



Andreas Gotzmann

# JÜDISCHE AUTONOMIE IN DER FRÜHEN NEUZEIT

Recht und Gemeinschaft im  
deutschen Judentum

Wallstein

Andreas Gotzmann  
Jüdische Autonomie in der Frühen Neuzeit

Hamburger Beiträge  
zur Geschichte der deutschen Juden  
Für die Stiftung Institut für die Geschichte der deutschen Juden  
herausgegeben von  
Stefanie Schüler-Springorum und Andreas Brämer  
Bd. XXXII



Andreas Gotzmann

# Jüdische Autonomie in der Frühen Neuzeit

Recht und Gemeinschaft  
im deutschen Judentum



WALLSTEIN VERLAG

to Alan R. Barnes

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Wallstein Verlag, Göttingen 2008

[www.wallstein-verlag.de](http://www.wallstein-verlag.de)

Vom Verlag gesetzt aus der Adobe Garamond

Umschlaggestaltung: Basta Werbeagentur, Steffi Riemann

Umschlagbild s. Nachweis auf S. 846

Druck: Hubert & Co, Göttingen

ISBN 978-3-8353-0242-6

# Inhalt

I. Einleitung . . . . .	7
II. Autonom im Interpretationsraum . . . . .	25
Grundlegende Strukturen jüdischer Rechtsprivilegierung . . . . .	34
Religiöse Gerichtsbarkeit. . . . .	53
Zivilrechtliche Entscheidungen . . . . .	71
Strafrechtliche Delikte des Kriminalrechts . . . . .	91
Konfliktpunkte der Autonomie . . . . .	99
Rechtszuständigkeiten . . . . .	112
Der Status quo . . . . .	118
Richten oder Schlichten . . . . .	127
Differenzen und Diskrepanzen. . . . .	138
III. Zur Ambivalenz der Rahmenbedingungen . . . . .	145
Inkonsequenz – Stabilität durch Uneindeutigkeit . . . . .	179
Ferne Ideale – Das rechte Leben im Recht . . . . .	191
Personalisierte Ideale – Zum Verlust organisatorischer Struktur . . . . .	196
Abhängigkeiten und Zuständigkeiten – Interne Organisationsversuche . . . . .	206
Rabbinats- und Schiedsgerichtsbarkeit . . . . .	232
IV. Sicherung und Stabilität der Rechtsautonomie . . . . .	275
Die Grenzen autonomen Handelns . . . . .	292
Der Bann . . . . .	322
Der Bann als Fluch. . . . .	339
Subversion und Geschlossenheit – Strategien im Konkurrenzkampf . . . . .	358
Verteidigungslinien . . . . .	397
Ideologische Überhöhungen . . . . .	462
V. Gemeinde als Gemeinschaft . . . . .	479
Verwandtschaft als Gemeinschaft . . . . .	544
Zugehörigkeit und Gleichheit . . . . .	593
Jenseits von Verwandtschaft . . . . .	625
„Gemeine“ als Gemeinde . . . . .	633

## INHALT

VI. Die rechte Ordnung . . . . .	655
Autorität und Despotie. . . . .	663
Autorität und Verdacht . . . . .	672
Von der Beleidigung zur Gewalt – Dynamiken des Machterhalts . . .	685
Zügelungsversuche – Das Ideal des beherrschten Menschen . . . . .	713
Zentrum und Peripherie – Zur Topographie der ehrbaren Gesellschaft	745
Beherrschung – Regelmäßigkeit als Bollwerk gegen das Chaos . . . . .	787
VII. Schlussbemerkungen. . . . .	815
Bibliographie . . . . .	825
Abbildungen . . . . .	846
Dank . . . . .	847
Personen- und Ortsverzeichnis . . . . .	848



## I

### Einleitung

Im Bann der Vorstellung, vermeintlich gesicherte Erkenntnisse festzuschreiben, kreisen auch neuere Debatten zur Geschichte der Juden in der Frühen Neuzeit in so eigentümlicher Weise um gefestigte Paradigmen, dass sie stets lediglich auf ihren Ausgangspunkt zurückverwiesen werden. Dies ist neben dem vergleichsweise geringen Forschungsaufkommen einer der Gründe dafür, dass das Verständnis der Grundlagen jüdischen Lebens in dieser Zeit mehr als bruchstückhaft und schematisch blieb. Ein wichtiger inhaltlicher Punkt, der diese eigenartige Gestalt der Diskussionen bedingt, ist sicherlich die Zersplitterung der Strukturen und Verhältnisse jüdischen Daseins in dieser Zeit, wie sie sich bezeichnenderweise bereits auf der normativen Ebene etwa der Rechtsprivilegien der zahlreichen Herrschaften und Territorien findet, von der häufig ortsspezifischen und situativen Umsetzung solcher Rechtsnormen gar nicht zu reden.

Selbst ganz zentrale Fragen, etwa nach Art und Umfang der Rechtsautonomie jüdischer Gemeinden oder nach den gesellschaftlichen Begriffen von Eigenständigkeit, blieben daher bislang letztlich unbeantwortet. Ideologische Überhöhungen solcher Aspekte im Rahmen der jüdischen Geschichte führten – gespeist von einem nahezu grundlegenden Konservativismus hinsichtlich neuerer Theorien und Methoden – dazu, dass gerade die Bewertung zentraler gesellschaftlicher und kultureller Strukturen erstaunlich stabil blieb. Ohne die Entwicklung der Forschung an dieser Stelle im Detail referieren zu wollen, argumentierten rabbinisch gebildete Historiker, die in der Tradition der *Wissenschaft des Judentums* standen beziehungsweise dieser indirekt verbunden waren, nahezu geschlossen, dass die jüdischen Gemeinden eine weitreichende Autonomie in rechtlichen Angelegenheiten besessen hätten. Damit boten ihre Geschichtsbilder ein Gegengewicht zu dem vermeintlichen Zerfall jüdischer Kultur im Zeitalter der Moderne. Mit dem Ende des 18. Jahrhunderts beziehungsweise zu Beginn der Emanzipationsgesetzgebung brach für diese Historikergenerationen eine in sich geschlossene jüdische Sphäre plötzlich auseinander. Eine bekannte Gegen-



position dazu wies zwar auf eine längere Vorgeschichte dieses internen Verfalls, gepaart mit einem externen Zurückdrängen jüdischer gesellschaftlicher Strukturen hin, relativierte dabei aber die grundlegende Bewertung keineswegs. Eine vertraute, bis heute fortgeschriebene Charakteristik ist infolgedessen etwa die Vorstellung des Verfalls beziehungsweise einer intellektuellen Zweitrangigkeit des deutschen Rabbinats dieser Zeit.<sup>1</sup> Deren Auswirkungen wurden angeblich nur durch ein massenhaftes Anwerben osteuropäischer Rabbiner gemildert, die dann sozusagen Inseln rabbinischer Lehre in diesem Meer von Mittelmaß und Verlust bildeten.

Das moderne Verständnis jüdischer Geschichte war im Rahmen der *Wissenschaft des Judentums* schon unter ganz ähnlichen Auspizien entstanden, nämlich jener zentralen Abwertung jüdischer Kultur vor dem Beginn der Moderne, die es ihren jüdischen Autoren ermöglichte, der eigenen Zeit die für die Emanzipationsphase kennzeichnende idealistische Zukunftsperspektive zu eröffnen. Damit reihten sie sich nicht in ihrer Intention, jedoch strukturell in die bestehenden,

- 1 Etwa Chimen Abramsky, *The Crisis of Authority within European Jewry in the 18th Century*, in: Siegfried Stein/Raphael Loewe (eds.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History. Presented to Alexander Altmann on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Alabama 1979, S. 13-28. Asriel Schochat, *Der Ursprung der jüdischen Aufklärung in Deutschland*, Frankfurt a. M. 2000 (Campus Judaica; 14), S. 163 ff. Aber auch in der jüngeren Literatur, etwa Lucia Raspe, *Individueller Ruhm und kollektiver Nutzen. Berend Lehmann als Mäzen*, in: Rotraud Ries/Friedrich Battenberg (Hg.), *Hofjuden – Ökonomie und Interkulturalität. Die jüdische Wirtschaftselite im 18. Jahrhundert*, Hamburg 2002 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden; 25), S. 191-208; z. B. S. 192-193; auch hier in direkter Übernahme der zeitgenössischen Wahrnehmung in die wissenschaftliche Literatur: »Wir befinden uns am Ausgang des 17. Jahrhunderts. Die relativ triste geistige Situation in der zahlenmäßig noch kleinen jüdischen Gemeinschaft Deutschlands«. Das bis heute gültige Meisterwerk des Zerfallsparadigmas ist Jacob Katz, *Tradition und Krise. Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne*, München 2002 (erstmals 1958); wobei Katz dieses keineswegs begründet hatte. Es findet sich allenthalben wieder, auch in neuesten Publikationen, etwa Arye Maimon/Mordechai Breuer/Yacov Guggenheim (Hg.), *Germania Judaica III (1350-1519)*, 3. Teilband, Tübingen 2003, S. 2134-2135; »Ein gewisses Maß an Verwilderung ist nicht zu bestreiten, namentlich im Umgang der Menschen miteinander. [...] Die Plage des *Bruderzwistes* schwächte und spaltete viele Gemeinden«. Interessant ist häufig die direkte Anlehnung bis in die Sprache hinein an Heinrich Graetz' generelle Charakteristik der Zeit des Spätmittelalters (und der Frühen Neuzeit) als »Epoche der allgemeinen Verwilderung in der Judenheit«. Christhard Hoffmann, *Von Heinrich Heine zu Isidor Kracauer. Das Frankfurter Ghetto in der deutsch-jüdischen Geschichtskultur und Historiographie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, in: Fritz Backhaus et al. (Hg.), *Die Frankfurter Judengasse. Jüdisches Leben in der frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. 2006 (Schriftenrh. des Jüd. Museums Frankfurt a. M.; 9), S. 33-51, S. 291-294; S. 49; sowie an vielen anderen Stellen von Kracauers Werk. Ebenso bei Schochat, Asriel, *Der Ursprung der jüdischen Aufklärung in Deutschland*, Frankfurt a. M. 2000 (Campus Judaica; 14) (Erstausgabe: ders., *Im Chilufe Tekufot. Reschit haHaskala bijahadut Germania*, Jerusalem 1960), S. 25-29.

letztlich durchweg negativen historischen Sichtweisen christlicher Autoren ein, allerdings um diese – im Sinne eines postkolonialen Diskurses – über *Wissenschaflichkeit* von innen heraus als eine identitätsgeleitete, positiv gewendete und zugleich jüdische Geschichtssicht neu zu formulieren.

Diese Bewertung änderte sich erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts, als es parallel zur gesamtgesellschaftlichen Beschäftigung mit eigener Geschichte auch in der jüdischen Bevölkerung – vermehrt zudem aus der Orthodoxie heraus – nach dem Erreichen der rechtlichen Gleichstellung bei gleichzeitigem Anwachsen antisemitischer Tendenzen in Politik und Gesellschaft allmählich zu einer Aufwertung der direkten Vorgeschichte der Emanzipation kam.<sup>2</sup> Diese bis heute bestimmend gebliebene, letztlich gegen das Projekt der Moderne gerichtete Umbewertung der etablierten Sichtweise erhielt mit dem Entstehen jüdisch nationaler Konzepte und Bewegungen eine ganz neue Bedeutung. All dies geschah weiterhin vor dem Hintergrund eines geschlossenen, letztlich sogar der Geschichte entzogenen Bildes jüdischer Kultur als eines in seinen Entwicklungen und Strukturen völlig eigenständigen und idealerweise unveränderlichen Konstrukts, das daher auch in erheblichem Maß über seine Differenz zur Umgebung definiert werden musste. Nun galt es jenseits des Paradigmas der Assimilation – was nicht mehr als *Amalgamierung*, als ein produktives Verschmelzen, sondern in negativer Weise als Verlust oder sogar als ein freiwilliges Aufgeben von Eigenem verstanden wurde –, möglicherweise sogar jenseits des schon davor verorteten Verfalls in der Zeit des Ghettos, ein *wahres Judentum* zu entdecken oder zumindest dessen unveränderliche Grundlagen zu beschreiben.<sup>3</sup> Auf diese Weise sollten kultu-

- 2 Siehe Jacques Ehrenfreund, *Mémoire juive et nationalité allemande. Les juifs berlinois a la belle époque*, Paris 1999. Ders., *Entre germanité et judaïsme. Les représentations collectives du passé chez les Juifs berlinois au XIXe siècle*, in: Delphine Bechtel et al. (eds.), *Écriture de l'histoire et identité juive. L'Europe ashkénaze, XIXe-XXe siècle*, Paris 2003, S. 193-207, Jacob Borut, *Vereine für Jüdische Geschichte und Literatur at the End of the 19th Century*, in: *LBI YB* 41 (1996), S. 89-114. Nils Roemer, *Provincializing the Past. Worms and the Making of a German-Jewish Cultural Heritage*, in: *Jewish Studies Quarterly* 12 (2005), S. 80-100. Hoffmann, *Kracauer*, 2006, S. 33-51; S. 33-35. Gabriele von Glasenapp, *Aus der Judengasse. Zur Entstehung und Ausprägung deutschsprachiger Ghettoliteratur im 19. Jahrhundert*, Tübingen 1996, z. B. S. 23.
- 3 So beispielsweise im Vorgriff auf später noch ausführlicher zu behandelnde Auseinandersetzungen, wobei die gesamte Periode von Isidor Kracauer, *Geschichte der Juden in Frankfurt a. M. (1150-1824)*, 2 Bde., hier: Bd. 1, Frankfurt a. M. 1925, S. 346; wie folgt charakterisiert wurde: »Die damalige deutsche Judenheit glich wirklich, wie es am Eingang der Verbandsurkunde heißt, ›einem Volke ohne Hirten‹ und wollte es auch sein. Überall Mangel an Gemeinsinn und Solidaritätsgefühl, überall Pochen auf die eigene Selbständigkeit und Unabhängigkeit, überall Eifersüchteleien und Eigenbrödelei, nirgends Opfersinn für die Gesamtheit.« Oder mit Bezug auf den Verlust eines demokratisch gedachten Gemeindebegriffs; ebd., S. 399; mit Verweis auf die zünftischen Aufstände gegen die patrizisch ganerbische Vorherrschaft in der Stadt während des Frankfurter Fettmilchaufstands: »Man hielt jetzt Einkehr im eigenen Haus [= bzgl. der internen Verhältnisse in der Gemeinde] und prüfte zum ersten Male die Gemeindever-

relle Konstanten rekonstruiert und für die neuen politischen und kulturellen Entwürfe jüdischer Gemeinwesen gesichert werden, die schon im Rahmen der als zunehmend zerrüttet wahrgenommenen gesellschaftlichen Strukturen in der Frühen Neuzeit eine Art kulturelles Lebenselixir repräsentierten und die nun das Überleben des Judentums in der Moderne sichern sollten. Im Verlauf dieser bis heute andauernden Entwicklung einer spätestens seit dem Ende des 19. Jahrhunderts nicht mehr verdeckten, sondern offensiven, mit dem Beginn einer zionistischen Geschichtsschreibung auch territorial gedachten jüdischen Nationalgeschichte blieben die beiden grundlegenden historischen Bewertungen der Frühen Neuzeit in eigenartiger Hybridität erhalten: Zum einen sei sie eine Zeit des Verfalls und des Verlustes eigener Kultur, zum anderen aber auch eine Periode, in der jüdisches Leben noch in einer geschlossenen Sphäre mit eigenständigen Strukturen und Wahrnehmungen grundlegende kulturelle Sichtweisen aufrecht erhalten habe.<sup>4</sup>

Dies ist bewusst oder unreflektiert weiterhin der Ausgangspunkt aller aktuellen Forschungen. Dabei wurde gerade in Deutschland aufgrund der besonderen Vorgeschichte des historischen Interesses am Judentum jenseits der spezifischen Forschungstradition des Faches Jüdische Geschichte zwar oftmals mit diesen Grundlagen gearbeitet, allerdings ohne ihren paradigmatischen, identitätsbezogenen Charakter zu erkennen. Der eigentliche Grund, weshalb sich dieses nunmehr 200 Jahre alte Denkmodell trotz aller spezifischen Umschwünge kaum verändert hat, liegt nicht nur in seiner Bedeutung für das Gesamtbild jüdischer Modernität und jüdischer Selbstwahrnehmung. Wie so häufig ist dies auch Ausdruck einer sehr spezifischen Quellenlage beziehungsweise ihrer Erschließung, gepaart mit der Positionierung des Faches Jüdische Geschichte in ihrem jeweiligen universitären Umfeld. Während die fachlichen Kenntnisse jüdischer Historiker bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein häufig auf einer religiösen Bildung fußten, die ihnen beispielsweise die rabbinische Rechtslitera-

fassung, unter der man lebte. Und was entdeckte man da? *Mißstände* und Schäden der gleichen Art, wie sie Anlaß zum Fettmilch'schen Aufstand gewesen waren, hatte sich auch im Laufe der Jahre im *jüdischen Gemeindeleben* eingefressen. Auch hier herrschte ein oligarchisches Regiment. Die Baumeister und Kastenherren (höchste Finanzbeamte) schalteten und walteten nach Willkür in der Gemeinde, erließen Gesetze, verhängten Strafen und suchten die ihnen Widerstrebenden mit Gewalt niederzuhalten. War eine solche Macht wirklich aus der Verfassung abzuleiten, oder war sie nur angemäßt?« Ebd., Bd. 2, 1927, S. 100; ähnlich im Bezug auf die Bildung, die derart nachgelassen habe, dass Juden das ›Schriftdeutsch‹ angeblich fast zur fremden Sprache geworden sei.

4 Und all dies trotz der entscheidenden Neuorientierung am Ende des 19. Jahrhunderts, die lediglich die Seiten wechselte, wie dies beispielsweise bei Simon Dubnow sehr deutlich wird. Israel Bartal, *Dubnow's Image of Medieval Autonomy*, in: Kristi Groberg/Avraham Greenbaum (eds.) *A Missionary for History. Essays in Honor of Simon Dubnow*, Minneapolis MI 1998 (Minnesota Mediterranean and East European Monographs; 7), S. 11-18; Dubnow »depicted the Jewish nation not in the pre-national sense, but in terms of modern nationalism.«

tur – insbesondere die für sie zentralen Rechtsresponsen – zugänglich machte, brach das Interesse für diese Zeit gemeinsam mit den spezifischen Qualifikationen jenseits dieser älteren, der *Wissenschaft des Judentums* und nicht selten der Orthodoxie verbundenen Personen zunehmend ab. Selbst wenn sich Ausnahmen von der Regel zitieren ließen, so belegt beispielsweise die aktuelle kritische Haltung gegenüber der auch hier angestrebten Neubewertung zentraler Forschungsparadigmen gerade wegen der kritischen Distanz zu dem vertrauten Bild jüdischer Autonomie das Gesagte.<sup>5</sup>

Selbst wenn man inzwischen von dieser Vorstellung einer in sich geschlossenen, nahezu in einem kulturellen Stillstand befindlichen Welt zunehmend abkam, geschah dies keineswegs auf der Grundlage eines prinzipiell neuen Zugangs, weshalb man letztlich nicht einmal zu einer differenzierteren Sichtweise des Themenkomplexes Autonomie fand. In der Folge blieben Fragen nach der Selbstbestimmung und deren Wahrnehmung entweder ausgeklammert, oder sie wurden nach wie vor auf die zu Beginn genannte Weise thematisiert, wobei man über die Integration bestehender Forschungsparadigmen jene Bewertungen durch die Hintertür wieder hereinließ, die zuvor nicht reflektiert worden waren.<sup>6</sup>

- 5 Stephan Wendehorst, Rechtspraxis und jüdische Lebenswelten im Alten Reich: oder Jacob Katz auf der Eisscholle [Tagungsbericht], in: Bulletin des Simon-Dubnow-Instituts 5 (2003), S. 89-95. Wie auch Rohrbacher in einem leider abstrakt bleibenden, neue Forschungsansätze einklagenden Artikel ganz gemäß dem hier vertretenen Forschungsinteresse beklagte, es würden zentrale Aspekte wie »das Streben nach einer selbstbestimmten und autonom gestalteten jüdischen Existenz [...] vielfach ausgeblendet oder werden doch nur schemenhaft wahrgenommen«, sie liegen »ungeachtet ihrer Bedeutung für ein tieferes Verständnis jüdischen Lebens, eher abseits der hauptsächlichen Forschungsstränge«; Stefan Rohrbacher, Die jüdischen Gemeinden in den Medinet Aschenas zwischen Spätmittelalter und Dreißigjährigem Krieg, in: Christoph Cluse/Alfred Haverkamp/Israel J. Yuval (Hg.), Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturräumlich vergleichender Betrachtung von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert, Hannover 2003 (Forschungen zur Geschichte der Juden, Abt. A, Abh.; 13), S. 451-465; S. 451-452. Zugleich beklagt auch er zu Recht die starke und ausschließliche Orientierung der Forschung an normativen Texten, was zu erheblichen Verzerrungen führen muss, leider jedoch ohne selbst zu einem dementsprechend veränderten Ansatz zu gelangen; vgl. Stefan Rohrbacher, Die Drei Gemeinden Altona, Hamburg, Wandsbek zur Zeit der Glikl, in: Aschenas 8 (1998), S. 105-124. Dies gilt auch für den zuerst genannten Artikel, der zwar eine gute Zusammenfassung des Forschungsstandes bietet, sich bei aller zutreffenden Kritik jedoch weiterhin nur auf die »alten« Daten verlässt. Die wenigen neu hinzugezogenen sind abermals allein der rabbinischen Literatur entnommen, weshalb notwendigerweise der Gesamtton des Beitrags erneut die zuvor kritisierte Vorstellung von einer stabilen Autonomie bestärkt, mit besonderer Betonung der »Zwischenzeit« des 16. und 17. Jahrhunderts; Stefan Rohrbacher, Medinet Aschenas, 2003, S. 453, S. 462; neue Quellen wären eventuell Anm. 11 (rabbinisch), sicherlich Anm. 12 und 18 (rabbinisch) und nur Anm. 14 (eine Stadtrechnung).

- 6 Wobei das Interesse an der Rechtsautonomie trotz des ihr zugeschriebenen Stellenwerts bislang nur gering war. Einleitende Darstellungen bei Fritz Baer, Das Protokollbuch der Landjudenschaft des Herzogtums Kleve, Bd. 1: Geschichte der Landjudenschaft des

Selbst die wenigen Arbeiten zum aschkenasischen Rabbinat lassen weder eine konzise Analyse autonomer Strukturen der Rechtsverwaltung noch eine differenzierte Darstellung innergemeindlicher Gerichtsbarkeit erkennen. Dies zumal, wenn man an einer lokal- und damit auch kulturspezifisch präzisen Analyse interessiert ist, ein Zugang, der diesen Arbeiten mit ihrer Orientierung an einer Gesamtsicht, die das Konstrukt eines übergeordneten geschlossenen Kulturkreises etwa aller aschkenasischen Teilkulturen festigen sollte, fremd war. Aus diesem Grund kämpft man in diesem Forschungsbereich noch heute um überholte und der Erkenntnis wenig förderliche Forschungsparadigmen wie Epochengrenzen oder die Vorstellung stabiler und geeinter gesamtjüdischer Kulturräume der Vormoderne. Der Grund hierfür ist, dass die ideologischen Prämissen der Diskussion kaum benannt werden können, da schon dies die für die jüdische Geschichtsschreibung wie für jede andere nationalgeschichtliche Formation typische Einheit von Identität und Geschichte gefährden würde. Folglich findet man weder zu einem theoriegeleiteten Konzept von *Kultur* noch zu der nötigen kritischen Distanz zu dem historiographischen Topos *Autonomie*, der spätestens seit Beginn einer offenen jüdischen Nationalgeschichtsschreibung – dies gilt für die zionistisch orientierten Ansätze und für die autonomistischen in gleichem Maß – einen zentralen Stellenwert hinsichtlich der Definition eines jüdischen kulturellen Propriums innehat.

Dabei wurde Autonomie in der Regel als Zeichen sozialen Ausschlusses gelesen, was sich über das zentrale Paradigma des Fachs Jüdische Geschichte, der Fokussierung auf Integration, sowie über ein Projizieren moderner Kategorien auf die vormoderne Zeit erklärt. Gleich in welcher Weise dies gesagt wurde – also gleich ob die Eigenständigkeit als Zeichen einer grundlegenden sozialen Außenseiterrolle, als das Resultat einer weitgehenden Begrenzung der Kontakte auf den Bereich der Ökonomie, ob dies primär unter dem Gesichtspunkt der Judenfeindschaft oder ob die jüdischen Lebenswelten in vollständiger gesellschaftlicher Isolation von der Umwelt gesehen wurden –, all diese Ansätze begriffen die Existenz eigener Strukturen und einer wie auch immer definierten

Herzogtums Kleve, Berlin 1922 (Veröff. der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, Hist. Sekt.; 1), S. 81-114; Selma Stern, Der Preußische Staat und die Juden. 4 Teile in 7 Bden., Tübingen 1962-75 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts; 7); hier T. 1, Abt. 1, S. 29-30, S. 102-119; Katz, Tradition und Krise, 2006; hier nach der hebr. Erstausgabe, Katz, Masoret uMaschber. HaChewra haJehudit beMozae Jeme haBenajim, Jerusalem 1958, S. 96; ebenso nach der hebr. Erstausgabe Schochat, Chilufe Tekufot, 1960, S. 72; für den Zeitraum von 1700 bis 1750, wobei Schochats Bewertung eine teilweise andere ist. Kürzlich erschien auf Deutsch die Materialsammlung von Cohen, auf deren Grundlage er seine Forschungen in den 1960er Jahren betrieben hatte; Daniel Cohen (Hg.), Die Landjudenschaften in Deutschland als Organe jüdischer Selbstverwaltung von der frühen Neuzeit bis ins 19. Jahrhundert. Eine Quellensammlung, 4 Bde., Jerusalem 1996-2001. Berthold Altmann, The Autonomous Federation of Jewish Communities in Paderborn, in: Jewish Social Studies 3 (1941), S. 159-188.

Eigenständigkeit jüdischer Gemeinwesen als Zeichen dafür, nicht in der Gesellschaft angekommen oder von dieser ausgestoßen worden zu sein.<sup>7</sup> Diese Ansätze ignorieren allerdings die generelle Ungleichheit und die grundlegende stabile Hierarchisierung der frühneuzeitlichen Gesellschaft, die jedermann einer spezifischen Gruppe und dieser einen jeweils eigenen Rang zuwies: Eine Gesellschaft, die erst allmählich begann, diese strenge Zuordnung zu spezifischen, in sich (selbst) geregelten sozialen Horizonten durch neue gesellschaftliche Strukturen wie Recht und Verwaltung und in der Folge eher berufsspezifische Zuordnungen der Mitglieder in einem gesamtgesellschaftlichen Sinne durchzuorganisieren, wobei gerade Randgruppen wie die Juden von diesen Prozessen in vielerlei Hinsicht auch weiterhin ausgeschlossen blieben. Zugleich wird übersehen, dass jüdische Autonomie keineswegs das Ergebnis eines Ausschlusses aus dieser Gesellschaft darstellte, sondern, wie dieses Buch in allen Details zeigen wird, geradezu das Gegenteil: Erst das strukturelle Einbinden in das hierarchische, durch Ungleichheit gekennzeichnete gesellschaftliche Gefüge ermöglichte überhaupt eine Anerkennung der Juden als eigenständige religiöse Gruppe und als Korporation. Dies bedeutet natürlich nicht, dass ihnen damit bereits ein fester Platz in den zeitgenössischen Vorstellungen von Gesellschaft zugebilligt worden wäre, wie schon deren Fehlen in dem bekannten Abzählreim vom *Kaiser, König, Edelmann, Bürger, Bauer, Bettelmann* erkennen lässt. Auch dass damit weder die soziale Anerkennung noch die rechtliche Gleichstellung gemeint waren, steht auf einem ganz anderen Blatt; doch dies galt für andere Gruppen gleichermaßen.<sup>8</sup> Deshalb ist die jüdische Geschichte der Frühen Neuzeit nur vor dem Hintergrund der damals allen vertrauten und letztlich nicht hinterfragten Ungleichheit zu begreifen.

Wiewohl diese Erkenntnis bereits zwei der herausragenden Arbeiten zu dieser Epoche kennzeichnet, finden sich im Hinblick auf die entsprechenden Fragen von Abgrenzung und Eigenständigkeit aufgrund eines geschlossenen nationalgeschichtlichen Paradigmas dort ganz spezifische Zugangsweisen und in deren Folge Antworten. Zwei Werke – das 1960 erstmals erschienene Buch von Asriel Schochat und das zwei Jahre zuvor veröffentlichte, bis heute zentrale Werk Jacob Katz' – sind bislang die einzigen, die sich umfassend mit der Wahrnehmung und Bewertung von rechtlicher Autonomie und mit den kulturellen Konzepten von Vergesellschaftung im frühneuzeitlich aschkenasischen Judentum befasst haben.

7 Um nur zwei herausragende Beispiele von beliebig vielen zu geben, Jacob Katz, *Out of the Ghetto. The Social Background to Jewish Emancipation (1770-1870)*, Cambridge MA 1973, S. 6-19. Oder Kenneth Stow, *Alienated Minority. The Jews of Medieval Latin Europe*, Cambridge MA 1992, S. 59-64, S. 98-100, S. 273-280.

8 Hierauf weist zu Recht hin: Ulrich Wyrwa, *Juden in der Toskana und im Preußen im Vergleich. Aufklärung und Emanzipation in Florenz, Livorno, Berlin und Königsberg i.Pr.*, Tübingen 2003 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts; 67), S. 22-23, S. 134-135. Lois Dubin, *Between Toleration and 'Equalities'. Jewish Status and Community in Pre-Revolutionary Europe*, in: *Jahrbuch des Dubnow Instituts* 1 (2002), S. 219-234.

Dabei setzte vor allem Jacob Katz' Buch *Tradition und Krise* neue Maßstäbe; bis heute ist dieses zweifellos eines der einflussreichsten Werke zur jüdischen Geschichte überhaupt.<sup>9</sup> Doch trotz der Kontroversen, die beide Werke zu ihrer Zeit auslösten, stehen sie sich aus rückblickender Perspektive nah.

Anders als Schochats eher konventionelles Buch führte Katz einen durch die Schule Karl Mannheims geprägten grundlegend soziologischen Ansatz im Fach Jüdische Geschichte ein, dies gemessen am damaligen akademischen Umfeld des Faches in Israel und der dortigen Ausrichtung der Geschichtswissenschaft. Aus heutiger Sicht, vor dem Hintergrund einer breiten und theoretisch unterfütterten historischen Sozialforschung mag Katz' Ansatz rudimentär wirken. Dies ist jedoch auch ein Ergebnis seiner besonderen Arbeitsweise, denn Jacob Katz war – wie er in Gesprächen mit Bezug auf neuere Theoriebildungen vielfach betonte – kein Freund dessen, was er als allzu theoretische Zugänge und Methoden empfand.<sup>10</sup> Schon 1958 hatte er sein Buch eigentlich nicht programmatisch konzise im Sinne eines neuen sozialgeschichtlichen Zugangs zur jüdischen Geschichte komponiert. Es ist ganz bezeichnend, dass Katz fast durchgängig auf einer zwar breiten, jedoch ausgesprochen eindimensionalen Datenbasis arbeitete, über die sein Werk nahtlos der Tradition der *Wissenschaft des Judentums* verbunden blieb. Ganz im Gegensatz zur heutigen Sozialgeschichte nutzte er von wenigen Ausnahmen abgesehen vor allem normative Texte. Unter diesen finden sich zudem zu einem deutlich geringeren Teil jüdische Gemeindeordnungen – in damaliger Sicht jene Quellen, die das gesellschaftliche Leben direkt repräsentierten –, während die weit überwiegende Anzahl der rabbinisch-theologischen Literatur entstammen, insbesondere religionsrechtliche Responsa, Predigten und Kommentare sowie religionsethische Werke. Schon das dadurch dokumentierte Beibehalten einer geistesgeschichtlichen Denk- und Arbeitsweise, die letztlich die schematische soziologische Untergliederung des Buchs nach zentralen Aspekten wie Gemeindeorganisation, Familie, Rabbinat oder Bildungsinstitutio-

9 Jacob Katz, Masoret uMaschber. HaChewra haJehudit beMozae Jeme haBenajim, Jerusalem 1958; erschien bislang auch in zwei englischsprachigen, neuerdings in einer ausgezeichneten Übersetzung auf Deutsch, die hier im Folgenden der Einfachheit halber auch weitgehend herangezogen werden wird; ders., Tradition und Krise. Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne, München 2002. Schochat, Chilufe Tekufot, 1960; inzwischen in einer leider oft ärgerlichen, nicht sehr gelungenen Übersetzung auf Deutsch erschienen; ders., Aufklärung, 2000. Außerdem bleibt zu erwähnen, Eric Zimmer, Harmony and Discord. An Analysis of the Decline of Jewish Self-Government in 15th Century Central Europe, New York 1970.

10 Dies vor allem, da er dadurch die allgemeine Zugänglichkeit eines Werks und dessen bleibende Bedeutung im Umfeld einer Forschungslandschaft, die zunehmend durch sich ablösende Theorien gekennzeichnet war, bedroht sah. Siehe auch die ausgezeichnete Einführung zu ›Masoret uMaschber‹ von Bernhard Dov Cooperman, Afterword: ›Tradition and Crisis‹ and the Study of Early Modern Jewish History, in: Jacob Katz, Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages, New York 1993, S. 237-359.



nen dominiert, stellt eine der grundlegenden Verbindungen zu dem zweiten hier zu nennenden Werk dar, demjenigen Asriel Schochats mit dem Titel *Im Zeitewandel*.

Dass Katz' Werk ein solch durchschlagender Erfolg wurde, lag vermutlich auch daran, dass dessen geistesgeschichtlicher Grundton bereits in der ersten englischen Übersetzung, die schon wenige Jahre nach der hebräischen Ausgabe erschien, von den Herausgebern unterdrückt worden war. Dadurch erhielt es einen weit moderneren Anstrich, als es selbst aus zeitgenössischer Perspektive besessen hatte.<sup>11</sup> Erst die Ausgabe von 1993 durch Bernard Dov Cooperman machte auch allen des Hebräischen nicht kundigen Lesern erstmals die wissenschaftlichen Belege und damit die starken geistesgeschichtlichen Wurzeln des Werks zugänglich. Im israelischen Umfeld selbst war das Buch kein vergleichbarer Erfolg, und dies nicht nur wegen seiner ungewohnt soziologischen Systematik. Katz hatte darin gegen ein zentrales Paradigma argumentiert, das von den damals in Jerusalem tonangebenden Historikern, insbesondere von Benzion Dinur und Jitzchak Baer, vertreten worden war. Im Gegensatz zu Katz' These, dass die kleine Elite der jüdischen Aufklärer und das Anwachsen des Chassidismus einen eindeutig benennbaren Bruch mit einer bis dahin weitgehend geschlossenen jüdischen Gesellschaft herbeigeführt hätten, begriff Dinur den Übergang zur Moderne als einen allmählichen Auflösungsprozess. Letzter inspirierte Asriel Schochat zu seiner entsprechenden Gegenthese, wobei er zugunsten eines breit angelegten gesellschaftlichen Prozesses argumentierte, der bereits fünfzig Jahre früher als angenommen, also zu Beginn des 18. Jahrhunderts, eingesetzt habe.

Die besondere Bedeutung, die dieser Kontroverse über Epochengrenzen damals zukam, ist aus heutiger Sicht allenfalls im Rahmen des stetigen wissenschaftlichen Paradigmenwandels verständlich. Dafür sind nicht allein inhaltliche Neubewertungen verantwortlich, wie die inzwischen deutlich vorsichtigere Einschätzung der Leistungen der äußerst kleinen Gruppe jüdischer Aufklärer in den deutschen Staaten. Vor allem ist es ein anderer Begriff von kulturellem Wandel, der eher für Dinurs und Schochats Ansatz eines allmählichen Prozesses spricht, ohne dies jedoch in Epochen fassen zu wollen. Doch selbst an diesem Punkt einer als entscheidend empfundenen Divergenz standen sich beide Werke letztlich nahe. Aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive stellt sich die Frage von eindeutigen Anfangspunkten, punktuellen Umschwüngen und historischen Brüchen so letztlich nicht. Doch Schochats Antwort war keineswegs ein Plädoyer für einen stetigen, andauernden oder gar einen als notwendig verstandenen

11 So kürzte man die Fußnoten mit den zahlreichen Zitaten und Verweisen auf die halachische Literatur weitestgehend, da man diese als für die Mehrzahl der Leserschaft unzugänglich und zu schwierig erachtete, was dem sonst leicht verständlich geschriebenen Buch zweifellos eine breitere Leserschaft erschloss. Dennoch bleibt das Werk in einzelnen Argumentationssträngen auch weiterhin von vergleichsweise »esoterisch« erscheinenden Fragen der religionsrechtlichen Tradition durchzogen, etwa hinsichtlich der Bedeutung spezifischer kreditrechtlicher Formulare (*Mamra "me*) oder der Einhaltung der Gebote bezüglich des Genusses von »verbotenem Wein« (*Stam jeinam*).



Prozess gewesen, sondern hatte lediglich eine Grenzsetzung verschoben. In ihrem gemeinsamen Bemühen um klare Abgrenzungen und Charakterisierungen spezifischer Epochen waren nämlich beide Autoren noch einem kulturevolutionistischen Konzept verbunden, das jeder Epoche eine grundlegende Eigenart und Bedeutung in einem gesamtgeschichtlichen Entwicklungsprozess zuwies. Dieses dem 19. Jahrhundert verbundene Modell hatte jedoch sowohl bei Katz als auch bei Schochat seinen idealistisch-teleologischen Charakter bereits eingeübt und jenem grundlegenden modernisierungskritischen Ansatz Platz gemacht, der die Identitätskrisen des Judentums der Moderne als schon in der Frühen Neuzeit angelegt begriff.<sup>12</sup>

Damit stehen beide Werke in der Tradition der nationalgeschichtlich zionistischen Geschichtsschreibung. Jacob Katz hatte zudem versucht, jenseits der kulturellen und territorialen Vielfalt des aschkenasischen Judentums, das offenkundig in zahlreiche Einzelkulturen mit unterschiedlichen rechtlichen, sozialen, ökonomischen, sprachlichen und sogar religiösen Ausprägungen zerfällt, die Einheit des jüdischen Volkes zu beschreiben. Diese Einheit fand er wie andere Historiker seiner Zeit auch insbesondere im sozialen Leben, das bei ihm jedoch wiederum in einer eigenständigen religiösen Kultur geborgen war. Dabei ging Jacob Katz soweit, weitgehend disparate Quellen jenseits ihrer sozialen Einbettung nebeneinander zu stellen, wodurch die kulturellen Differenzen insbesondere zwischen den beiden kulturellen Haupttraditionen von Ost und West zwar nicht völlig verschwanden, die klaren Unterschiede jedoch weitgehend reduziert wurden. Das Ziel war nicht nur die Konstruktion eines Bewusstseins nationaler Einheit. Insbesondere sollten sozusagen reale Belege für gemeinsame soziale Strukturen und Mentalitäten geboten und damit eine dauerhafte, seit Anbeginn der Diaspora unveränderte Kultur präsentiert werden, die aus einer zionistisch essentialistischen Sicht heraus über die Jahrhunderte hinweg fundamentale Bausteine des Judentums bewahrt habe. Dem setzte erst der Einbruch der Moderne ein Ende, die mit dem Auseinanderbrechen des gemeinsamen Kulturraums, der sozialen Gemeinschaften, ihrer autonomen Strukturen und eigenständigen Mentalitäten jene Verlustgeschichte einläutete, gegen die sich der Zionismus unter anderem richtete.<sup>13</sup> Denn in dem Maße, in dem Autonomie im Sinne eines

12 Insgesamt Andreas Gotzmann, *Historiography as Cultural Identity. Toward a Jewish History beyond National History*, in: ders./Christian Wiese (eds.), *Modern Judaism and Historical Consciousness. Identities, Encounters, Perspectives*, Boston 2007, S. 494-528.

13 Katz, *Tradition und Krise*, 2002, z. B. S. 85: »Dies ist übrigens ein zusätzlicher Beweis für unsere Deutung des aschkenasischen Judentums als eines einheitlichen gesellschaftlichen Gebildes«; S. 119: »Dieses Bewusstsein einer nationalen Einheit jenseits der örtlichen *kehilla* wurde auch sichtbar«; S. 211: »Bisher haben wir die traditionelle Gesellschaft als dauerhaftes Gebilde beschrieben«. Wobei Katz dann dennoch einige Entwicklungsfaktoren in seine Darstellung integriert; ebd., S. 225: »Diese Gesellschaft hatte sich spätestens zu Beginn der Epoche der Diaspora voll ausgebildet und veränderte sich in der Folge in den vielen Ländern, in denen Juden lebten, nur geringfügig. Die

starken Erbes zum Wahrer des Jüdischen erhoben wurde, stellte sich letztlich jede soziale und religiöse Veränderung als ein Infragestellen jüdischer Existenz und als ein Beginn jenes Verlustes an *Einheit* und *Eigenheit* dar, den man insbesondere für die Moderne des deutschen Judentums konstatierte.

Auch im Hinblick auf diese Aspekte einer als überhistorisch begriffenen traditionellen Kultur sowie einer grundlegenden nationalen Einheit unterscheidet sich Asriel Schochats Werk kaum von der Katz'schen Vorlage. Allerdings differenzierte Schochat durchaus zwischen Ost und West, indem er unter Aufkündigung der damals eigentlich längst *ad acta* gelegten Vorstellung einer aschkenasischen Gesamtkultur die Verantwortung für den Auflösungsprozess eindeutig im westlichen Judentum des 17. und 18. Jahrhunderts verortete. Doch um die Überschneidungen, die zunehmenden Abhängigkeiten und das Ausfasern der jüdischen Sphäre im Bezug auf die christliche Umwelt mit einem vermeintlich rapide zunehmenden Durchbrechen der als identitätsbestimmend verstandenen, absolut gesetzten Schranken zwischen beiden Gruppen und Kulturen erfassen und verstehen zu können, zog auch Schochat vor allem rabbinische Texte heran. Und trotz der erheblichen Unterschiede beider Werke, gerade was deren analytische Potenz und Konzeptionalisierungsvermögen betrifft, ähneln sich diese erneut durch ihren Umgang mit den Quellen: Beide Autoren übersahen nicht nur, wie problematisch ihre einseitige Bezugnahme auf theologisch normative Texte

grundlegenden Merkmale dieser Gesellschaft waren für alle jüdischen Gemeinden kennzeichnend.« Wahrer derselben blieb bei alledem letztlich die religiöse Tradition, wobei dies einer der wenigen Punkte in seinem frühen Werk ist, wo sich auch Katz' eigene religiöse Überzeugung erahnen lässt; ebd., S. 121: »Die nationale Einheit wurde in dieser Epoche bewahrt und niemals in Frage gestellt, zumindest nicht, was Themen des Glaubens und der Religion anging«; S. 182: »Die innere Bindekraft der jüdischen Gemeinde wurde zweifellos durch die Tiefe der immer neuen religiösen Erfahrung des Rituals aufrechterhalten. [...] Nur wenn die Religion ihre eigenständigen Möglichkeiten bewahrt, nämlich die Begegnung des Menschen mit Gott, verwandelt sie sich unbewusst und paradoxerweise auch in ein wichtiges Mittel zum Schutz der Gesellschaft.« Zum essentialistischen Ansatz s.a., ebd., S. 137; er wolle »die jüdische Familie an sich« verstehen, »den Geist [...] erfassen, der das jüdische Familienleben ausmachte«. Dabei ging er sogar so weit, die von ihm letztlich verteidigte kulturelle Eigenständigkeit von der Frage »wirklicher« Autonomie abzulösen; ebd., S. 126: »Es gilt festzuhalten, dass es für die Form der Sozialgeschichte, die wir hier betreiben, irrelevant ist, ob diese Institutionen vom Staat als Mittel zur Kontrolle der Juden geschaffen wurden oder ob sie aus innerjüdischer Initiative erwachsen.« Wobei jedoch selbst Katz den extremen Konstruktcharakter seines Ansatzes zuungunsten präziser Aussagen zugeben musste; ebd., S. 120: »Jüdische soziale Einheiten wurden durch ein gemeinsames System von Recht und Gerechtigkeit aneinandergelassen, ohne dass jedoch eine verbindliche organisatorische Form vorhanden war, die diese Einheit zum Ausdruck bringen konnte«; S. 226: dass seine Darstellung die klaren regionalen Unterschiede »bewusst eingegebenet« habe, da es darum gehe, »die den unterschiedlichen Gemeinschaften gemeinsamen Kennzeichen zu beschreiben, haben wir auch im umfassenderen Sinne ein Modell der traditionellen jüdischen Gesellschaft entworfen«.

im Hinblick auf ihr Forschungsinteresse war. Beide gingen zudem vergleichsweise blauäugig zu Werke, ein Vorwurf, den man zugegebenermaßen jedoch auch heute noch vielen Arbeiten in diesem Bereich machen kann. Insbesondere Schochat integrierte den spezifisch literarischen Charakter seiner Quellen, etwa der religionsethischen Literatur, in mehrfacher Weise, da er deren ungemein stereotype Gesellschaftskritik als sozusagen direkte und korrekte Darstellungen der sozialen Wirklichkeit begriff. Dies erklärt, warum sich sein Buch – in dem der Historiker zum Moralisten wird – über weite Strecken als eine Anklage insbesondere gegen das deutsche Judentum liest, wobei Schochat unter Aufgabe jeder kritischen Distanz sozusagen in die Rolle eines frühneuzeitlichen Rabbiners schlüpfte.<sup>14</sup> Vor dem Hintergrund der letzten Endes religiösen Vorstellung einer idealerweise unberührten und zeitlosen jüdischen Kultur vermittelt Schochats Übernahme der zeitgenössischen rabbinischen Sozialkritik jedoch aus heutiger Sicht nahezu den gegenteiligen Eindruck, als wären durch die Berührung der jüdischen Sphäre mit den Vorboten der Moderne im Sinne eines Einbruchs der Geschichte und einer fremden Welt aus *Engeln Juden*, nämlich aus theologischen Konzepten wirkliche Menschen geworden.

Sicherlich haben sich derart grobe Überzeichnungen und scharfe ideologische Vorgaben in den letzten fünfzig Jahren Forschung deutlich abgeschliffen. Die

14 Wobei hier zweifellos eigentlich die Debatte einer Bewertung des deutsch-jüdischen Erbes nach dem Holocaust verhandelt wurde. Schochat, *Aufklärung*, 2000, S. 74 ff.; zur zunehmenden Ablehnung der Askese, wobei wie in der rabbinischen Literatur ein mittelalterlich pietistisches Konstrukt als zeitloser Maßstab genommen wird; S. 77: »Hier wird der Askese ihre ganze Lebenskraft genommen, und die Moral passt sich dem ›kleinbürgerlichen‹ Leben und den gesellschaftlichen und sozialen Veränderungen an, die bei der Judenheit Deutschlands Gültigkeit erlangt hatten.« Ebd., S. 93, S. 99: wird eindeutig die osteuropäische Kultur, hier die Kleidung, historisch falsch als Vorlage für das westliche Judentum verstanden; S. 129: die Metzger Gemeinde sei mit der internen Anerkennung der Rechtsautonomie im Gegensatz zu den meisten deutschen Gemeinden »noch eine intakte und im Einhalten der Gebote fromme Gemeinde«, die »unversehrter als alle Gemeinden in Deutschland« gewesen sei; S. 156: »Gegenüber den Führern der Gemeinden, die sich sehr bemühten, das Recht auf autonome Rechtsprechung möglichst zu erhalten, ließen weite Kreise der jüdischen Öffentlichkeit große Treue zu den Resten jüdischer Autonomie nicht erkennen«; S. 163: »Es hatte noch keine Zeit gegeben, in der sich die ›Bewahrer der Thora‹ in einer so schlechten Situation befanden, wie in dieser [...] in Wirklichkeit war das Ansehen der Rabbiner nicht mehr groß. Zusätzlich zum allgemeinen Nachlassen der Wertschätzung und Kenntnis der Thora«; ebenso S. 196; S. 203: die Gemeindedisziplin sei in eine Krise geraten; S. 204: es sei »schwerlich anzunehmen, dass es in Israel jemals einen derartigen Streit gegeben hat«; S. 205; S. 207: die Gemeindevorsteher seien durch die Obrigkeiten zu amtlich bestellten Denunzianten gemacht worden; S. 242: »Es hat den Anschein, als ob es noch keine Phase in der Geschichte der Juden in Deutschland gegeben hatte, in der die ›Sittenwächter‹ so aktiv von dem Melamed eine sittliche und religiöse Erziehung forderten wie in dieser«; S. 248: »gab es die in der jüdischen Welt bekannte und berühmte jüdische Frömmigkeit in Deutschland nicht mehr«; S. 249: zur allgemeinen Akzeptanz der Trunkenheit.

grundlegenden Zugangs- und Sichtweisen haben sich jedoch letztlich nicht verändert.<sup>15</sup> Da Katz' und Schochats Studien als die bislang einzigen konzisen Arbeiten zur Bedeutung jüdischer Autonomie unsere Wahrnehmung des Themas weiterhin entscheidend beeinflussen, muss man sich deren grundlegende Zugangsweisen und spezifische Vorgaben vergegenwärtigen, bevor eine neue Positionsbestimmung vorgenommen werden kann.<sup>16</sup> Denn in dem Versuch, letztlich abgetrennte und in sich ruhende, selbständige Einheiten zu beschreiben, war ihre Analyse stets auf eindeutige Polarisierungen ausgerichtet. Ihr Werk und unsere Wahrnehmung sind daher grundlegend von den vermeintlich klar abgegrenzten Gegensätzen einer Innen- sowie einer Außenwelt gekennzeichnet beziehungsweise durch einen gleichfalls kontrastierenden Zugang, der entweder nur nach einer intakten jüdischen Sphäre oder nach deren Auflösung sucht.

Hier sollen die Strukturen und Wahrnehmungen jüdischer Autonomie erstmals für das westeuropäische Judentum kulturspezifisch präzise beschrieben werden. Zugleich wird eine prozessorientierte Zugangsweise entwickelt, anhand derer sich die vielschichtigen und komplexen interagierenden Wahrnehmungs- und Handlungsmuster sowie deren Prozesse und Dynamiken auch darstellen lassen. Die dabei vorgenommenen Analysen nähern sich zentralen Fragestellungen in einer diese argumentativ einkreisenden Bewegung, wobei Problemfelder und mögliche Erklärungsmodelle in dialektischer Weise aus unterschiedlichen Perspektiven auf ihre Tragfähigkeit und Aussagekraft hin überprüft werden. So ist es möglich, die schon in den Quellen vorgegebene Deutungsbreite unterschiedlicher Handlungsoptionen nicht lediglich zuzuordnen, beispielsweise als normkonform oder im Gegensatz als den kulturell vorgegebenen Rahmen durchbrechend verstehen zu müssen. Es gilt dagegen die historischen Daten innerhalb ihres Diskursfeldes zu verorten, wobei die Komplexität möglicher kultureller Äußerungen und Handlungen gewürdigt und nicht primär reduziert werden soll.

Diese grundlegend neue Zugangsweise bietet auf der konzeptionellen Ebene zudem weitere entscheidende Vorteile: So erfordert sie nicht, das jeweils Untersuchte auf die immer wieder zu findende, letztlich groteske Formel zu bringen, dass das Spezifische angeblich das Judentum ausmache, also jenes, was es von seinen Umwelten unterscheide. Anstelle einer derartigen Sichtweise, die Juden-

15 So bewegen sich auch aktuelle Beschreibungen etwa der Rabbinatsgerichtsbarkeit immer noch auf der Ebene der ehemals durchaus verdienstvollen, allerdings starren und vor allem fast ausschließlich auf Responen basierenden Darstellung nahezu überhistorischer Organisationsstrukturen, die ebenso wie Katz weite, kulturell sehr unterschiedliche Räume einbezogen; so etwa bei Simcha Assaf, *Bate Din veSidreham achare Chatimat haTalmud*, Jerusalem 1923.

16 Natürlich blieb die Erforschung der jüdischen Frühen Neuzeit keineswegs an diesem Punkt stehen, wie etwa die wegweisende wirtschaftshistorische Studie Jonathan I. Isaiahs mit dem Titel, *Israel, European Jewry in the Age of Mercantilism (1550-1750)*, London 1998<sup>3</sup>, (erstmalig 1985) belegt. Zu dem Thema jüdischer Autonomie gab es jedoch keinerlei vergleichbare Vorstöße.

tum als defizitär und stets als das Andere begreift, zielt der Blick hier auf eine Introspektive, nämlich auf die durch autopoietische Deutungsprozesse erzeugte Selbstwahrnehmung der jüdischen Bevölkerung. Anders als die in den beiden zitierten, aber auch in neueren Studien noch zu findende Vorsortierung der Texte als interne und externe im Sinne von aussagekräftigen und eher unbedeutenden Quellen heißt dies nicht, dass die nichtjüdische Seite oder gar die Berührungen mit jener außen vor bleiben: Nicht nur aus einem quellenökonomischen Zwang heraus, sondern auch aufgrund der analytischen Notwendigkeit, Positionen nur im gegenseitigen Abgleich wirklich erschließen zu können, sollen im Weiteren die jüdischen Bewertungen unterschiedlicher Fragestellungen auch im Vergleich von jüdischen und christlichen Sichtweisen und Standpunkten – die Konstrukte einer Innen- beziehungsweise Außenwelt lassen sich also schon als zeitgenössische Diskurse so leicht nicht abtun – untersucht werden.

Mancher mag im Rückblick auf dieses Buch für die meisten der beschriebenen Kontroversen, Positionen, Wahrnehmungen und Entwicklungen fragen, worin denn nun das Besondere, nämlich das eigentlich Jüdische liege? Denn für die ganz überwiegende Mehrzahl der untersuchten Aspekte finden sich nicht nur klare Überschneidungen, sondern auch gleiche Einschätzungen und sogar die selben Strukturen auf christlicher Seite wieder. Die Differenzen werden bei einem solchen Vergleich zunächst als minimal erscheinen. Dennoch muss man keineswegs auf die besondere ausgegrenzte und gefährdete Lebenssituation der Juden in der Frühen Neuzeit hinweisen oder die zweifellos existierenden Unterschiede durch religiöse Eigenheiten und die soziale wie rechtliche Sonderstellung begründen, um hier ein anderes Argument zu bieten, denn eine solche Frage wäre völlig falsch gestellt. Sie übersieht wie gesagt den semiotischen Charakter menschlicher Kulturen, die sich als autonome, selbstbestimmte Entitäten darstellen und daher aus einer Außenperspektive eigentlich nicht zu erkennen und letztlich nicht zu verstehen sind.

Dieses forschungsleitende Interesse, eine *jüdische Geschichte* zu schreiben, gleicht sicherlich dem der zuvor dekonstruierten Geschichtsbilder, ohne dass es jedoch durch die genannten nationalgeschichtlichen und essentialistischen Vorgaben eingeengt werden soll. Eine zentrale analytische Perspektive stellen dabei die genannten Bezüge zwischen jüdischer Gemeinschaft und christlicher Umwelt dar. Eine weitere grundlegende Perspektive des Buches ist durch den Vergleich von Norm und Praxis gegeben. Ausgehend von einer einführenden rechts-historischen Skizze zu den generellen Strukturen jüdischer Rechtsautonomie in der Frühen Neuzeit, die als Grundlage für die weiteren Fragenkomplexe dient, werden im Folgenden die diskursiven Spannungsfelder zentraler Problematiken auf ihre Dimension, Abgrenzung und Tragfähigkeit hin untersucht werden. Das Buch zerfällt dabei in zwei grobe Themenbereiche, die jedoch in vielfacher Weise miteinander verwoben sind und sich zum Teil auch überlagern: Dies ist zum einen der Komplex der jüdischen Rechtsautonomie, zum anderen sind es die Vorstellungen von Vergesellschaftung und sozialer Hierarchie sowie die dadurch gekennzeichneten Organisationsformen.

Im Hinblick auf den rechtlichen Komplex wird zunächst nach den Voraussetzungen, der Struktur, dem aktuellen Zustand sowie der Einschätzung einer eigenständigen jüdischen Gerichtsbarkeit im zeitgenössischen Diskurs zu fragen sein. Daran schließen sich Fragen nach den Triebkräften und nach den stabilisierenden Faktoren dieser Rechtssphäre an, gefolgt von solchen nach ihrer Bewertung und Stärkung innerhalb der jüdischen Gemeinden. Einige Punkte des anschließenden Kapitels, das sich primär mit Aspekten der Stabilisierung – der Sicherung eigener Handlungsoptionen auf rechtliche sowie subversive Weise bis hin zu ideologischen Überhöhungen normativer Modelle – befasst, verweisen bereits auf den nachfolgenden Teil, der sich den jüdischen Vorstellungen einer idealen Gemeinschaft, also der selbständigen und selbstbestimmten Organisation eines als autonom begriffenen sozialen Lebens, widmet. Neben der Bestimmung, was Gemeinschaft aus einer theologischen sowie einer sozial vermittelten Perspektive bedeuten konnte und in welchem Verhältnis das dabei hervortretende Konstrukt der Gemeinde als idealer Form der Vergesellschaftung zu anderen zentralen Begriffen von Zugehörigkeit beziehungsweise zu anderen Modellen gesellschaftlicher Hierarchisierung steht, wird hier abermals auf die Aufrechterhaltung des so geordneten Gemeinwesens von den religiösen Konzepten bis hin zu den zahllosen Instrumenten und Handlungsweisen zur Sicherung institutioneller wie persönlicher Macht eingegangen werden. Das Buch schließt mit einem Verweis auf ein weiteres, für die Frühe Neuzeit bislang weitgehend übersehenes Konzept jüdischer Selbstwahrnehmung, nämlich mit einer grundlegenden Charakteristik des Begriffs von Ehrbarkeit, der gemeinsam mit religiösen Entwürfen des *rechten Lebens* auf seine Funktion und Eigenschaften hin untersucht werden soll. Dies eröffnet in besonderer Weise einen Einblick in die kulturellen Deutungsmuster von Soziabilität und in die zeitgenössische Sicht des Menschen.

Gewiss werden damit nicht alle Begriffe und Strukturen des Verständnisses von jüdischer Autonomie erfasst; dennoch soll versucht werden, zumindest dessen zentrale Themen und Handlungsbereiche detailliert darzustellen. Jenseits all dieser systematischen Schritte wurden dem Text zudem zwei zentrale konzeptionelle Fragenkomplexe als rote Fäden unterlegt. Eine ganz entscheidende Frage ist sicherlich die nach der Eigenständigkeit und der besonderen Verfasstheit jüdischer kultureller Deutungsmodelle. Also nicht allein nach den Bezügen zwischen den Vorgaben und Sichtweisen der Außenwelt und jenen Wahrnehmungen, die sich innerhalb der jüdischen Gemeinschaft finden lassen, als vielmehr nach der Art, in der diese intern gesehen, erzeugt, vermittelt und gesichert wurden. Eine weitere betrifft das Verhältnis zwischen rabbinischer Theologie sowie gemeinschaftlicher Normsetzung auf der einen Seite und zeitgenössischem Handeln innerhalb der unterschiedlichen sozialen Gruppierungen jüdischer Gemeinden auf der anderen. Die meisten anderen Aspekte, die im Verlauf der Analysen angesprochen werden, stellen letztlich Unterpunkte dieser beiden übergreifenden Fragen nach der Eigenständigkeit und Integrität des kulturellen Systems sowie allgemeiner gefasst nach dem Verhältnis von Norm und Praxis dar.

Anders als hinsichtlich der systematischen Klärung der Bedeutung von *Recht* und *Gemeinschaft* geschieht Letzteres nicht in spezifischen, klar auf die zugrunde gelegten Fragestellungen hin zugeschnittenen Kapiteln. Dies ließe sich sowohl mit der letztlich nicht unproblematischen Quellensituation – mit einem insgesamt gesehen zunächst erheblichen Mangel an Informationen gegenüber der im spezifischen Einzelfall nahezu nicht zu beherrschenden Fülle an vorhandenen Archivalien – rechtfertigen als auch über die besondere Heterogenität jüdischer Lebensverhältnisse in den unterschiedlichen Territorien des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation. Sehr viel entscheidender scheint mir jedoch zu sein, dass sich derlei Fragestellungen nur über präzise mikrohistorische Analysen erschließen lassen. Zudem wird dies durch einen grundlegend veränderten Begriff von historischer Forschung bedingt, der – um es grob vereinfacht zu sagen – der sinnhaften historischen Erzählung nicht nur mehr vereinzelte Quellenbelege zu ihrer Legitimation einverleibt, sondern der diese als einen das Erkenntnisinteresse einkreisenden, manchmal mäandernden und vereinzelt sogar abbrechenden analytischen Prozess versteht, der den Leser sozusagen teilhaben lässt, indem diesem anstelle einer geschlossenen Geschichte ein nachvollziehbares, vielschichtiges und offenes Argument geboten wird. Um dieser Art der Erzählung die nötige Stabilität zu verleihen, werden dem Leser neben der systematischen Untergliederung in analytische Schritte gerade anhand der genannten grundlegenden Spannungsbögen von Innen- und Außenwelt beziehungsweise von Norm und Praxis zusätzliche Orientierungen geboten.

Die klare Präferenz für eine mikroanalytische Vorgehensweise bedingt weitere pragmatische sowie grundlegend methodische Entscheidungen. Durch die dabei notwendigerweise gesetzten Zeitschnitte mit ihren Binnenerzählungen, spezifischen Problematiken und wiederkehrenden Akteuren wird nicht nur die Nachvollziehbarkeit der Analysen erleichtert. Zugleich ermöglicht dies hinsichtlich der zeitlichen und sozialen Verortung präzise Aussagen, was in deutlichem Gegensatz zu dem gerade in der Jüdischen Geschichte noch häufig zu beobachtenden thematischen Zusammenziehen heterogener Einzeldaten steht. Zugleich werden auf diese Weise auch eher die Stärken und Schwächen der Analyse sowie der Aussagekraft der unterschiedlichen Textsorten, deren Sprödigkeit und möglicherweise auch ihr Schweigen erkennbar. Diese an paradigmatischen zeitlichen wie räumlichen Punktsetzungen orientierte Arbeitsweise beschränkt sich bewusst auf einige zentrale historische Debatten und Konflikte. Dies gerade auch zugunsten der Nachvollziehbarkeit der Analysen, wobei der Leser immer wieder mit bereits bekannten Situationen konfrontiert wird, um den Erkenntnisgewinn hier durchaus im Sinne historischen Erzählens über eine zunehmende Vertrautheit zu fördern. Wie zu sehen sein wird, wäre es an vielen Einzelpunkten ein Leichtes, zahllose Einzelbelege hinzuzuziehen, eine Versuchung, der hier bewusst zugunsten des fallspezifisch präzisen Komplexitätsgewinns widerstanden wurde. Damit eignet sich dieses Buch aber kaum als ein Nachschlagewerk, das für einzelne Aspekte jeweils spezifische, klar eingegrenzte und bezeichnete Antworten bietet. Es möchte dem Leser ganz im Gegenteil eine besondere, distan-



zierte und konzeptionell gebundene Vertrautheit mit den spezifischen Sichtweisen, Problematiken und Lösungsansätzen vermitteln, die für die jüdische Gesellschaft vom 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts kennzeichnend war.

Bevor wir uns der eigentlichen Problematik, den Vorstellungen und Charakteristika jüdischer Autonomie zuwenden, sei im Rückgriff auf einen bereits angesprochenen Punkt noch eines bemerkt: Wenn es primäres Ziel dieser Studie ist, einen Beitrag zum Verständnis jüdischer Kultur in den deutschen Staaten, Territorien und Herrschaften der Frühen Neuzeit zu bieten, bedeutet dies, dass der Focus vor allem auf jüdische Wahrnehmungen, Institutionen und Personen gerichtet sein wird. Demgegenüber bleibt die christliche Seite unterrepräsentiert. Zwar werden zahlreiche Anknüpfungspunkte für einen Vergleich zwischen christlicher und jüdischer Sphäre geboten; hinsichtlich spezifischer Aspekte wird ein solcher zuweilen sogar streckenweise verfolgt. Dennoch findet in dieser Hinsicht eine bewusste Komplexitätsreduktion statt, denn es ist aus der hier eingenommenen Perspektive nur an spezifischen Punkten entscheidend zu wissen, an exakt welches Gericht, welchen Richter, Amtmann oder Bürgermeister sich die Juden in einem Territorium wandten und wie sich dort die Machtverhältnisse, aktuellen Ämterbesetzungen oder gar die Titulaturen auf christlicher Seite gestalteten. Dementsprechend verschwimmt die christliche Sphäre, die ohnedies verzerrt fast ausschließlich als die jeweilige Herrschaft und kaum einmal als ein christlicher Nachbar in Erscheinung treten wird, im nachfolgenden Text weitgehend hinter Pauschalisierungen. Dies sei einer größeren Differenziertheit im Bezug auf die jüdische Seite geschuldet.<sup>17</sup> Hier soll keine *Minderheitengeschichte* geschrieben werden; dies weder in der Weise, dass die Minorität Mittel oder gar Maßstab zur Erkenntnis von Majoritätsgeschichte biete, noch in der binnenkulturellen Ausprägung, die die Geschichte der jüdischen Minderheit in jene weiter gefasste einzuschreiben versucht.<sup>18</sup> Zugunsten eines anderen Zugangs und zugunsten der vielen, für uns meist nur schemenhaft erkennbaren jüdischen Personen seien einmal deren Namen und Sichtweisen genannt, was ihnen im übertragenen Sinne vielleicht auch ein Stück einer zugegebenermaßen eigenartigen, weil geschichtswissenschaftlichen Erinnerung verleihen mag.

17 Ohne dass damit einer Polarisierung zweier klar getrennter Sphären das Wort geredet sei, ein Punkt, auf den noch zurückzukommen sein wird.

18 Wobei im Gegenzug zugegebenermaßen eine grundlegende Affinität zu dem vertrauten nationalgeschichtlichen Charakter jüdischer Geschichte, wie ihn die Fachtradition bereits vorgibt, auch hier nicht zu leugnen ist.







## II

### Autonom im Interpretationsraum

Wenden wir uns der eigentlichen Untersuchung zu, so sind zunächst nicht nur grundlegende Differenzierungen zu beachten, etwa zwischen der – häufig tatsächlich städtischen – als *Gemeinde* organisierten Siedlungsform und der im eigentlichen Sinne ländlichen, allenfalls lose über *Landjudenschaften* oder letztlich gar nicht intern organisierten Lebensweise. Der dadurch bedingten weitgehenden Zersplitterung sowohl der Privilegierung als auch der regional verschiedenen, im zeitlichen Prozess schwankenden und sich zum Teil in erheblichem Maß verändernden internen Normsetzung – von der Praxis einmal ganz abgesehen – ist schon aufgrund des geringen Forschungsaufkommens zum Landjudentum dieser Zeit eigentlich nicht beizukommen. Dies zumal wenn man auch über die regionale Situation hinausblicken und übergreifende Modelle entwickeln will. Hier soll zunächst der Versuch gemacht werden, sich dem Problem über einen breiten Vergleich grundlegender Rechtsprivilegien unterschiedlicher Territorien aus der primären Perspektive obrigkeitlicher Rechtsetzung zu nähern, um dadurch eine grobe Außengrenze jüdischer Rechtsautonomie zu beschreiben. Diese aufgrund der dazu herangezogenen Textsorten notwendigerweise schematische, sich in grundlegenden Entwicklungsverläufen darstellende Systematisierung gewinnt durch das Hinzunehmen einiger punktueller Diskussionen zur Rechtsautonomie auf obrigkeitlicher sowie jüdischer Seite jedoch bereits an Tiefe. Im Gegensatz zu den abstrakten Urkunden lassen Auseinandersetzungen zwischen jüdischen Gemeinden und der Obrigkeit eher erkennen, wie man die Privilegien in einer Gemeinde und außerhalb derselben bewertete und auf welche Weise der vorgegebene Rahmen in der Praxis in Frage gestellt beziehungsweise verteidigt wurde. Solche Konfliktsituationen zwangen beide Seiten dazu, die Rechtsinhalte klarer zu beschreiben, als dies in den Ordnungen der Fall war, denn man musste sich Klarheit über die eigene Einschätzung der Zuständigkeiten im Verhältnis zur Gegenseite verschaffen. Um präzisere Aussagen machen zu können, die über den statuarischen Charakter von Rechtstexten hinausreichen,

sollen bereits zu Beginn der Betrachtungen einige lokale Konflikte in die auf normativen Texten basierende Darstellung des durch christliche Obrigkeiten zugestandenen Rechtsraums einbezogen werden.<sup>1</sup> Zugleich werden grundlegende Charakteristika der zeitgenössischen Rechtssystematik sowie der sich überlagernden, aber auch differierenden Wahrnehmungsmuster legitimer Rechtszuständigkeiten angesprochen, die für die weiteren Analysen ganz entscheidend sind.

Dem schließt sich ein prozessanalytischer Teil an, der anhand mikrohistorischer Fallstudien im Abgleich mit der zunächst über normative Rechtstexte erstellten Entwicklungsgeschichte sowohl der Praxis als auch den vielfältigen obrigkeitlichen und internen Bewertungen jüdischer Rechtsautonomie nachspürt. Dabei bleibt die im eigentlichen Sinne ländliche Siedlungsform jenseits der für jüdische Gemeinden kennzeichnenden Organisationsstrukturen aus mehreren Gründen weitgehend unbeachtet: Zum einen fehlt das für diese Studie grundlegende Spannungsfeld von Norm und Praxis für diesen Bereich gerade aufgrund einer in der Regel geringen gesetzlichen und organisatorischen Ausgestaltung der Lebenswelt zwar nicht insgesamt, jedoch insbesondere mit Bezug auf den internen Bereich, da gerade für das Landjudentum kaum derlei parallele, diesen grundlegenden Bezug dokumentierende Datenbestände existieren. Selbst die Landjudenschaften waren meist kaum mehr als lockere Verwaltungsorgane, die vor allem der Umlage und dem Einzug gemeinsamer interner und externer Steuern dienten, und dies häufig ohne gleichzeitig angemessene Organisationsstrukturen auszubilden; dies zeigt sich etwa an den üblicherweise weiten Zeiträumen gemeinsamer Treffen in einem Abstand von drei bis fünf Jahren. Jenseits solcher Organisationsversuche bliebe man auf eine Vielzahl heterogener Einzeldaten angewiesen.

Zum anderen sind gerade im Hinblick auf das hier angestrebte Einbeziehen unterschiedlicher Textsorten die Quellen für die verstreut lebenden Familien weit schwerer zu erschließen, die Materialfülle im Vergleich zu den teilweise reichen archivalischen und literarischen Überlieferungen von Gemeinden im eigentlichen Sinn eher gering und deutlich dimensionsärmer, so dass sich eine Analyse, die auf Komplexität und Vielschichtigkeit abzielt und auf dem Vernetzen unterschiedlicher Perspektiven beruht, nur unter erheblichen Vorbehalten durchführen ließe. Um im Rahmen der Untersuchung dennoch eine gewisse, typische Verteilung herzustellen, wurde der Schwerpunkt der Mikroanalysen insbesondere auf die für das – vereinfacht gesagt – deutsche Judentum zentrale städtische Gemeinde Frankfurt am Main gelegt, der mit der weniger bekannten Gemeinde der markgräfllich badischen Residenzstadt Karlsruhe – zum Teil auch in Bezug zu der damit verbundenen Landjudenschaft vor allem Baden-Durlachs – als einer kleinstädtischen, eher dem ländlichen Raum und einer entsprechenden jüdischen Lebensweise verpflichteten Gemeinde ein Gegengewicht und eine Vergleichsmöglichkeit zur Seite gestellt werden soll. Beide Gemeinden bieten

1 Dieselbe Diagnose findet sich bei Rohrbacher, *Medinot Aschkenas*, 2003, S. 451-465; S. 452.

sich auch aus dem einfachen Grund an, dass die archivalische Überlieferung für beide ungewöhnlich gut ist. Diese aufgrund unterschiedlicher Textsorten bislang nie dokumentierte Fülle unterschiedlicher Vorgänge ermöglicht es, Positionen und die ihnen zugrunde liegenden Wahrnehmungsmuster vergleichend in ihrer Entwicklung zu untersuchen. Dabei lassen sich zumindest in Ansätzen sogar Differenzierungen etwa im Sinne sozialer Schichtungen, unterschiedlicher Positionen der gemeindeinternen Amtsträger sowie der *Gemeinde* als deren Gegenpol bis hin zu jeweils spezifischen Interessenlagen erschließen. Zusätzlich repräsentieren die beiden Gemeinden in ihren spezifischen Bezügen zur christlichen Obrigkeit zwei paradigmatisch unterschiedliche Fälle, wie noch zu sehen sein wird. Die den jeweiligen lokalen Gegebenheiten und dem situativen Handlungsspielraum der spezifischen Auseinandersetzungen verbundenen Analysen werden durch einzelne Quellenbestände sowie Texte ergänzt, wobei über deren charakteristische Diskurse parallel beziehungsweise quer dazu verlaufende Strukturen gezeichnet werden, die sich zu einer analytischen Metaebene vernetzen. Auf diese Weise werden trotz der mikrohistorischen Begrenzung auf lokale Ereignisse und das Verhalten in spezifischen Situationen vergleichende und übergreifende Perspektiven eröffnet.<sup>2</sup>

Obwohl diese Studie ihren Fokus dezidiert auf die interne Wahrnehmung und Gestaltung einer eigenen Sphäre ausrichtet und damit strukturell jene grundlegende Polarität von Innen- und Außenwelt schon durch ein geringeres Interesse an externen Entwicklungen und Sichtweisen fortschreibt, weisen die Analysen auf allen Ebenen auf zwei zunächst gegensätzlich erscheinende Aspekte hin. Dies ist die zeitgenössische interne Wahrnehmung von Eigenständigkeit, die letztlich eine Entsprechung in der externen Bewertung fand. Auch wenn im Hinblick auf die jüdische Gemeinschaft das für die gesamte frühneuzeitliche Gesellschaft ohnedies gültige ständisch-korporative Wahrnehmungsmuster getrennter Bereiche durch den Aspekt religiöser Andersartigkeit und durch die durchgängig antijüdische Bewertung jüdischer Religion verstärkt wurde, fand sie dennoch auch aus externer Perspektive durchaus ihren Platz in der Gesellschaft. Dabei verdeutlichen die Analysen an allen Punkten, dass interne Bewertungen und Strukturen nur innerhalb dieser gesellschaftlichen Begrifflichkeiten verstanden werden können. Diese Perspektive gewinnt an Bedeutung, wenn man berücksichtigt, dass interne Wahrnehmungsmuster immer in Auseinander-

2 Die ursprünglichen Differenzen zwischen Makro- und Mikrogeschichte, deren weitgehend konstruierter Charakter eigentlich schon früh sichtbar gewesen war, lösen sich letztlich auf, wenn man sich einer erkenntnistheoretischen kulturwissenschaftlichen Perspektive anvertraut; so bereits in Ansätzen bei Christian Meier, Notizen zum Verhältnis von Makro- und Mikrogeschichte, in: Winfried Schulze/Karl Acham (Hg.), Teil und Ganzes. Zum Verhältnis von Einzel- und Gesamtanalyse in Geschichts- und Sozialwissenschaften, München 1990 (Beiträge zur Historik; 6), S. 111-140. Hierzu ausführlich Andreas Gotzmann, Einheit und Eigenheit. Modernisierungsdiskurse des deutschen Judentums der Emanzipationszeit, Leiden 2002 (Studies in European Judaism; 2), S. 1-27.

setzung mit Strukturen definiert wurden, die man als externe, eigentlich losgelöste Faktoren betrachtete. Dieser Aspekt wird in den vorgelegten Analysen dadurch verstärkt, dass gerade der für diesen Forschungsbereich völlig neue, mikrohistorisch und diskursanalytisch arbeitende, aber stets auf unterschiedlichen Ebenen dialektisch argumentierende Zugang sich notwendigerweise vor allem auf Quellen externer Provenienz konzentrieren muss, da uns ein ähnlich vielschichtiges Material innerjüdischer Provenienz nicht in vergleichbarem Maß überliefert ist. Dennoch machen die hier vorgestellten, auch intern verhandelten Angelegenheiten sichtbar, wie bedeutend und durchgängig die grundlegende Ambivalenz zwischen klarer Trennung sowie intensivem Austausch und Aushandeln ist. Die Darstellung innerjüdischer Rechtsautonomie bezieht notwendigerweise in ganz erheblichem Maß nichtjüdische Bewertungen und Entwicklungen mit ein, da diese nur über ein dialektisches Gegenüberstellen, letztlich sogar erst jenseits der gegensätzlichen Positionen im Prozess des Aushandelns erkennbar wird. Dennoch bleibt der Blick weiterhin primär auf die geschichtliche Konstruktion einer jüdischen Gesellschaft und der für sie kennzeichnenden Mentalitäten ausgerichtet. Dies geschieht allerdings, ohne damit wie die bislang vorherrschenden nationalgeschichtlich und ethnisch denkenden Geschichtswürfe stabile Paradigmen vorauszusetzen beziehungsweise stabilisieren zu wollen. Ziel ist es im Gegenteil neue analytische Zugangsweisen zu komplexen gesellschaftlichen Verhandlungsprozessen zu erschließen, die sowohl eine Bewertung spezifischer Handlungs- und Wahrnehmungsmuster ermöglichen als auch eine generelle Einschätzung des Verhältnisses von religiöser und sozialer Normsetzung gegenüber einem in der Praxis dokumentierten Selbstverständnis.

Abgesehen von der nachfolgenden rechtshistorischen Skizze zur Privilegierung, bei der notgedrungen die regionale und fallspezifische Auslegung solcher Normen weitgehend außen vor bleiben muss, arbeiten alle Analysen nicht nur über die Differenzierung einer Innen- beziehungsweise einer Außenwelt, etwa der externen Rechtsetzung im Bezug auf die interne Normgebung oder auf die interne Umsetzung externer Vorgaben. Dies würde wie gesagt den Dynamiken und Interdependenzen der gegenseitigen Beziehungen sicherlich nicht gerecht werden, wiewohl damit dennoch notgedrungen ein zeitgenössisches, für die Quellen ganz typisches Deutungsmodell zumindest ansatzweise fortgeschrieben wird. Um die sich daraus ergebenden Zwänge zu verdeutlichen, wird immer wieder zwischen Innen- und Außenperspektive gewechselt werden, zumal beide im Gegensatz zu ihren primären Intentionen häufig auf die engen Vernetzungen und gegenseitigen Abhängigkeiten der beiden Sphären, der christlichen Umwelt und der jüdischen Gemeinschaft, verweisen. Dennoch kann auf diese Differenzierung letztlich nicht verzichtet werden, da nur das dialektische Ausdiskutieren der von den Quellen vorgegebenen Positionen und der sich darin widerspiegelnden zeitgenössischen Wahrnehmungsmuster eine Klärung der entscheidenden Prozesse der Bestimmung und des Behauptens jüdischer Eigenständigkeit sowie der grundlegenden Strukturen jüdischen Selbstverständnisses ermöglicht. Die

Analyse bleibt damit auf ganz entscheidende Weise dem durch die Quellen angeregten Diskursrahmen verbunden, um von diesem im Sinne einer Archäologie kultureller Codes jedoch abermals zu abstrahieren.

Das zweite analytische Spannungsfeld wird wie gesagt durch das Verhältnis zwischen Norm und Praxis gebildet. Erst im Abwägen dieses grundlegenden Verhältnisses, im Nachvollziehen der Bezüge zwischen Normgebung und alltäglicher Praxis, also der Durchsetzung und Sicherung, womöglich bis hin zu einer Anerkennung oder sogar Verinnerlichung der Norm, im Gegenzug aber auch der Distanzierung persönlicher und gemeinschaftlicher Handlungsoptionen von normativen Vorgaben bis hin zu einer weitgehenden Differenz zwischen Handeln und gedachter Norm lässt sich das besondere Verständnis von Rechtsetzung und Rechtswürdigung, zwischen idealem Anspruch und einer davon losgelösten, möglicherweise divergierenden Sichtweise erschließen. Dies ist im Bezug auf das frühneuzeitliche Judentum ganz entscheidend, da sich dieses als Rechtsreligion begriff, damit einen besonderen, transzendental versicherten Bezug zum Recht beanspruchte und normgerechtes Handeln in den Mittelpunkt der religiösen Lehre stellte. Sowohl im Hinblick auf dieses ideale theologische Konzept eines über die rechtliche Norm gesicherten religiösen wie sozialen Lebens als auch im Hinblick auf die Integrität der kulturellen Selbstbestimmtheit des deutschen Judentums beschreibt der Umgang mit dem Recht die Grenzlinie, die das Selbstverständnis im Bezug auf die eigene kulturelle Tradition ebenso wie auf die christliche Umwelt charakterisiert. Denn diese vertrat gegenüber dieser kleinen religiös-ethnischen Minderheit auch mit Bezug auf das Recht einen entscheidenden Dominanzanspruch, der aufgrund der zentralen religionsrechtlichen Tradition im Judentum an zahlreichen Punkten mehr als nur ein Zurückdrängen jüdischer Positionen bedeutete, da die Einschränkung rechtlicher Eigenständigkeit direkt den Kern zumindest des theologischen Selbstverständnisses bedrohte.

Die Frage nach der innerjüdischen Autonomie weist in zwei unterschiedliche Richtungen: Zum einen in Richtung der Ausgestaltung, der Normsetzung und Rechtsübung in den Gemeinden beziehungsweise über diese hinaus, zum anderen im Anschluss an die externe Gewährung eines Entscheidungsfreiraums, also auf Fragen der Rechtskonkurrenz, der Überschreitung beziehungsweise des internen Nachvollziehens des von außen vorgegebenen Rechtsraums hin. Dass diese Annäherung an den Gegenstand eine in hohem Maß schematische darstellt, die abermals den vielen Überlagerungen und teilweisen Verschmelzungen beider hier kontrastierter Sphären nur im Ansatz gerecht werden kann, wurde bereits angesprochen. Die im Anschluss an die systematische Annäherung über Rechtstexte folgenden Einzelanalysen zentraler Debatten und spezifischer Aspekte der rechtlichen Autonomie vermögen diese Dimensionen jedoch wieder einzufangen. In gleicher Weise wird durch das paradigmatische Hinzuziehen interner Verordnungen für die folgende Skizze der externen Rechtsentwicklung in unterschiedlichen Territorien bereits eine Verbindung hin zur internen Ausgestaltung des damit gewährten Rechtsraums geschaffen. Denn der mögliche Einwand, dass die externe Privilegierung den internen autonomen Raum in sei-

ner eigenen Normsetzung und noch mehr in seiner Rechtspraxis nicht erkennen lasse, greift – wie noch zu sehen sein wird – in mancher Hinsicht durchaus: Dieser Abschnitt bezieht allerdings bewusst die Position einer Außenperspektive und will lediglich einen allgemeinen Orientierungsrahmen bieten.

Zuvor jedoch einige klärende Worte zu den Quellen, die hierzu herangezogen werden können: Zur Konstruktion einer Innenperspektive wurden in der älteren Literatur insbesondere rabbinische Rechtsresponsen ausgewertet. Ohne die zugegebenermaßen bislang wenig befriedigende Diskussion um die historische Analyse dieser Textsorte erneut aufrollen zu wollen, lässt sich diese im Hinblick auf das hier angemeldete Forschungsinteresse nur unter erheblichen Vorbehalten nutzbar machen. Dies insbesondere aufgrund ihres generellen Charakters einer eng mit dem Renommee des jeweiligen Autors verbundenen gelehrten Rechtsliteratur, die zeitgenössische rechtlich-religiöse intellektuelle Debatten bediente.<sup>3</sup> Wiewohl rabbinische Rechtsgutachten – hebräisch *Sheelot uTschuwot*, ›Fragen und Antworten‹ genannt – anders als die ebenfalls breite Literatur der ›Rechtskommentare‹, der *Chiduschim*, einige spezifische Details der ursprünglichen Fälle noch enthalten, erweist sich seit dem Mittelalter der Aspekt des gelehrten Diskurses gegenüber der Darstellung der Spezifika des Prozesses durchgängig als vorherrschend. Schon aus diesen Gründen kann die rabbinische Rechtsliteratur für eine auch nur ansatzweise auf spezifische Regionen und die Frage der jeweiligen Rechtsautonomie zugeschnittene Analyse ebenso wenig wie für eine quantitative Erhebung der Rechtsübung genutzt werden. Selbst wenn man all diese prinzipiellen Vorbehalte in den Wind schlägt, vermögen die Responsen selten mehr als eine punktuelle Einschätzung des jeweiligen Autors zu vermitteln, die weitgehend aus ihrem übergreifenden historischen Zusammenhang herausgelöst bleibt.<sup>4</sup>

Zugleich verstellen im Hinblick auf unsere Fragestellung meist zwei weitere Aspekte den Zugang. So wurden in den Gutachten, insbesondere wenn es zu einer Drucklegung kam, Orte und Personen, meist auch entscheidende Details wie die Klageinhalte, manchmal sogar der eigentliche Anlass zur Klage aus Gründen der Anonymisierung, der Übertragung auf eine juristische Begriffsebene und zugleich auch der Verallgemeinerung der Rechtsdiskussion verdeckt beziehungsweise stark schematisiert. Das eigentliche Interesse sowohl der Autoren als auch ihrer klar begrenzten Leserschaft war der gemeinsame religiöse, intellektu-

3 Eric Jitzchak Zimmer, *Gahaltan schel Chachamim. Perakim beToldot haRabanut beGermania baMea 15.-17.*, Beer Sheva 1999; wobei die von der zeitgenössischen Einschätzung zum Teil abgelöste Bewertung der Qualität von gelehrten Texten in einem vermeintlich zeitlosen Verweissystem rabbinischer Gelehrsamkeit und Kenntnisse nicht unproblematisch ist.

4 *Germania Judaica III*, 3. Teilbd., S. 2116; verweist auf R. Israel Isserleins ›*Trumat haDeshen*‹, in dem Gutachten eindeutig für die Veröffentlichung gekürzt, Realbezüge sowie Orts- und Personennamen zugleich getilgt wurden. Haim Soloveitchik, *Can Halkhic Texts Talk History?*, in: *AJS Review* 3 (1978), S. 153-196; ders., *Sheelot uTschuwot keMakor Histori*, Jerusalem 1990.

elle Diskurs, der zugleich prestigeträchtig auf den Interpreten zurückwirken sollte. Dadurch wurden viele der für eine perspektivenreiche Auswertung unverzichtbaren Spezifika bewusst fortgelassen beziehungsweise entsprechend zugeschnitten, so dass die Analyse erneut auf das Referieren und Zusammenziehen recht willkürlicher Fallbeispiele beschränkt wäre, die losgelöst von ihrem spezifischen historischen und kulturellen Hintergrund ihre Aussagekraft weitgehend einbüßen würden – wie dies für die bisherige Zugangsweise charakteristisch war.<sup>5</sup> Anstelle der sonst üblichen Aneinanderreihung letztlich unzusammenhängender, meist überaus knapper Einzeldaten werden hier nur solche Gutachten hinzugezogen, die in einem nachweislichen, direkten Zusammenhang mit den Vorgängen in den jeweiligen Gemeinden stehen und zum Beispiel durch andere Quellen zusätzlich an Substanz erhalten.

Zugleich hemmt die für die Halacha typische Vorgehensweise interpretativer Rechtsauslegung, die in starkem Maß mit Analogien aus ganz anderen Rechtsbereichen und Zusammenhängen arbeitet, die Aussagekraft der Gutachten für die sozialen und kulturellen Verhandlungsprozesse. In der Rechtsdiskussion verschwindet häufig der eigentliche Rechtsfall und ist meist nicht nur in seinem spezifischen Verlauf, sondern sogar hinsichtlich grundlegender Charakteristika kaum mehr zu erkennen. Bereits die typische, den Gutachten vorangestellte knappe Skizzierung der Angelegenheit reduziert diese auf das zu diskutierende Rechtsproblem, da die logische Anschlussfähigkeit an halachische Wahrnehmungskonzepte, deren Rechtssystematik und an analoge Fälle intendiert wurde. Insbesondere in der veröffentlichten Form waren die Autoren zudem eher an der Darstellung einer über den spezifischen Fall hinausreichenden, abstrakten Rechtslogik interessiert, um den Rechtsentscheid auch für weitergehende Rechtsdeduktionen anschlussfähig zu machen. Selbst in den wenigen Fällen, in denen ein rabbinisches Responsum vergleichbar der Aktenführung auf christlicher Seite sogar Stellungnahmen der Klageparteien berücksichtigte und damit jene für die hier zu Grunde gelegte Analytik unverzichtbare Mehrschichtigkeit unterschiedlicher Perspektiven anbieten würde, bleiben diese in der Regel schematisch und damit wenig ergiebig.<sup>6</sup>

- 5 Erste Klärungsversuche der Hauptlinien einer Historiographiegeschichte des deutschen Judentums bei David Sorkin, *Emancipation and Assimilation. Two Concepts and their Application to German-Jewish History*, in: LBI YB 35 (1990), S. 17-33. Zum Gegensatz eines nationalzionistischen und eines liberalen Entwurfs der Geschichtsschreibung: Evyatar Friesel, *The German-Jewish Encounter as a Historical Problem. A Reconsideration*, in: LBI YB 41 (1996), S. 263-275; bzw. Christhard Hoffmann, *The German-Jewish Encounter and German Historical Culture*, in: ebd., S. 277-290. Besonders interessant scheint mir Volkovs Deutung zu sein: Shulamit Volkov, *Reflections on German-Jewish Historiography. A Dead End or a New Beginning*, in: ebd., S. 309-320.
- 6 Dr. Carsten Wilke wies hier zu Recht auf ein jedoch vereinzelt Responsum in R. Meschulam Salman Kohn (Fürth), *Bigde Kehuna*, Fürth 1807, Bl. 34a hin, das zur Ausnahme auch Zeugenaussagen verzeichnet.



Die Erklärung für das letztgenannte Phänomen findet sich auch in einer spezifisch jüdischen Auffassung von Rechtsprechung, der wir noch häufiger begegnen werden. Diese betrachtete Rechtsentscheide als letztes Mittel eines bereits entgleiten sozialen Konflikts, dem nur noch mit der Schärfe rechtlicher Urteilsfindung Einhalt geboten werden konnte. Dementgegen präferierte man das Schlichtungsverfahren als eine Möglichkeit, Streitigkeiten im gemeinsamen Einvernehmen beider Klageparteien beizulegen, denn aus dieser Perspektive ließ sich ein friedliches Zusammenleben nur auf diese Weise sichern. Trotz der so grundlegend auf Rechtlichkeit hin ausgerichteten jüdischen Kultur galt es damit als weit wünschenswerter, dass sich beide Seiten verglichen und ohne direkten Bezug, vielleicht sogar im Gegensatz zur Rechtsprechung befriedigt wurden, auch wenn dabei das als ideal begriffene Rechtssystem – die Vorstellung des *rechten Lebens* als eine über theonomes Recht göttlich geordnete Lebensführung – zurückstehen musste. Denn ein Rechtsentscheid setzte den Auseinandersetzungen in der Regel zugunsten einer Seite ein Ende und konnte dadurch nicht garantieren, dass entstandene Verstimmungen und Anfeindungen dauerhaft beseitigt würden.

Dementsprechend war man auch nicht an einer Nachvollziehbarkeit des Verfahrens etwa anhand von Akten interessiert, sondern an einer zügigen und endgültigen Beilegung der Gegensätze. Innerjüdische Archivalien, die das Fallaufkommen an rabbinischen Gerichten nachvollziehbar machen, sind schon aus dem Grund selten, da sie für ein Rechtsverständnis, das die Konflikte für immer aus der Welt schaffen wollte, untypisch sind. Die wenigen noch erhaltenen Bestände verdanken wir vermutlich weniger innerjüdischen Interessen als der externen Kontrolle anteilig abzuführender Strafgeelder und Gerichtskosten, sowie dem allgemeinen, für die christliche Herrschaft bezeichnenden Misstrauen gegenüber einer jüdischen Rechtsprechung überhaupt. Die Protokolle der Rabbinatsgerichte in Hamburg-Altona-Wandsbek, Frankfurt am Main sowie Würzburg-Heidingsfeld stellen bislang die einzigen bekannten, nur zum Teil umfänglichen Bestände deutscher Gemeinden dar, die einer an externen Verwaltungsformen orientierten Vorstellung von Prozessführung und -dokumentation ansatzweise entgegenkommen – für das Elsass und für Lothringen existieren weitere Bestände.<sup>7</sup> Die Bearbeitung solcher in aufwendiger Arbeit erst noch zu

7 Die erhaltenen Rabbinatsakten von Frankfurt am Main und Heidingsfeld/Würzburg decken jeweils nur einige Jahrzehnte ab. Die einzigen über längere Zeiträume geführten Verzeichnisse sind in den Altonaer Rabbinatsakten (sog. Dajanimsbücher) erhalten. Im Wesentlichen handelt es sich dabei um Verzeichnisse der geladenen Personen, wobei der Streitwert und vermutlich auch die Strafsumme, aber eben nicht die Verhandlung selbst festgehalten wurden. Nur eine geringere Anzahl der Fälle geben mehr Informationen. Erst im 19. Jahrhundert entwickelte sich ansatzweise eine Protokollführung im eigentlichen Sinn. Verhandlungsprotokolle sind der rabbinischen Rechtsprechung fremd; diese Listen dienten wohl vor allem zur Abrechnung von Gerichtssporteln und Strafgeeldern mit der Obrigkeit. Die Auswertung der Akten etwa im Hinblick auf den Stellenwert und die Gliederung der internen Gerichtsbarkeit dürfte problematisch sein. Die Ori-

erschließender Archivalien ist derzeit in zwei Projekten geplant, steht aber noch ganz am Anfang. Dabei wird unter anderem erstmals auch eine ansatzweise statistische Erfassung der Tätigkeit rabbinischer Gerichte im 17. und 18. Jahrhundert anzustreben sein, was für die hier analysierten grundlegenden Strukturen und Mentalitäten ein entscheidendes Korrektiv bieten könnte.

Trotz solcher Defizite, die hier zumindest für Frankfurt am Main weitgehend aufgearbeitet werden, lassen sich Struktur und Wahrnehmungsmuster der jüdischen Rechtsautonomie aber durchaus bestimmen, zumal sich diese Aspekte selbst aus interner Perspektive keineswegs in der Frage rabbinischer Rechtsprechung erschöpften, dies schon, da man den größten Teil interner Rechtsstreitigkeiten durch Schlichtungsgremien beilegte, die in der Regel mit den Vorstehern der Gemeinden besetzt waren. Darüber hinaus belegen die stetigen grundlegenden Auseinandersetzungen um zentrale Fragen der rechtlichen Autonomie die sich verändernde Positionsbestimmung seitens der jüdischen Gemeinden gegenüber den Vorstellungen und Ansprüchen der christlichen Obrigkeit; Aspekte, die einer statistischen sowie einer eindimensionalen Zugangsweise verschlossen blieben.

nale liegen in den Central Archives for the History of the Jewish People in Jerusalem; das Staatsarchiv Hamburg besitzt diese auf Mikrofilm, ebd. Filmarchiv 74I-4, Sa 904, Akten betr. die jüdische Gerichtsbarkeit; Sa 931, Dajanimsbücher etc. Rabbinische Responses stellen im Hinblick auf das hier angemeldete Interesse eine sehr problematische Quelle dar, die im besten Fall schlaglichtartig Einblicke in die interne Rechtsentwicklung vermitteln, aber keinesfalls eine Grundlage zur Einschätzung der Rechtsautonomie bieten können.

## Grundlegende Strukturen jüdischer Rechtsprivilegierung

Die Frage, welche Gerichtsbefugnisse die jüdischen Gemeinden im 18. Jahrhundert in den deutschen Staaten besaßen und wie sie diese ausübten, beginnt mit derjenigen nach der generellen Entwicklung der Rechtsautonomie im Spannungsfeld von externer Rechtsgewährung und interner Rechtsübung.<sup>1</sup> Vorab einige Anmerkungen zur Klärung grundlegender Begrifflichkeiten und Rechtsinhalte, die im Weiteren von Bedeutung sind: Der Rechtsraum, in dem Juden in der Frühen Neuzeit lebten, ist aus heutiger Perspektive ungeheuer vielschichtig. Sogar im Vergleich mit der rechtlichen gesellschaftlichen Einbettung nichtjüdischer Zeitgenossen wird man davon ausgehen müssen, dass Juden neben den unterschiedlichen Rechtssphären korporativer sowie kirchlicher und landesherrschaftlicher bis hin zur Reichsebene gestaffelter, sich überlagernder, abgrenzender, aber auch widersprechender Rechtssysteme zusätzlich mit zwei besonderen Bereichen in Berührung kamen, die ihrerseits abermals mehrere Ebenen aufweisen konnten. Diese beiden Bereiche werden auch in den Quellen üblicherweise unterschieden, nämlich – wie schon gesagt – in eine externe Sphäre, die den jüdischen Gemeinden in einer Verknüpfung der drei Konzepte von *Judenschutz*, der *Kollegialtheorie* beziehungsweise staatskirchenrechtlicher Bestimmungen des Verhältnisses der Landesherrschaft zu einer *fremden Religion* sowie *korporativgenossenschaftlicher Selbstverwaltung* einen gewissen Organisations- und Entscheidungsfreiraum zugestand. Und dann jenen Innenraum, der aus interner Perspektive durch das jüdische Religionsrecht – die *Halacha* – sowie durch innergemeindliche, meist regional spezifische Verordnungen – so genannte *Takkanot* – bestimmt wurde, die ihre Legitimation nicht wie sonst im jüdischen Recht üblich über eine Herleitung aus den religiösen Rechtsquellen erhielten, sondern aus der gemeinsamen Vereinbarung und dem etablierten Brauch.<sup>2</sup> Auf der organisatorischen Ebene kam es darüber hinaus – hierzu liegen bislang keinerlei Studien, allenfalls unsystematische Hinweise vor – auch intern zu einer gewissen Staffellung vergleichsweise getrennter Rechtszuständigkeiten, auf der Ebene rab-

- 1 Andreas Gotzmann, *Jüdisches Recht im kulturellen Prozess. Die Wahrnehmung der Halacha im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, Tübingen 1997 (Schriftenreihe wiss. Abhandlungen des Leo Baeck Instituts; 55), S. 80f. Die Feinstrukturen der steten Positionsbestimmungen von christlicher Seite gegenüber einer jüdischen Rechtsprechung lassen sich nur in der Mikroanalyse eruieren, wie dies im Folgenden für Karlsruhe in Baden und Frankfurt am Main geleistet wird. Generell kann man jedoch sagen, dass es insbesondere im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts zunehmend zu Eingriffen des Staats in die gewährten Rechtsprivilegien kam, die eine Eingliederung der jüdischen Einwohner in das entstehende allgemeine Rechtssystem bereits ankündigten. Es handelt sich hierbei aber weitgehend um Einzelfälle, an denen die Behörden das sich wandelnde Rechtsverständnis mit einer Ausweitung des staatlichen Einflusses andachten und die Tragfähigkeit neuer Lösungen erprobten. Ebd., S. 70-86.
- 2 Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 101-102; womit sie eine durchaus schwierige Position innerhalb eines systematischen Konzepts 'jüdischen Rechts' einnehmen.

binischer Rechtsprechung etwa zwischen eigentlichem Gemeinderabbinat und Bruderschaftsrabbinern oder zwischen verschiedenen Rabbinatsgerichten beziehungsweise zwischen einer Laiengerichtbarkeit etwa durch die Vorsteher der Gemeinden und dem eigentlichen rabbinischen Gerichtshof. All diese Aspekte erschienen der Landesherrschaft in einer Phase territorialer Abgrenzungsversuche und zumindest in den Territorialstaaten eines Zusammenbindens der unterschiedlichen Rechtsbereiche zu einem allgemeinen Recht, das damit zunehmend auch die ständischen Differenzen unterwanderte und in einen allgemeinen Untertanenstatus umzuformen versuchte, zunehmend als problematisch.

Zugleich hatte dieser eigentlich auf eine Gemeinde, eine Landjudenschaft beziehungsweise die Gesamtheit der jüdischen Einwohner eines Territoriums oder einer Herrschaft begrenzte Rechtsraum als einer für die einzige nichtchristliche Bevölkerung spezifischen Rechtssphäre stets auch einen transterritorialen Aspekt. Selbstverständlich gingen Juden und auch Christen davon aus, dass zumindest die Regelung religiöser Angelegenheiten an einem überregionalen, gemeinsamen Normenkonstrukt ausgerichtet sei, nämlich dem jüdischen Religionsrecht beziehungsweise was sich die christliche Seite jeweils darunter vorstellte, häufig dem Konstrukt der *mosaischen Gesetze*. Da die interne Zuständigkeit allerdings nicht allein auf religiöse Fragen beschränkt blieb, wie im Weiteren noch zu zeigen sein wird, bedingte dies einen weitgespannten jüdischen Rechtsraum auf Reichsebene, vereinzelt wohl auch darüber hinaus, der zum Teil für die Außenwelt kaum sichtbar, für die jüdische Gemeinschaft aber selbstverständlich war. Und dort, wo er sichtbar wurde, akzeptierte man dies üblicherweise, zumindest was die religiösen Aspekte anging, auch auf christlicher Seite fraglos. In diesen vielschichtigen Rechtsräumen bewegten sich Juden vermutlich schon aufgrund ihrer maßgeblichen Tätigkeit als Kaufleute oder Händler und dem damit verbundenen, stetigen Überschreiten zahlreicher rechtswirksamer Grenzen mit größerer Selbstverständlichkeit, als dies beispielsweise für Bauern typisch war. Da sie sich ihr Recht gerade im Bereich der risikobehafteten Vergabe von (Klein-)Krediten zudem häufig holen mussten, war ihnen der Gang vor Gerichte vertraut und damit eine eingehende Kenntnis der für den spezifischen Fall jeweils zuständigen beziehungsweise der aus ihrer Sicht günstigsten Rechtsforen gerade bei Klagen gegen christliche Vertragspartner.<sup>3</sup>

Wiewohl uns viele dieser Aspekte im Hinblick auf die Bewahrung des Rechtsraums, in dem Juden unter sich lebten, nicht direkt interessieren werden, ist es notwendig, sich diese Vielschichtigkeit und die vergleichsweise große Vertrautheit mit derlei rechtlichen Vorgängen im Folgenden vor Augen zu halten, eine Vertrautheit, die mit der Ausdehnung und dem Rang der Handelstätigkeiten einer Person zunahm. Im Zentrum steht hier aber nicht die Frage der Nutzung

3 Karl Ernst Demandt, *Bevölkerungs- und Sozialgeschichte der jüdischen Gemeinde Niedenstein (1653-1866)*. Ein Beitrag zur Geschichte des Judentums in Kurhessen. Darstellung und Dokumente, Wiesbaden 1980 (Schriften der Kommission für die Geschichte der Juden in Hessen; 5).

obrigkeitlicher Gerichte durch Juden *per se*, sondern die nach der Konstitution und der Qualität eines *eigenen* Innenraums, also nach der rechtlichen Autonomie jüdischen Lebens. Dies beinhaltet zweifellos aber auch die Aspekte der Abhängigkeit von sowie der Differenz zu dem von außen gesetzten Rechtsrahmen. Schon die in der Regel von beiden Seiten vorgetragene Wahrnehmung aneinander angrenzender und möglichst nicht in Konkurrenz stehender Strukturen erhält einen ganz anderen Charakter, wenn man sich verdeutlicht, dass die im Rahmen des so genannten *Judenschutzes* geschehenen Rechtsgewährungen von außen als eine Voraussetzung für die Mehrzahl interner Zuständigkeiten angesehen werden muss, was sich aus interner Sicht nicht unbedingt so darstellte. Zumindest auf der Ebene kultureller und religiöser Identifikationsmuster war hierbei eine ganz andere Perspektive, nämlich die eines eigenständigen Rechtsraums, vorherrschend, der sich allenfalls, aber durchaus nicht immer und auch nicht ohne Gegenwehr, den externen Eingrenzungen anpasste.

Zunächst jedoch zu einigen zentralen Wahrnehmungskonzepten, die für die nichtjüdische Sichtweise insbesondere der Obrigkeit und der herrschaftlichen Verwaltung in der Frühen Neuzeit charakteristisch waren: Anders als im Hinblick auf das Rechtskonstrukt des *Judenschutzes* und hinsichtlich der territorialen Entwicklungen der Privilegierungen jüdischer Personen und Gemeinden liegen im Bezug auf staatsrechtliche Konzepte zur rechtlichen Position der Juden in der frühneuzeitlichen Gesellschaft bislang erstaunlicherweise keine spezifischen Studien vor. Daher gilt es vorab zwei grundlegende juristische Konzepte der christlichen Seite zu benennen, die deren Einschätzung der Stellung von Judenschaften innerhalb der christlichen Gesellschaft insbesondere in ihrer rechtlichen Stellung zur Obrigkeit durchgängig beeinflussten.<sup>4</sup> Zunächst ist dies die sich in der Aufklärung weitgehend durchsetzende *Kollegialtheorie*, die in der Frühen Neuzeit grundlegend für die abstrakte juristische Bewertung des Verhältnisses war. Wiewohl diese aus staatskirchenrechtlicher Sicht primär das Verhältnis zwischen christlicher Herrschaft und christlichen Untertanen im Bezug auf deren konfessionelle Orientierung regelte und dabei vorgab, dass der Landesherr nach der Reformation seine Macht sozusagen oberhalb der unterschiedlichen religiösen Gruppierungen ausübe und sich demgemäß zunächst auf die äußeren im Sinne der nicht kirchenrechtlich geregelten Angelegenheiten beschränke, konnte dieses Konzept auch auf die jüdischen Gemeinschaften übertragen werden. Die Möglichkeit eines Zugriffs auf das religiöse Recht, die *iura circa sacra*, hatte ein Landesherr nur dann, wenn er der entsprechenden Religion selbst angehörte. War dies nicht der Fall, so regelte die jeweilige Gruppe ihre Angelegenheiten nach Maßgabe der eigenen religionsrechtlichen Grundlagen insbesondere in Fragen des Kultus selbständig.<sup>5</sup> Über dieses Konstrukt ließ sich ohne weiteres

4 Guido Kisch, Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters, in: ders., *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, Sigmaringen 1978.

5 Klaus Schlaich, *Kollegialtheorie. Kirche, Recht und Staat in der Aufklärung*, München 1969 (*Jus Ecclesiasticum*; 8).

auch eine gewisse Eigenständigkeit der einzigen nichtchristlichen Glaubensgruppe im westlichen Europa begründen, insbesondere soweit dies die im engeren Sinne religiösen Angelegenheiten des *Ceremoniellen* betraf. Denn diese religiöse Selbstbestimmung stellte zudem einen grundlegenden, gefestigten Bestandteil des rechtlichen Konzepts des *Judenschutzes* dar, was einem möglichen Entscheidungsfreiraum zusätzlichen Halt verlieh.

Eine weitere Grundlage der Kollegialtheorie war die Vorstellung, dass alle Mitglieder einer Religionsgemeinschaft miteinander durch ein gedachtes Einverständnis, also durch Vereinbarungen im Sinne eines gemeinsamen Vertrags verbunden seien, wobei jedes Mitglied die Gültigkeit der religionsrechtlichen Regelungen für seine Person anerkenne, die religiöse Gemeinschaft also ein Bündnis gleichwertiger Partner darstelle. Dieses Konstrukt verweist bereits auf das zweite, zentrale Begriffsmodell, das aus einer anderen Richtung argumentierend aus christlicher Perspektive gleichermaßen die Duldung und Einschätzung einer wie auch immer gearteten jüdischen Autonomie ermöglichte. Es hatte seinen Ursprung bereits im Mittelalter, als die Landesherrschaft innerhalb der dauerhaft hierarchisch gegliederten ständischen Gesellschaft zur besseren Organisation derselben horizontal eingeschobene Zusammenschlüsse zu dulden begann, die im Gegensatz zu dem beherrschenden Konzept rechtlicher Ungleichheit und sozialer Rangfolge innerhalb eines ständischen Horizonts in sich strukturierte Personenverbände anerkannte. Diesen wurde auf der Grundlage gleichlautender Vorstellungen konsensualer Vereinbarung ein Selbstregulierungsrecht gegenüber seinen Mitgliedern eingeräumt, was zu internen Vereinbarungen sowie einer eigenständigen Verwaltungsstruktur führte. Deren Gültigkeit musste bei Eintritt denn auch häufig durch Eide anerkannt werden. Parallel zu derlei im Rahmen des Reichs auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen angesiedelten *Einungen* übertrug man diese Vorstellung begrenzter korporativer Eigenständigkeit auch auf die jüdische Gemeinschaft, der dementsprechend ebenso gewisse Selbstregulierungsmöglichkeiten jenseits der im engeren Sinne religiös kultischen Belange zugestanden wurden. Dieser Entscheidungsbereich wurde als der *eigentlichen* obrigkeitlichen Gerichtsbarkeit vorgelagert verstanden, wiewohl er in der Praxis – wie wir gerade im Bezug auf die jüdischen Gemeinden noch sehen werden – häufig auch in Konkurrenz zu dieser geriet. Innerhalb desselben konnte eine gewisse Form von Verwaltung aufgebaut werden, um unterschiedliche gemeinschaftliche Aufgaben bis hin zur Erhebung spezifischer Abgaben zu erledigen, vor allem aber um interne Konfliktlösungen im Sinne schieftlich gütlicher Beilegung zu ermöglichen.<sup>6</sup> Wie gesagt fußte dieses Konzept auf der Vorstellung

6 Wolfgang Burgdorf, Reichskonstitution und Nation. Verfassungsreformprojekte für das Heilige Römische Reich Deutscher Nation im politischen Schrifttum von 1648-1806, Mainz 1998. Peter Moraw, Die Funktion von Einungen und Bünden im spätmittelalterlichen Reich, in: Volker Press/Dieter Stievermann (Hg.), Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit?, München 1995, S. 1-21. Allgemein für das 15. Jahrhundert, Zimmer, Harmony and Discord, 1970, S. 67-85.

gemeinsamer Vereinbarung und gegenseitiger Verpflichtung grundlegend gleichwertiger Mitglieder, die dementsprechend auch rechtlich auf einer Ebene standen. Wiewohl dieses Konzept durchaus im Konflikt zu der beherrschenden gesellschaftlichen Struktur genereller Ungleichheit stand, ergänzte diese kleinteilige, den Menschen nahe Organisation von Verwaltung und Streitschlichtung gerade die häufig nur teilweise ausgebildete, schwerfällige und langwierige Rechtsprechung der vielfältigen Herrschaften sowie des Reichs auf pragmatische Weise.

Auf die parallel dazu existierenden grundlegenden innerjüdischen gesellschaftlichen Modelle werden wir noch zurückkommen. Entscheidend scheint mir an diesem Punkt zu sein, dass sich sowohl die abstrakten innerjüdischen Vorstellungen eines für die eigene Gemeinschaft gültigen sozialen und rechtlichen Verwaltungsfreiraums ebenso wie auf christlicher Seite auf das Konzept gemeinschaftlicher Vereinbarung gründeten, was im jüdischen Bereich im Sinne eines Partnerschaftsvertrags unter anderem eine grundlegende rechtliche Parität der beteiligten Personen, also aller Mitglieder einer Gemeinde, bedingte. Und ebenso wie dieses Konzept auf obrigkeitlicher Seite eine Annahme dieser Selbstverpflichtung etwa durch eine Beedigung der korporativ-genossenschaftlichen und bündischen Ordnungen bei Eintritt in die jeweilige Gruppe voraussetzte, erlegte man neuen Mitgliedern in jüdischen Gemeinden ein vergleichbares rechtliches Anerkennungsritual auf. So mussten in Frankfurt am Main auf obrigkeitlicher Seite alle Juden, die in den städtischen Schutz aufgenommen wurden, auf die damit verbundenen Privilegien, die *Frankfurter Judenstätigkeit*, schwören; innerhalb der dortigen Gemeinde forderte man jenen – wie etwa die Aufnahme von Rabbinern belegt – zudem die allgemeine Anerkennung der gemeindeintern vereinbarten Verordnungen, einfachen Neumitgliedern zusätzlich eine Einkaufssumme ab.<sup>7</sup> Dieses Konzept scheint zunächst im Hinblick auf die mit der Vorstellung eines Vertragsverhältnisses einhergehende Notwendigkeit der Terminierung desselben, also einer prinzipiell möglichen Beendigung dieses gemeinschaftlichen Vertrags, problematisch zu sein, denn die jüdische Gemeinschaft konnte ein Jude damals nur durch die Taufe verlassen. Doch hier zeigt sich, wie sehr diese beiden Konzepte horizontal ins ständische Gefüge eingeschobener, über Vereinbarungen gesicherter, jeweils spezifischer Verbände dabei dem vorherrschenden Begriffssystem der Ungleichheit verpflichtet blieben. Es handelte sich eben nicht um Vereinigungen, die durch vorgegebene, sozusagen natürliche Charakteristika begründet wurden, sondern um Zusammenschlüsse, die sozusagen quer zur festgefügteten, als gegeben wahrgenommenen Gesellschaftsstruktur lagen und einen zweckorientierten Charakter besaßen: Das Ver-

7 Um ein Beispiel aus einer anderen bedeutenden Gemeinde der Frühen Neuzeit zu zitieren; Stefan Litt, Protokollbuch und Statuten der Jüdischen Gemeinde Friedberg (16.-18. Jahrhundert), in: Andreas Gotzmann (Hg.), *Kehilat Friedberg*, Bd. 2, Friedberg (Hessen) 2003 (Wetterauer Geschichtsblätter; 51), S. 249 (PINKAS Friedberg, fol. 32b); bindet das Niederlassungsrecht ebenso wie in anderen Gemeinden klar an die Steuerleistungen und damit an die Schuldenfreiheit gegenüber der Gemeinde.



lassen einer spezifischen jüdischen Gemeinde wurde auf christlicher wie auf jüdischer Seite lediglich als das Heraustreten aus den spezifischen Verbindlichkeiten dieser einen Verwaltungseinheit verstanden, was durch ein Auflösen des konkreten Rechtsverhältnisses, etwa durch das Zahlen eines Abzugsgeldes umgesetzt wurde, den gesellschaftlichen Status an sich jedoch nicht berührte. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass die beiden genannten Konzepte natürlich keine umfassende staatsrechtliche Perspektive zur Stellung und Integration von Juden in eine christliche Gemeinschaft boten, sondern diese lediglich punktuell, innerhalb des vorgegebenen Begriffssystems in einem Rechtsverhältnis zu verorten halfen.<sup>8</sup>

Das eigentliche Rechtsverhältnis zwischen dem christlichen Landesherrn und der jeweiligen Judenschaft beziehungsweise einzelnen jüdischen Personen wurde zudem durch das seit dem Mittelalter bestehende Konzept des *Judenschutzes* bestimmt. Dieser versprach den im Schutz Stehenden im Gegenzug zu in der Regel jährlichen Steuerleistungen ein zeitlich befristetes Niederlassungsrecht bei Zusage des Schutzes von Leben und Besitz, der Duldung einer ungestörten Religionsausübung sowie unter starken Beschränkungen den Erwerb des Lebensunterhalts. Bekanntermaßen war der *Judenschutz* Ausfluss der so genannten kaiserlichen *Kammerknechtschaft*, die Juden ebenso wie einigen anderen gesellschaftlichen Gruppen gewährt worden war, wobei die Rechte der Aufnahme und zum überwiegenden Teil der Besteuerung von Juden jedoch seit dem Mittelalter meist vom Kaiser auf die zahlreichen Landesfürsten, geistlichen Territorien bis hin zu den Reichsritterschaften und Städten übergegangen waren. Der innerhalb dieser grundlegenden Konzepte von der vor Ort jeweils existierenden christlichen Obrigkeit allein oder, wie dies etwa für Frankfurt am Main kennzeichnend war, in Abstimmung mit dem eigentlichen Schutzherrn der Frankfurter Judenschaft, dem Kaiser, vorgegebene Rechtsrahmen wurde in *Privilegien* und korporativen Schutzurkunden wie *Judenordnungen*, *Judenreglements* oder *Generalprivilegien* festgelegt. In ihnen wurden vor dem Hintergrund eines sich zunehmend verändernden Verständnisses zugunsten einer Präzisierung rechtlicher Strukturen zunächst allgemeine Aussagen zur jüdischen Rechtsautonomie gemacht, dann zunehmend auch klarere Abgrenzungen hin zu obrigkeitlichen Zuständigkeiten angedacht. Insbesondere in Territorien, in denen sich eine absolutistische Regierungspolitik durchsetzte, die den Wandel von einer patriarchalisch, auf den Herrscher hin zugespitzten Organisation zu einer straff organisierten und bürokratisierten Landesverwaltung vollzog, aber durchaus auch in anderen Territorien und Herrschaften – wie zumindest teilweise in dem in dieser Hinsicht durchweg rückständig erscheinenden Frankfurt am Main – lassen sich insbesondere im 18. Jahrhundert Versuche beobachten, die Entscheidungsträger

8 Interessanterweise scheint dies – hierzu wird noch einiges zu sagen sein – auch für die jüdische Konzeption gegolten zu haben, die durchaus jenseits dieser lokalen und territorialen Bezüge auch in weitergefassten Kategorien wie der Gemeinschaft aller Juden dachte.



und Instanzenfolgen klarer festzulegen und im obrigkeitlichen Interesse nachvollziehbar machen. Insbesondere der Wunsch nach einer zumindest im Ansatz gesamtstaatlich gedachten, korporative Organisationspotentiale nutzenden Verwaltung führte zu einer stärkeren Bezugnahme und Abhängigkeit der internen Organisation von den externen Bestimmungen, woraus sich eindeutig Dynamiken hin zu einem Ineinandergreifen und sogar zu einem Verschränken beider Rechtssphären ergaben.<sup>9</sup>

Die externen Verordnungen fanden ihre klarste Entsprechung notwendigerweise in den innerjüdischen Verträgen zwischen den Gemeinden und ihren Rabbinern, da in diesen deren Amtspflichten im Bezug auf die Einkünfte geregelt und demgemäß auch benannt wurden. Diese Urkunden – üblicherweise hebräisch *Shtar* beziehungsweise *Ktav Rabbanut* (Rabbinatsvertrag) oder jiddisch *Rabbonus-Briv* genannt – wurden in der Regel rein intern verhandelt.<sup>10</sup> Nur in Einzelfällen wurden sie in Absprache mit den Gemeinden auch direkt von der Obrigkeit im Sinne einer spezifischen Privilegierung des Amtes ausgefertigt, dies wohl vor allem in jenen Territorien, in denen das Rabbinat als der obrigkeitlichen Verwaltung zugeordnet und ansatzweise sogar angegliedert begriffen wurde.<sup>11</sup>

9 Friedrich Battenberg betonte zu Recht, dass dies keineswegs zur Stärkung jüdischer Organisation an sich, sondern im Sinne der Rationalisierung obrigkeitlicher Herrschaft geschah; ders., *Rechtliche Rahmenbedingungen jüdischer Existenz in der Frühneuzeit zwischen Reich und Territorium*, in: Rolf Kießling/Sabine Ullmann (Hg.), *Judengemeinden in Schwaben im Kontext des Alten Reiches*, Berlin 1995 (Colloquia Augustana; 2), S. 53-79; S. 78. Siehe im Vergleich dazu Schochats für die Mehrzahl der Arbeiten innerhalb des Fachs Jüdische Geschichte typische Sichtweise, dass gerade im deutschen Judentum seit dem angeblich noch »perfekten« Mittelalter – einer Zeit, in der die Rechtsautonomie noch stabil gewesen und intern gleichermaßen geachtet worden sei –, insbesondere im 17. und 18. Jahrhundert ein Auseinanderbrechen und ein Zerfall dieser zentralen Strukturen sowie deren Wahrnehmung in der jüdischen Bevölkerung stattgefunden habe; etwa Schochat, *Aufklärung*, 2000, S. 129-157; S. 129; zu Metz, wo es laut Glikls von Hameln Einschätzung für Schochat »noch eine intakte und im Einhalten der Gebote fromme Gemeinde gab, die unversehrter als alle Gemeinden in Deutschland und auf jeden Fall besser als die Gemeinden in Hamburg und Berlin waren«. Ganz bezeichnend ist hier, dass der »Umwelt-Faktor« nahezu verschwindet, das Judentum sozusagen allein für sich, auf einer Art kultureller Insel gesehen wird. Demgemäß entging Schochat ebenso wie Katz beispielsweise die untergründige Dynamik des Absolutismus, die häufig eine jüdische Gerichtsbarkeit erst einmal stärkte. Ob die Verhältnisse vor diesen beiden Jahrhunderten tatsächlich so viel »idealer« waren, scheint mir keineswegs gesagt, denn – bei einer zugegeben noch schwierigeren Quellenlage – bislang liegen uns hierfür lediglich bruchstückhafte und ebenfalls vorwiegend auf rabbinische Quellen rekurrierende Arbeiten vor.

10 Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 92.

11 Eine spezifische Studie zu diesen Dokumenten liegt bislang nicht vor, ihr Erschließungsgrad ist zugleich außerordentlich schlecht, so dass nur stichpunktartige Einblicke möglich sind. An ihnen lässt sich jedoch bereits ablesen, inwieweit sich – wie bei etlichen Generalprivilegien – die Ebenen obrigkeitlicher Rechtsgewährung und in-

Anders gelagerte innerjüdische Daten liefern die Ordnungen einzelner Gemeinden beziehungsweise die Statuten übergreifender Verbände, so genannter Landjudenschaften. Generell ist zu sagen, dass sowohl Gemeindeverordnungen als auch Protokollbücher – Verzeichnisse von *Takkanot* und *Pinkassim* – von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen bisher kaum erschlossen wurden. Die hebräischen Begriffe *Takkanot* (Verordnungen) und *Pinkas* (Sammlung/Verzeichnis) für diese in den Manuskripten häufiger miteinander verwobenen, zumindest teilweise also eher künstlich unterschiedenen Textsorten lassen bereits erahnen, dass sich diese in ihrer Form historisch nicht allzu sehr verfestigt hatten. Dies gilt natürlich für *Takkanot* als Sammlung von Erlassen oder für Gesamtentwürfe innergemeindlicher Ordnungen weit weniger als für die *Pinkassim*, die man letztlich als Konvolute verschiedenster interner Dokumente bezeichnen muss. Diese mussten nicht einmal einen direkten Bezug zur Gemeindeverwaltung haben, sondern konnten auch einfach Sammlungen wichtiger Dokumente im Original oder als Kopie im Sinne eines Kopialbuchs darstellen. Diese waren gleichfalls nicht ausschließlich auf gemeinschaftliche Belange begrenzt, sondern konnten durch den Eintrag sozusagen notariell beglaubigter Urkunden – zum Teil wohl auch von Privatpersonen – einen noch offeneren Charakter erhalten. Häufig befinden sich Verordnungen als spezifische Rechtsdokumente, die ebenjener halachischen Rechtskategorie entsprechen, und vereinzelt sogar rabbinische Responsen innerhalb solcher Urkundenbücher, also der *Pinkassim*. Von separaten *Takkanot* ist vermutlich eher dann zu sprechen, wenn es sich um ausführlichere Versuche grundlegender Organisationsregelung handelt, die separat aufbewahrt oder abermals in Protokollbücher, etwa den *Pinkassim* der Gemeinde, inkorporiert wurden.<sup>12</sup>

Von Seiten der christlichen Obrigkeit war die Gewährung zumindest eines religiösen Freiraums stets als Teil des eigenen rechtlichen Konzepts des Judenschutzes begriffen und zugestanden worden, und dies meist mit einer solchen

nerjüdischer Rechtsvorstellungen überlagerten beziehungsweise in welches Verhältnis zu den extern vorgegebenen Bestimmungen die Tätigkeit der Rabbiner von den Gemeinden gestellt wurde.

- 12 Soweit zu solchen Urkunden- und Rechnungsbüchern beziehungsweise den Gemeindeordnungen bereits Studien vorliegen, bestätigen diese durchgehend den grundlegenden Eindruck einer Distanz und einer Wahrnehmungsgrenze hin zu den extern vorgegebenen gesetzlichen Rahmenbedingungen. Wie im Folgenden mit Bezug auf spezifische historische Zusammenhänge noch zu sehen sein wird, ist es bezeichnend, dass die internen Dokumente, wohl sogar in höherem Maß als die externe Privilegierung, sozusagen in der Fiktion des Ungebundenseins agierten. Zu einer Wahrnehmung externer Strukturen kam es nur dann, wenn diese eine so deutliche Einschränkung des autonomen Handelns bedingten, dass diese nicht ausgeblendet werden konnte. Ein solches Einbrechen der Außenwelt stellte sich dann meist als Parallelen zu der Wahrnehmung eigenständiger innerjüdischer Strukturen in den Privilegien dar. Sie wurden häufig sogar als konvergierend, als diesen verbundene Regelungen begriffen, aber dennoch keineswegs als primär durch diese legitimiert.

Selbstverständlichkeit, dass es in den Privilegien nicht direkt erwähnt werden musste. Diese verzeichnen in den älteren Fassungen vor allem konfliktträchtige Aspekte, meist im Sinne einer Regulierung und Eingrenzung, gemeinsam mit all jenen Details unterschiedlicher Besteuerungen, die für die Obrigkeit maßgeblich waren. Die internen Verordnungen reflektieren im Gegensatz dazu natürlich vor allem die innergemeindliche Organisation.<sup>13</sup> Allenfalls in der Überschreitung oder der subversiven Unterwanderung der externen Vorgaben privilegierter Rechtsetzung lassen die internen Verordnungen erste Schlüsse auf die dortige Rechtsübung zu, wobei die Analyse hier mit zahlreichen zusätzlichen Problemen zu kämpfen hat. So etwa mit den im innerjüdischen Bereich weit unspezifischeren Bestimmungen, aber auch mit der mangelnden Passgenauigkeit intern beziehungsweise extern benutzter Rechtskategorien und Begriffe, die für sich zudem eine erhebliche Bedeutungsvielfalt besaßen. Vermutlich – auch zu diesem Aspekt wird hier sozusagen nebenbei die erste Studie vorgelegt – schärfte sich das Bewusstsein in den jüdischen Gemeinden erst in der Auseinandersetzung mit dem extern zunehmenden Interesse an klareren, zunehmend verrechtlichten und schriftlich fixierten Regelungen der gegenseitigen Beziehungen, was auf jüdischer Seite gleichermaßen eine Zunahme an Normierung und Strukturierung der Organisation sowie der Verschriftlichung interner Vereinbarungen und Entscheidungen nach sich zog.

Wenn wir nach diesen zum besseren Verständnis vorab gemachten allgemeinen Einschätzungen zu dem Verhältnis von externer Privilegierung und internen Verordnungen zurückkehren, so zeigt sich, wie schwierig es ist, den externen Rechtsprivilegien klare interne Entsprechungen gegenüberzustellen. Am ehesten mag dies für die erwähnten Rabbinateverträge gelingen, da diese im Rahmen der Besoldung notwendigerweise auch die Tätigkeiten des Gemeinderabbiners auführen mussten. Um das Verhältnis zwischen einem von außen erteilten Rabbinateprivileg und einem Rabbinatevertrag bestimmen zu können, wurde eine solche Gegenüberstellung exemplarisch für einige Rabbinate vorgenommen; der regionale Schwerpunkt liegt dabei auf dem hier generell eingenommenen Fokus

13 Dasselbe kann für die wenigen bekannten Protokolle jüdischer Gerichte gesagt werden, wie das genannte Protokollbuch des Rabbinate Frankfurt am Main oder die bislang völlig unbearbeiteten, sehr umfangreichen Akten des Rabbinate Hamburg-Altona. Heinz Mosche Graupe, Die Statuten der drei Gemeinden Altona, Hamburg und Wandsbek. Quellen zur jüdischen Gemeindeorganisation im 17. und 18. Jahrhundert, 2. Teil, Hamburg 1973 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden); 3). Baer, Kleve, 1922; Daniel J. Cohen, Irgune Bne haMedina beAshkenas beMaot 17.-18., Bd. 1, Jerusalem 1967; ders., Die Entwicklung der Landesrabbinate in den deutschen Territorien bis zur Emanzipation, in: Alfred Haverkamp (Hg.), Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, Stuttgart 1981, S. 221-242; Gotzmann, Jüdisches Recht, 1997, S. 23-106. Stefan Rohrbacher, The Emergence of the Jewish Rural Communities in Early Modern Times, in: Annette Weber et al. (Hg.), Mappot – Gesegnet der da kommt. Das Band jüdischer Tradition, Osnabrück 1997, S. 35-41.

des südwestdeutschen Raums.<sup>14</sup> Diese Beispiele bestätigen, dass die von außen

- 14 Dies auch, da hier die Quellenlage vergleichsweise gut ist. All diese Verträge widersprechen der externen Gesetzgebung nicht, sondern dienten vor allem zur internen Differenzierung des vorgegebenen Rahmens. Dabei wurde die Rechtskompetenz grob nach einem Besoldungsplan untergliedert, wobei die zivilrechtlichen Streitigkeiten bestenfalls pauschal als die Verhandlung anderer Klagen, meist jedoch nur als Urteilspruch - Psak Din – bezeichnet wurden. Eine ausführliche Diskussion dieser Texte bietet Gotzmann, *Jüdisches Recht*, 1997, S. 70-106. Berthold Rosenthal, *Heimatgeschichte der badischen Juden seit ihrem Auftreten bis zur Gegenwart*, Bühl 1927; einliegendes Blatt nach S. VIII: Ablichtung des Rabbinatsvertrags zwischen dem Oberlandrabbiner Tia Jedidja Weil und der baden-badischen Judenschaft (I. Rosch Chodesch Kislew 5531/1770). Der zweite Rabbinatsvertrag Tia Weils befindet sich im Badischen Generallandesarchiv in Karlsruhe (weiter als: GLA Karlsruhe), 357/333, Abschrift der Wahlbestätigung Tias Jedidja Weils und die Vertragsbedingungen (20. Tamus 5529/18.6.1780). Das Verhältnis zwischen den beiden Verträgen ist nicht ganz klar. Für den Amtsvorgänger – Tia Weils Vater – lassen sich die Vertragsbedingungen nur indirekt erschließen. Erhalten ist ein Akt; ebd., 357/333; Nathanael Weil wird zum Land-Rabbiner auch des Unterlands, besonders Münzesheim ernannt; 15.12.1750; zuvor war er Rabbiner für den Schwarzwaldkreis. Überliefert ist auch ein Vertrag Nathanael Weils mit der Gemeinde Utz (Mähren); Leopold Löwenstein, Nathanael Weil. Oberlandrabbiner in Karlsruhe und seine Familie, Frankfurt a. M. 1898 (Beiträge zur Geschichte der Juden in Deutschland; 2), S. 51-55; Beilagen Nr. 7-8. Der interne Vertrag seines Vorgängers Nathan Uri Pheibusch Cahn/Kahn von Metz ist nicht erhalten, dafür aber sein Privileg; GLA Karlsruhe; 357/333; Carl, Markgraf v. Baden lässt als Oberrabbiner Nathan Uri aus Metz zu; 15.7.1718; dabei: Samuel Weylen/Weyl im elsässischen Rappoltsweiler wird zum Oberrabbiner (vermutlich des badischen Oberlands, dies ist also eine grenzüberschreitende Rechtsprivilegierung) bestellt. Siehe auch ebd. 357/333; Schreiben an die Ghzgl. badische Regierung, betr.: Wahl und Bestätigung von Oberlandrabbiner Ascher Löw gen. Wallerstein (aus Metz bzw. Wallerstein); 21.3.1809. Über das Karlsruher bzw. das badische Oberrabbinat geben auch die Inschriften der Rabbinergräber auf dem Alten Jüdischen Friedhof in Karlsruhe (Friedhof an der Kriegstraße) Auskunft; dazu Andreas Gotzmann, *Gedenken und Erinnerung. Jüdische Geschichte Badens anhand von Epitaphen des Alten Jüdischen Friedhofs Karlsruhe*, 1998 (nur im Privatdruck der Stadt Karlsruhe erhältlich). GLA Karlsruhe, 313/1243; fol. 197b; Bericht der Landesregierung Amorbach über die Tätigkeit des Rabbiners Gottschalk Abraham; 19.8.1806; dabei: Akzidenzien, Sporteln und Diäten des Oberrabbiners der Pfalz und durch das ›Herkommen‹. Gottschalk Gettschlick Abraham (gen. Alsenz) war kurfürstlicher Oberlandesrabbiner neben dem Mannheimer Stadtrabbiner Michael/Michel Scheuer. In der badischen Zeit beschränkte man seine Amtsgewalt zunächst auf die Tätigkeit eines Mannheimer Klausrabbiners, dann wurde er wieder für einige Ämter als Landesrabbiner eingesetzt; Max Grunewald, *Hamburgs deutsche Juden bis zur Auflösung der Dreigemeinde 1811*, Hamburg 1904, S. 72; darin die Bestallungsurkunde für Jonathan Eybeschütz (1750). Herz Bamberger, *Geschichte der Rabbiner und der Stadt und des Bezirks Würzburg*. Aus seinem Nachlaß herausgegeben und ergänzt v. S(elig) Bamberger, Wandsbek 1905, S. 82; der Vertrag des Würzburger Oberrabbiners (23.1.1799), vermutlich von R. Abraham Bing. Leopold Löwenstein, *Das Rabbinat in Hanau nebst Beiträgen zur Geschichte der dortigen Juden*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1921, S. 66-69; Rabbonus-Brief der Gemeinde Hanau für R. Mosche Tuwia Sontheimer (nach dem

vorgegebenen Strukturen hier von den jüdischen Verträgen im Wesentlichen ausgefüllt und nicht durch eine weiter gefasste Ausformulierung von Zuständigkeiten in Frage gestellt wurden, der externen Vorgabe von privilegiertem Rahmen und korporativ innerjüdischer Ausdifferenzierung also durchaus entsprochen wurde.<sup>15</sup> Wie noch zu zeigen sein wird, bestätigen auch andere Vorgänge und Archivalien diese Einschätzung eines Einpassens der internen Strukturen in die zum Teil recht rigiden Vorgaben, wobei weitergehende Aussagen gerade aufgrund des schematischen, normativen Charakters der Dokumente letztlich nicht möglich sind, da in diesen allenfalls rechtliche Sammelbegriffe benutzt wurden, wie etwa die Differenzierung vermögensrechtlicher beziehungsweise religiöser Angelegenheiten, ohne die spezifischen Inhalte in ihrem jeweils gedachten Umfang jedoch wirklich zu klären.

Auf das Verständnis solcher Begrifflichkeiten auf jüdischer wie nichtjüdischer Seite wird im Rahmen der fallspezifischen Untersuchungen zurückzukommen sein, da diese zuweilen so sehr divergierten, dass es zu erheblichen Konflikten kam. Neben den zu berücksichtigenden lokalen sowie zeitlichen Bedeutungsänderungen solcher Termini kommt es jedoch vor allem auf das unterschiedliche beziehungsweise parallele Verständnis auf beiden Seiten an, über das sich die zugrunde liegenden Wahrnehmungsstrukturen erst erschließen lassen. Die christlichen Zeitgenossen unterschieden in der Regel zwischen so genannten *Ceremonialsachen*, also den Fragen des religiösen Kultus und der Aufsicht über die Einhaltung der entsprechenden Gebote und Regelungen, sowie *bürgerlichen Streit- oder Zivilsachen*, womit profane Rechtsangelegenheiten vor allem des Vermögens- und Handelsrechts gemeint waren. Bei beiden Rechtsbeständen handelte es sich wie gesagt keineswegs um eindeutige, festgefügte Kategorien.<sup>16</sup>

Chronogramm zu Beginn des Textes von 1805, nach der Datumsangabe am Ende jedoch von 1791).

- 15 Zur spezifischen Analyse, die hier aus Platzgründen nicht detailliert vorgenommen werden kann, siehe z. B. Gotzmann, *Jüdisches Recht*, 1997, S. 86 ff. Zu Bamberg vgl. A. Eckstein, *Geschichte der Juden im ehemaligen Fürstbistum Bamberg*. Bearbeitet auf Grund von Archivalien, nebs urkundlichen Beilagen, Bamberg (1898) ND 1988, S. 164-166; Vertrag für R. Mordechaj Lüpschitz.
- 16 Hier werden diese beiden Bereiche der Einfachheit halber mit den Begriffen Ceremonialrecht bzw. Zivilrecht wiedergegeben, wobei gerade der letztere als ein moderner Rechtsbegriff die tatsächlichen Inhalte nicht unbedingt trifft. Immer noch eine der detailreichsten Studien zur Privilegienpraxis bietet Günther Marwedel, *Die Privilegien der Juden in Altona, Hamburg 1976* (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden; 5), S. 80: »und diese Meinungsverschiedenheiten sind nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass die Kompetenz, die im Laufe der Zeit mehr oder weniger starken Schwankungen unterworfen war, in den Privilegien überwiegend in allgemeinen, der Auslegung fähigen Formulierungen definiert ist und zudem auch in dem durch die Privilegien eindeutig gesicherten Umfang von den Behörden nicht immer anerkannt wurde. Diese Sachlage wurde noch überdies dadurch kompliziert, dass die für die Organisation der Rechtsprechung wichtigen Grenzen zwischen religiösem Recht, Zivilrecht und Strafrecht im jüdischen Recht, wie es in Altona praktiziert wurde, und im

Ihre Inhalte blieben häufig auch den Zeitgenossen zumal im zeitlichen Abstand zum Entstehen einer Verordnung recht unklar, weshalb beispielsweise die für Altona zuständigen dänischen Behörden im Bezug auf ein Reskript des dänischen Königs aus dem Jahr 1747 zugeben mussten, dass die darin gewährten Entscheidungsfreiräume des für die Dreigemeinde Hamburgs, Altonas und Wandsbeks zuständigen Altonaer Rabbinatsgerichts nicht genau eruiert werden könnten, da man nicht wisse, was mit dem in der Verordnung gebrauchten »etwas dunkelen Ausdruck ›In Sachen, welche die jüdischen Ceremonien angehen‹ eigentlich gemeint sei.<sup>17</sup>

Sieht man einmal von den zeittypischen und lokalspezifischen Interpretationsmöglichkeiten ab, so wird in den Privilegien erkennbar, dass erst allmählich, im Rahmen der Formulierung eines weitreichenden staatlichen Rechtsmonopols allgemein verbindliche Vorstellungen entwickelt wurden, welche Rechtsgeschäfte allein vom Staat geregelt werden sollten, selbst wenn diese zuvor der eigenständigen Behandlung durch einzelne Korporationen überlassen worden waren. Zugleich veränderte sich die Wahrnehmung des *Religiösen* beziehungsweise des *Profanen*, also ebenjener Paradigmen, die den Rechtsbeständen des Ceremonial- und des Zivilrechts zugrunde lagen. Wie Verschiebungen im Bereich des Erb- und Familienrechts belegen, stellen sich diese Übergänge von einer religiösen zur profanen bürgerlichen Rechtssphäre als ambivalente und langwierige Prozesse dar.<sup>18</sup> Noch bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts galten in vielen Staaten Fragen insbesondere der Schließung und Trennung jüdischer Ehen, in Einzelfällen auch die Nachlassverwaltung, also das Testaments- und Erbrecht, als Bestandteile religiöser Entscheidungsbereiche. Dabei zeigten sich etliche Territorien und Flächenstaaten bereits im 18. Jahrhundert dazu geneigt, derartige Rechtsgeschäfte von den jüdischen Gerichten zu übernehmen. Derlei Neubewertungen einzelner Rechtsinhalte beziehungsweise rechtlicher Kategorien kennzeichnen dementsprechend auch die Rechtstexte.

Zugleich muss man sich auch fragen, ob die Auffassung der Landesherrschaft und ihrer Beamten sowie die innerjüdische Einschätzung, welche Angelegenheiten religiösen beziehungsweise bürgerlichen Rechtsbereichen zuzuordnen seien, wirklich deckungsgleich waren. Extern subsumierte man unter *ceremonialen*

zeitgenössischen Stadtrecht nicht zusammenfielen«. Zur Eingrenzung der Inhalte der Ceremonialia im zeitgenössischen Rechtsbegriff siehe Schlaich, Kollegialtheorie, 1969, S. 226-227.

17 Marwedel, Privilegien, 1976; siehe Dok. 62: Reskript Friedrichs V. Ders., Das Altonaer Oberrabbinat und die Juden in Fredericia, in: Peter Freimark/Ina Lorenz/Günther Marwedel (Hg.), Judentore, Kuggel, Steuerkonten. Untersuchungen zur Geschichte der deutschen Juden. Vornehmlich im Hamburger Raum, Hamburg 1983 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden; 9), S. 98-168; hier 106. Schochat, Chilufe Tekufot, 1960, S. 76.

18 Damit sei keineswegs einem vereinfachenden Konzept der Säkularisierung als einem Verlust bzw. als einem reinen, einseitigen Zurückdrängen des Religiösen das Wort geredet. Hierzu ausführlich Gotzmann, Einheit und Eigenheit, 2002.

Dingen wie gesagt zunächst die Regelung des religiösen Rituals, aber auch die Bußen für religiöse Vergehen und die Bestrafung von Dissidenten und Häretikern.<sup>19</sup> Als *zivilrechtliche* Angelegenheiten begriff man dagegen Streitigkeiten des bürgerlichen Lebens. Intern wurde diese generelle, keineswegs immer klare Differenzierung der unterschiedlichen Rechtsbereiche oft mit den halachischen Kategorien der Entscheidungen von *Issur waHeter* – des rituell Erlaubten und Verbotenen – beziehungsweise mit den *Dine Mamonot* – dem Vermögensrecht – gleichgesetzt.<sup>20</sup> Dies geschah ungeachtet der innerjüdischen rechtstheoretischen Bewertung aller Gesetze der Halacha als letztlich religiöser Natur sowie als gleichwertig und in gleichem Maße gültig. Obwohl sowohl auf christlicher als auch auf jüdischer Seite Umbewertungsprozesse im Gange waren, die einander eng verbunden blieben und zugleich auch eigene Strukturen aufwiesen, mussten die externen und internen Rechtskategorien zumindest in wesentlichen Punkten übereinstimmen, da die Diskurse und die ihnen verbundenen Rechtstexte andernfalls durchweg ins Leere gelaufen wären. Dass die Bewertungen unter Umständen dennoch ganz andere sein konnten, wird noch zu sehen sein. Einige Auseinandersetzungen entstanden tatsächlich allein dadurch, dass Amtspersonen interne Entscheidungen ganz anderen Rechtskategorien zuordneten, als dies die jüdische Seite tat.<sup>21</sup> Diese Situation wurde zusätzlich durch die häufig ver-

- 19 Dabei befanden sich ebendie ehe- und erbrechtlichen Fragen, aber auch die Regelung der Vormundschaften spätestens seit Mitte des 18. Jahrhunderts in einem von den finanziellen Interessen der Landesfürsten und der Städte angetriebenen allmählichen Umbewertungsprozess, weshalb dies Anlass zu häufigeren Auseinandersetzungen zwischen Gemeinden und obrigkeitlichen Verwaltungen sowie für eine Zunahme solcher Klagen vor christlichen Gerichten war.
- 20 Wie punktuelle Auseinandersetzungen im Folgenden bestätigen, orientierte sich diese interne Zuordnung weitgehend an den von außen vorgegebenen Wahrnehmungsmustern. Zum Unterschied von Privilegierung/Judenrecht und Halacha/Jüdisches Recht siehe Guido Kisch, *Jüdisches Recht und Judenrecht*, in: ders., *Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters*, Sigmaringen <sup>2</sup>1978, S. 187-198. Die Frage nach der Integrität des ideologischen Konstruktes einer in sich gleichwertigen Halacha, also der Untrennbarkeit der religiösen von den zivilrechtlichen Aspekten, sei hier außer Acht gelassen. Wie Dietmar Willoweit in seinem ausgezeichneten Beitrag in der *Germania Judaica* zu Recht betont, das »jüd. Gerichtswesen ist als Ausdruck genossenschaftlicher Autonomie allein nicht zu begreifen«, eine Perspektive, der auch dieses Buch verbunden ist. Zur allgemeinen Charakteristik ders., *Die Rechtsstellung der Juden*, in: *Germania Judaica* III, 3. Teilbd., S. 2165-2207; hier S. 2191.
- 21 Typisch hierfür ist der im Weiteren ausführlich diskutierte Fall der Nachlassregelungen, da viele Aspekte dieses Komplexes nach jüdischer Wahrnehmung trotz der vermögensrechtlichen Aspekte zur Kategorie des ›Verbotenen und Erlaubten‹ gerechnet wurden und nicht zu den vermögensrechtlichen Fragen, von der Obrigkeit dagegen sozusagen in der umgekehrten Bewegung zwar als Teil des Ceremonialen begriffen, aufgrund der finanziellen Aspekte – gerade was die Bewertung von entsprechenden Dokumenten angeht – aber zunehmend in den zivilrechtlichen Bereich gezogen wurden. Ähnliches gilt aber auch für Fragen der Sittlichkeit oder des Schächtwesens. Auch



blüffende Unkenntnis des Jüdischen Religionsgesetzes auf christlicher Seite kompliziert, was ebenfalls zu erheblichen Unterschieden in der Auslegung der interpretationsbedürftigen Privilegien führen konnte.<sup>22</sup>

Die Auseinandersetzungen über die Rechtszuständigkeiten beeinflussten das Alltagsleben der Gemeinden ebenso wie die durch die Rechtsprivilegien von außen vorgegebene Aufteilung der Lebenssphäre in einen religiösen und einen nichtreligiösen Bereich. So kam es, wie noch zu sehen sein wird, intern zunächst zu einem Nachvollziehen der von außen herangetragenen Strukturen, letzten Endes aber sogar zu einer teilweisen Anerkennung der ihnen zugrunde liegenden Paradigmen. Bei aller Distanz blieben die interne und die externe Ebene also selbst in Fragen, die zentral für die Integrität der religiokulturellen Sphäre des Judentums waren und die dementsprechend deutlich eine Distanzierung forderten und bewirkten, im steten Bedeutungswandel verbunden.<sup>23</sup>

die Gemeindewahlen basierten intern natürlich auf der Halacha, was für die christliche Seite zuweilen unverständlich war, da dies allenfalls als korporative Vereinbarungen und nicht als Teil eines eigenen Rechtssystems begriffen wurde; siehe etwa Stern, Preußischer Staat, 1962, T. I, Abt. 2, Nr. 327; Concept des Freiherrn von Bartholdi, 6.10.1712; »stützen sich auf ihr Wahlrecht, welches sie mit zu denen jüd. Ceremonien ziehen«.

- 22 Beispielsweise kam es vor, dass die jüdische Seite das Zugeständnis eines Rechtsbereichs selbstverständlich mit der Anerkennung der zeitgenössischen Halacha gleichsetzte, während sich die Behörden auf ganz andere Definitionen des jüdischen Rechts beriefen. Derartige Missverständnisse betrafen sogar den Bereich des Ceremonialrechts, etwa wenn die christliche Seite anstelle der Halacha ein Konstrukt wie das Mosaische Recht voraussetzte. Nach der Darstellung des Orientalisten Christian David Michaelis vereinte dieses (lediglich) die im Pentateuch genannten Verordnungen zu einem Rechtskonstrukt. Es ist daher kaum verwunderlich, dass Michaelis' Vergleich seines Mosaischen Rechts mit der zeitgenössischen Halacha oder selbst der talmudischen Rechtsprechung sehr zuungunsten des rabbinischen Rechts ausfiel. Gegenüber einem aus dem Pentateuch geschöpften Rechtskorpus, der auch von christlicher Seite als göttlich inspiriert angesehen wurde, erschienen die Regelungen der Halacha nur mehr als willkürliche Abweichungen und Mißdeutungen. Simon Rawidowicz, »Ritualgesetze der Juden«, Einleitung III, in: Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften, Alexander Altmann/Eva Engel (Hg.), Bd. 7, Stuttgart 1974, S. CVI-CLVII. Johann David Michaelis, Mosaisches Recht, 6 Bde., Frankfurt a. M. 1770-1775; hier Bd. 3, S. 212; Bd. 4, S. 322, S. 361.
- 23 Die Vorstellung einer Einheit von Religion und Recht konnte sich aufgrund der die Lebenssituation bestimmenden Unterscheidung zwischen einer religiösen und einer profanen Rechtssphäre und zugleich zwischen innerjüdischen Belangen, die intern bzw. extern beurteilt wurden, allenfalls als ein rechts- und religionsphilosophisches Ideal behaupten, wie noch zu sehen sein wird. Bezeichnenderweise verteidigte man den grundlegend religiösen Charakter des Rechts vor allem im Hinblick auf das Testaments-, später auch auf das Vertrags- und Eherecht, ebenjene Bereiche, die von den christlichen Behörden allmählich übernommen wurden, was seinerseits einen innerchristlichen Vorlauf aufgrund der anders gearteten lutherischen Einschätzung der Ehe für die protestantische Kirche im Vergleich zum römisch-katholischen Kanonischen Recht hatte. Ausführlicher in Gotzmann, Jüdisches Recht, 1997, S. 56-65, S. 86.



Nicht nur, dass die Rechtssituation jüdischer Gemeinden im 17. und 18. Jahrhundert vielschichtig war; gerade in den *deutschen Staaten* erweist sie sich als eine nahezu unüberschaubar zersplitterte. Selbst wenn man die Verhältnisse in der Vielzahl von Kleinstaaten, Territorien, Herrschaften und Kondominien zunächst außer Acht lässt, von denen in der Regel insbesondere die kleineren und kleinsten kaum eine eigenständige Judengesetzgebung entwickelten, zeigt sich, dass selbst größere und in sich vergleichbar geschlossene Flächenstaaten eine sehr komplexe, häufig sogar uneinheitliche Gesetzgebung aufweisen. Selbst neben Generalprivilegien für die gesamte jüdische Bevölkerung eines Staates – was einen sehr hohen, im Bezug auf die Mehrzahl kleinerer und kleinster jüdischer Siedlungen ganz ungewöhnlichen Grad der Verrechtlichung und Durchstrukturierung des Verhältnisses der Obrigkeit zur Judenschaft darstellt – blieben häufig weiterhin Sonderprivilegien bestimmter Gemeinden, zuweilen auch von Rabbinern und sogar von Einzelpersonen bestehen. Solche Binnenprivilegierungen widersprachen mitunter den Gemeinschaftsprivilegien, von der Fülle der fallspezifischen Verordnungen und Entscheidungen ganz abgesehen, die zeittypisch ungleich umfangreicher waren als der Bereich der eigentlichen Gesetzgebung selbst. Zugleich ergeben Querschnitte durch eine lokalspezifische Privilegien- und Erlasspraxis, dass man keineswegs davon ausgehen darf, dass diese konzise aufeinander aufbauten. Auch hier lassen sich im Vergleich zu der großen Rechtsform der Privilegien in der Regel schon bald Einzelerlasse, Entscheidungen und Einschätzungen finden, die diese relativierten und ihnen in ihrer Intention und Umsetzung sogar direkt widersprachen. In der spezifischen Rechtspraxis dürfte dies erfahrungsgemäß nochmals erheblich anders ausgesehen haben. All diese Umstände führen zu einem vielschichtigen, häufig unklaren bis widersprüchlichen Bild der von außen gewährten Rechtsautonomie und diese, selbst wenn man die Analyse wie hier sozusagen von oben herab, also von den leichter zu erfassenden, übergreifenden Rechtstexten her angeht, um zunächst eine grobe Orientierung zu ermöglichen.

Darüber hinaus ist zu konstatieren, dass die Entwicklung der internen Gerichtsbarkeit in größeren Zusammenhängen nur dort einigermaßen befriedigend nachvollzogen werden kann, wo bereits eine verallgemeinernde Privilegierung existierte, also detailliertere und vereinheitlichtere Regelungen vorliegen. Dieser spezifische Zugang bedingt durchaus, dass die hier entwickelten Thesen in besonderem Maß absolutistischen und merkantilistischen Vorstellungen von Zentralisierung und Vereinheitlichung herrschaftlicher Verwaltung verpflichtet sind, da diese Politik die Entstehung der fraglichen Rechtstexte insbesondere in der Form übergreifender Regelungsversuche begünstigte. Sie vermitteln damit in mehrfacher Weise allenfalls Umrisse der anschließend an Fallbeispielen auszulotenden Handlungsbereiche.

Zum Abschluss dieser Darstellung grundlegender Problematiken eines sozusagen statuarischen Zugangs zur jüdischen Rechtsautonomie im 17. und 18. Jahrhundert muss noch auf die äußerst negative externe Bewertung des Jüdischen Rechts und der rabbinischen Rechtsprechung hingewiesen werden. Den christ-

lichen Zeitgenossen – und ganz besonders den aufgeklärten – erschien die sich interpretativ entwickelnde Halacha als ein willkürliches und eigentlich auch als ein unreligiöses Machtinstrument der Rabbiner, häufig geradezu als das Gegenstück zu einem vernünftigen und gerechten Rechtssystem und zugleich als Negativ eines an Gläubigkeit und Dogmatik orientierten Begriffs von Religion.<sup>24</sup> Zugleich festigte sich in der Aufklärung die Vorstellung, dass sich der Rabbiner als *religiöses Oberhaupt* seiner Gemeinde – ebenso wie der christliche Geistliche – vor allem um deren *religiöses Heil* sorgen müsse, was in extremer Weise der rechtszentrischen Theologie des rabbinischen Judentums und dem Ideal des Rabbiners als Lehrendem und Lernendem widersprach.<sup>25</sup> Durch solche Projektionen christlicher Vorstellungen auf die jüdische Gesellschaft erschien die Ausübung einer richterlichen Funktion durch die Rabbiner natürlich insbesondere in vermögensrechtlichen Angelegenheiten zunehmend als eine Tätigkeit, die ihnen gerade aufgrund des religiösen Charakters ihres Amtes nicht entsprechen und folglich auch nicht zustehen konnte.<sup>26</sup> Ganz in dieser christlichen Wahrneh-

24 Z. B. GLA Karlsruhe, 313/1243, fol. 192-200: Bericht Landesregierung Amorbach; 19.8.1806; fol. 198b; »dass dieselben [= die neuen Regelungen] der Judenschaft selbst zum großen Vortheil gereichen, sie von der despotischen Beherrschung ihrer Rabbiner [zu] befreien«. Man muss keineswegs stets auf die bekannten Äußerungen Immanuel Kants zurückgreifen, da diese Überzeugung gerade im Kreis der Gebildeten sehr verbreitet war. Siehe Ismar Freund, Die Emanzipation der Juden in Preußen unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte der Juden in Preußen, Bd. 2, Berlin 1912, S. 275 f.; Humboldts Gutachten zur Emanzipationsgesetzgebung; 17.7.1809; »Die Individuen werden gewahr werden, dass sie nur ein Ceremonial-Gesetz und eigentlich keine Religion hatten, und werden, getrieben von dem angeborenen menschlichen Bedürfnis nach einem höheren Glauben, sich von selbst zu der christlichen wenden.« Ludwig Geiger, Geschichte der Juden in Berlin. Als Festschrift zur zweiten Säkular-Feier. Im Auftrage des Vorstandes der Berliner Gemeinde, Bd. 2, Berlin 1871, S. 231; v. Bülow (1819) zum § 39 des Preußischen Edikts von 1812: »die Unwissenheit, die Unduldsamkeit und das starre Anhängen der Rabbiner an den todtten Buchstaben nicht des mosaïschen Gesetzes, sondern der Talmudisten verhindert wird, indem die Befolgung Ihrer, der Religion selbst ganz fremden Ceremonial Vorschriften«. Bemerkenswert sind hier die sich überlagernden Bedeutungsebenen von Mosaischem Recht und Halacha sowie des Gegensatzes von Religion und Halacha. Hierzu Andreas Gotzmann, Rabbiner und Bann. Zur Problematik der Analyse und Bewertung zweier Topoi des aufklärerischen Diskurses, in: Aschkenas 1 (1994), S. 99-126.

25 Monika Preuß, »aber die Krone des guten Namens überragt sie«. Jüdische Ehrvorstellungen im 18. Jahrhundert im Kraichgau, Stuttgart 2005 (Veröffentl. der Komm. für Gesch. Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B; 160).

26 Die weit seltener anzutreffende Überzeugung, dass der Rabbiner nur Richter sei, wurde sowohl von nichtjüdischen als auch von jüdischen Reformern aufgegriffen. Dabei richtete man die Darstellung gegen die Rabbiner selbst, was z. B. in Preußen dazu führte, dass dem Rabbiner vom Staat nahezu keinerlei amtliche Anerkennung zugebilligt wurde. Etwa Stadtarchiv (künftig als: StA) Speyer, Best. H3, Nr. 8154, fol. 38-40; »Endlich dürfte hier noch die Bemerkung erlaubt sein, dass seit dem Aufhören des Priesterstan-

mungstradition betonte ein begutachtender Ministerialer im neuen Großherzogtum Baden anlässlich der endgültigen Abschaffung der rabbinischen Gerichtsbarkeit im Jahr 1808, dass »alle Civilsachen, wie sich von selbst versteht, von den Functionen des geistlichen Beamten gänzlich ausgeschlossen« sein müssten.<sup>27</sup> Solche falschen und häufig auch negativen Bewertungen der rabbinischen Gerichtsbarkeit, aber natürlich auch die im Grundsatz ablehnende spezifisch juristische Einschätzung möglicher autonomer Strukturen führten zum Beispiel in Preußen schon um die Mitte des 18. Jahrhunderts zu der Feststellung, dass die jüdischen Gerichte trotz ihrer durch Privilegien gesicherten Rechtsprechung »keine eigentliche Erkenntniß und Rechts-Verabschiedung« besäßen, da dem Rabbiner als einem *religiösen Führer* keine »eigentliche Jurisdiktion« zustehen könne.<sup>28</sup>

All diese eng miteinander vernetzten Aspekte bilden den Hintergrund des kulturellen Diskurses zur jüdischen Rechtsautonomie. Die Analyse der grundlegenden Entwicklung der wesentlichen Bestandteile einer eigenständig agierenden jüdischen Rechtssphäre geht dabei zunächst schematisch vor, wobei mit Bezug auf die Privilegien Rechtskategorien nachvollzogen werden, die wie gesagt keineswegs stets eindeutig oder scharf gegeneinander abgegrenzt waren. Die Unterscheidung von religiöser Gerichtsbarkeit, der Zivilgerichtsbarkeit und der Gerichtsbarkeit in Kriminalfällen und Beleidigungsklagen repräsentiert zunächst eine Außensicht, die jedoch schon aufgrund des damit gesetzten verbindlichen Rechtsrahmens in den jüdischen Wahrnehmungen einen Widerhall fand.

des unter den Juden es eigentliche Geistliche gar nicht gibt und dass auch nicht eine einzige geistliche Funktion existiert, welche vom jüdisch-religiösen Standpunkt aus nicht durch einen Laien ganz wie vom Rabbiner vorgenommen werden könne«. Ebenso GLA Karlsruhe, 313/1243, fol. 201; Landesregierung Leinigen; 29.8.1806; wo der religiöse Bereich als der »ursprüngliche« Tätigkeitsbereich des Rabbiners bezeichnet wird, obwohl der Gutachter ausführlich seine zivilrechtlichen bürgerlichen Funktionen beschreibt. Zugleich regt er die Abschaffung dieser Anormalität an. Für die innerjüdische Diskussion siehe z. B. das Gutachten des Berliner Gemeindevorstands Ruben Samuel Gumpertz zur Tätigkeit des traditionellen Rabbiners, der nach dem Fortfallen seiner richterlichen Funktion nicht mehr als ein Koscherwächter sei, also keine religiösen Aufgaben zu erfüllen habe; dass. abgedruckt in: Zur Judenfrage in Deutschland 1 (1843), S. 213-216.

27 GLA Karlsruhe, 357/333; Anstellungsvertrag des Rabbiners [Ascher Löw b. Arje Günsburg gen. Wallerstein]; 20.12.1808; Punkt 5.

28 Wobei dies natürlich primär an die Vorstellung der Position korporativer Konfliktlösungen im Bezug auf die obrigkeitliche Rechtsprechung anknüpfte. Diese Haltung konnte sich in der Rechtsprechung damals allerdings noch nicht durchsetzen; Freund, Emanzipation, 1912, Bd. 2, 15; Revidiertes General-Privileg; 17.4.1750; §§ 31, 77; Stern, Preußischer Staat, 1962, T. 3, Abt. 2, Halbb. 1, Nr. 104; Cocceji an das Generaldirektorium; 28.4.1750. Zur externen Wahrnehmung insbesondere von theologischer Seite siehe Hans-Martin Kirn, Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts. Dargestellt an den Schriften Johannes Pfefferkorns, Tübingen 1989 (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism; 3).

Die genauere Ausdifferenzierung der jüdischen Gerichtsautonomie erfuhr tatsächlich erst von der Mitte des 17. Jahrhunderts an größere Aufmerksamkeit. Davor äußerte sich das vornehmlich fiskalische herrschaftliche Interesse an der jüdischen Bevölkerung recht ausschließlich über eine vordergründige Schutz- und Steuergesetzgebung, wobei etliche Beamte und Landesherren, zunächst unter dem Einfluss absolutistischen Gedankenguts, dann zunehmend auch unter dem der Aufklärung in wachsendem Maß komplexere gesellschaftliche Strukturen in ihre Entwürfe einbezogen, während andere weiterhin eher kurzfristigen finanziellen und lokalpolitischen Erwägungen folgten.<sup>29</sup> Ökonomische Interessen blieben jedoch für alle externen Rechtsetzungen weiterhin bestimmend. Man stellte sich in der Regel zunehmend die Frage einer weitergehenden (Aus-)Nutzung der Gemeinden und der einzelnen Schutzjuden, was zu einer zunehmenden obrigkeitlichen Kontrolle interner Abläufe und Strukturen – unter anderem der Gerichtsbarkeit – führte.

Für eine repräsentative Aussage sei die Entwicklung jüdischer Rechtsautonomie in der Markgrafschaft Baden untersucht, ein im 17. Jahrhundert in zwei große Landesteile – Baden-Durlach und Baden-Baden – aufgeteiltes Territorium mit einer stark ländlichen jüdischen Bevölkerung, das zunächst noch unter der Regentschaft getrennter Erblinien stand. Die in der Nähe zum alten Residenzschloss in Durlach zu Beginn des 18. Jahrhunderts neu gegründete baden-durlachsche Residenzstadt Karlsruhe repräsentiert hier gemeinsam mit dem kurpfälzischen Mannheim und der Verbandsgemeinde Altona-Hamburg-Wandsbek verschiedene Ausprägungen des städtischen Judentums. Dies wird ergänzt durch Bezüge der Karlsruher Gemeinde insbesondere zur Landjudenschaft Baden-Durlachs. Trotz dieser sicherlich zu geringen Repräsentation der ländlichen Siedlungsform berücksichtigt die Studie im Hinblick auf die soziale Organisationsform *Gemeinde* mit Karlsruhe und Frankfurt am Main eine mittelgroße und eine umfangreiche, mit der aschkenasischen Gemeinde Hamburg-Altona-Wandsbeks zudem die größte alteingesessene Stadtgemeinde im Rahmen des späteren Deutschen Reichs, zu der sich die Judenschaften zweier kleiner Grafenschaften, vor allem aber die Gemeinden der Hansestadt Hamburg und des dänischen Altona zusammengeschlossen hatten. In der Folge wird insbesondere von der Situation in Frankfurt am Main die Rede sein, weshalb die Darstellung der Privilegien dieser besonderen Gemeinde hier zunächst außen vor bleibt, um un-

29 Daniel J. Cohen, Die Landjudenschaften in Hessen-Darmstadt bis zur Emanzipation als Organe der jüdischen Selbstverwaltung, in: Christiane Heinemann (Hg.), Neunhundert Jahre Geschichte der Juden in Hessen. Beiträge zum politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben, Wiesbaden 1983 (Schriftenreihe der Kommission für Geschichte der Juden in Hessen; 6), S. 151-214. Ders. Die Landjudenschaften der brandenburg-preußischen Staaten im 17. und 18. Jahrhundert. Ihre Beziehungen untereinander aufgrund neuerschlossener jüdischer Quellen, in: Peter Baumgart/Jürgen Schmäddeke (Hg.), Ständetum und Staatsbildung in Brandenburg-Preußen. Ergebnisse einer internationalen Fachtagung, Berlin 1983 (Veröff. der Hist. Kommission zu Berlin; 55), S. 208-239.

nötige Wiederholungen zu vermeiden: Zum einen stellte die jüdische Gemeinde Frankfurts aufgrund ihres durch den Kaiser vermittelten Schutzverhältnisses einen Sonderfall dar, zum anderen führte die spezifische Situation in dieser Stadt zu einer Privilegierung, die in dem Verhandlungsdreieck von Kaiser, Stadt und Gemeinde über nahezu zwei Jahrhunderte nur unwesentliche Änderungen erfuhr.<sup>30</sup>

Daneben sei die Konfirmationspraxis in den Kernländern Preußens berücksichtigt, ein Staatsgebilde mit einer vergleichsweise geringen jüdischen Bevölkerung in den altpreußischen Gebieten und einer sehr restriktiven Judengesetzgebung. Da Preußen zudem deutlich außerhalb des engeren Interessensbereichs dieses Buches mit seinem Fokus auf der westaschkenasischen Kultur liegt, soll der Vergleich mit den Entwicklungen in Preußen eine darüber hinausweisende Perspektive eröffnen. Damit ist das gesamte Spektrum von einer umfangreichen bis zu der weitgehend beschränkten Rechtsautonomie vertreten; auch insofern ist die Auswahl mit Bedacht gewählt. Dem stehen weitere Daten aus anderen Territorien, etwa der Kurpfalz, zur Seite, die eher für die kleinteiligen und ländlichen jüdischen Siedlungen mit wenigen zentralen Gemeinden typisch sind. Auf dieser breiten Basis lassen sich durchaus allgemeine Umrisse und Strukturen des extern gewährten jüdischen Handlungsfreiraums skizzieren.<sup>31</sup>

- 30 Hoffmann, Kracauer, 2006, S. 45; wie Christhard Hoffmann zu Recht betont, war Kracauer einer der wenigen jüdischen Historiker, die erstmals ein Verständnis für dynamische Prozesse anstelle stabiler Gegenpositionen entwickelte, dies eben auch, da er sich nicht allein und nicht primär auf innerjüdische, meist religiöse Quellen stützte, sondern der sich damals festigenden Vorstellung von historischer Wissenschaft folgend sich vor allem archivalischen Überlieferungen anvertraute. Für unterschiedliche Landjudenschaften finden sich zahlreiche Dokumente, die das hier Gesagte in vielerlei Punkten ergänzen und bestätigen; Daniel Cohen (Hg.), *Die Landjudenschaften in Deutschland als Organe jüdischer Selbstverwaltung von der frühen Neuzeit bis ins 19. Jahrhundert. Eine Quellensammlung*, 4 Bde., Jerusalem 1996-2001; hier z. B. Bd. 1, 1996, (Köln) S. 3, S. 4, S. 19, (Trier) S. 22, S. 24, S. 32, S. 39, 41 f., (Kleve) S. 49 f., S. 55, S. 70, (Wied-Runkel) S. 106, S. 108, S. 111 f., S. 115, S. 117, S. 121 f., S. 125, S. 127, S. 129, S. 138, S. 141 f., (Mainz) S. 148, S. 160, (Untererzstift Mainz) S. 164-166, S. 176-185, S. 191-194, S. 197-202, (Obererzstift Mainz) S. 245, S. 253-256, S. 285-292 etc. pp. Robert R. Luft, *Landjudenschaft und Judenlandtage in Kurmainz*, in: Heinz Duchhardt (Hg.), *Beiträge zur Geschichte der Mainzer Juden in der Frühneuzeit*, Mainz 1981, S. 7-31.
- 31 Der Artikel versucht die Schiefelage der Quellsituation mit der überwiegenden Mehrzahl an Dokumenten nichtjüdischer Provenienz durch die Einnahme der jeweiligen Perspektive in der Analyse widerzuspiegeln. Die interne Sicht der Rechtsautonomie steht jedoch nicht im Zentrum der in diesem Kapitel angestellten Überlegungen; dazu Gotzmann, *Jüdisches Recht*, 1997, S. 23-86. Die einzige vergleichbare ältere Untersuchung hierzu bietet Schochat, *Aufklärung*, 2000, S. 135-157.

## Religiöse Gerichtsbarkeit

Übergreifend gesehen lag die religiöse Gerichtsbarkeit im 18. Jahrhundert im Wesentlichen bei innerjüdischen Entscheidungsgremien, vor allem bei den Rabbinern. Obwohl der Privilegienrahmen deutliche Beschränkungen erkennen lässt, hatten die Behörden im Allgemeinen kaum ein Interesse, sich in die internen religiösen *kirchenrechtlichen* Entscheidungen einzumischen. Auch wenn die Art jüdischer Religionsausübung von außen durchaus genauer definiert, das heißt natürlich meist beschränkt wurde, stellte die religiöse Eigenständigkeit einen inhärenten Bestandteil des Schutzverhältnisses dar. Die Autonomie in religiösen Entscheidungen war demnach ein Hauptfaktor dieses Rechtsverhältnisses zwischen Herrschaft und jüdischer Gemeinschaft.<sup>1</sup> Der spezifische juristische Ausdruck für die darunter begriffenen kultischen Regelungen war *Ceremoniales*, *Ceremonialsachen* oder ähnliche Abwandlungen desselben Begriffs, was bereits eine starke Verbindung zum religiösen Ritual als eigentlichem Kernbestand dieses Bereichs erkennen lässt. Dementsprechend wurde von beiden Seiten eine Entscheidungsfreiheit in derlei religiösen Dingen vorausgesetzt. Dies verdeutlichen die Worte eines Gutachters aus dem Kurmainzischen, der 1783 anlässlich der vollständigen Aufhebung jüdischer Zivilgerichtsbarkeit betonte, dass es sich dennoch von selbst verstehe, dass der Rabbiner auch weiterhin die religiös rituelle Gerichtsbarkeit besitze.<sup>2</sup>

Diese grundlegende Konzeption bestimmte die Privilegienpraxis so sehr, dass diese spezifische Entscheidungsebene häufiger sogar erst gegen Beginn des 18. Jahrhunderts als Teil des jüdischen Handlungsrahmens erwähnt wurde, da

- 1 Wobei die Differenz zu dem zuvor vorherrschenden Konzept des Territorialismus für die jüdische Gemeinschaft im Vergleich zum Kollegialismus nicht so entscheidend war, da auch dieser die religiöse Gemeinschaft bereits einfach als sozialen Zusammenschluss betrachtete, was im Kollegialismus dann theologisch überhöht wurde. Für die jüdische Gemeinschaft existierte das drängende Problem eines andersgläubigen Landesherrn ohnedies, wobei dies im Vergleich zu den sich nun aufspaltenden christlichen Denominationen durchaus andere Konsequenzen hatte; allgemein Schlaich, *Kollegialtheorie*, 1969, insbesondere S. 14-22, S. 49 ff., S. 71; S. 35; einen deutlichen Unterschied machte dieser Paradigmenwechsel jedoch im Bezug auf die Eigenständigkeit der Kirchengewalt, die nunmehr als vom Staat getrennt wahrgenommen wurde, was sicherlich auch Auswirkungen auf die Gewährung entsprechender autonomer Befugnisse für die jüdischen Gemeinden gehabt haben dürfte.
- 2 Siehe Siegmund Salfeld, *Vorboten der Judenemanzipation in Kurmainz*, in: *Judaica*. Festschrift zu Hermann Cohens 70. Geburtstag, Berlin 1812, S. 347-376; S. 356; die Aufhebung galt nicht für die Stadt Mainz selbst. K. A. Schaab, *Diplomatische Geschichte der Juden zu Mainz und dessen Umgebung*. Mit Berücksichtigung ihres Rechtszustands in den verschiedenen Epochen, Mainz 1855. Marwedel, *Privilegien*, 1976, S. 82 f. Sabine Ullmann, *Nachbarschaft und Konkurrenz. Juden und Christen in Dörfern der Markgrafschaft Burgau (1650-1750)*, Göttingen 1999 (Veröff. des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 151), S. 119, S. 131-132; auch in Burgau findet sich dieselbe Haltung, eine Rechtsautonomie nur hinsichtlich der Ceremonialia zuzugestehen.

sie zuvor als selbstverständlich vorausgesetzt worden war. Dagegen bildete eine eigenständige Zivilgerichtsbarkeit keinen selbstverständlichen Teil dieses Rechtsverhältnisses zwischen Staat und jüdischer Gemeinschaft, weshalb personal- und vermögensrechtliche Zuständigkeiten schon weit früher geklärt werden mussten. Die Privilegien der jüdischen Gemeinde von Altona erwähnen die Eigengerichtsbarkeit in Ceremonialsachen beispielsweise erstmals im Jahr 1680, wohingegen die älteren Verordnungen von 1641 und 1664 bereits die nicht als selbstverständlich eingestuften zivilrechtlichen Befugnisse regelten.<sup>3</sup> Nahezu alle eingesehenen Privilegien weisen diese Entwicklung auf. Gemäß dieser grundlegenden Konzeption des Schutzverhältnisses blieb der rituelle Entscheidungsfreiraum denn auch bis zur völligen Neuregelung des Verhältnisses zwischen Staat und jüdischer Gemeinschaft zu Beginn des 19. Jahrhunderts weitgehend gesichert.

Dies bedeutet, wie gesagt, jedoch nicht, dass die staatlichen Organe die religiösen Belange der jüdischen Gemeinden völlig unangetastet ließen. Die üblichen Beschränkungen betrafen aber weniger rabbinische Entscheidungen bezüglich des Kultus, ritueller Handlungen oder im Bezug auf die Speisegesetze als Fragen des Baus oder der Einrichtung von Synagogen oder – allgemeiner gefasst – des Inerscheintretens jüdischer Religion. Diese Regelungen schlossen direkt an solche an, die auch die Sichtbarkeit von Juden im Alltag zu begrenzen versuch-

- 3 Eine Ausnahme scheint die recht frühe Judenordnung des Landgrafen Karl von Hessen-Kassel von 1679 zu sein, die bereits detaillierter alle fraglichen Rechtsbereiche behandelt. Die Ceremonialsachen werden dem Rabbiner ohne Begrenzung überlassen. Kriminalsachen, Hurerei, Ehebruch, Mord und Diebstahl etc. blieben wie üblich den externen Gerichten vorbehalten, die bürgerlichen Schuld- und andere Sachen, die hier als Zivilgerichtsbarkeit bezeichnet werden, standen ihm nicht zu. Hinsichtlich der Ceremonialgerichtsbarkeit hatte es zuvor wohl die Auflage der Hinzuziehung eines Beamten gegeben, was nun nicht mehr gefordert wurde; Friedrich Battenberg, *Judenordnungen der frühen Neuzeit in Hessen*, in: Heinemann, *Juden in Hessen*, 1983, S. 83-122; hier S. 101, S. 109; 1646 und v. a. 1679 erstmals detailliertere Regelungen der Gerichtszuständigkeiten. Die Ceremonialgerichtsbarkeit liegt beim Rabbiner ohne Zuziehung eines Beamten. Die 1679 zugestandene niedere Gerichtsbarkeit scheint mir nur die Ceremonialsachen zu betreffen; siehe ebd., S. 109, § XI; »ihrer Ceremonien halben zu thun haben, sich durch ihre Rabbinen entscheiden zu lassen«. Dagegen wurde in § XIII ausdrücklich bestimmt: »Bürgerliche Schuld- und andere Sachen« lägen bei der mittleren Verwaltungsbehörde. Battenbergs übergreifende Darstellung spricht dagegen zunächst von der Ceremonialgerichtsbarkeit, dann aber wieder generell von der niederen Gerichtsbarkeit; ebd., S. 101. Allgemein zu Hamburg-Altona siehe Marwedel, *Privilegien*, 1976, S. 83-87. Rotraud Ries, *Strukturen frühneuzeitlicher Judenpolitik in Braunschweig-Calenberg*, in: Rainer Sabelleck (Hg.), *Juden in Südniedersachsen. Geschichte – Lebensverhältnisse – Denkmäler*, Hannover 1994 (Schriftenrh. des Landschaftsverb. Südniedersachsen; 2), S. 11-56. Allgemein Ronnie Po-Chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation. Central Europe 1550-1750*, London 1989. Ders., *Die Juden im Alten Reich. Bemerkungen zu einer Forschungsaufgabe*, in: Georg Schmidt (Hg.), *Stände und Gesellschaft im Alten Reich*, Wiesbaden 1989, S. 211-221.



ten und immer wieder auf eine Trennung der Lebenssphären von Juden und Christen pochten. Ein treffendes Beispiel hierfür mag der Umgang mit den Juden in Frankfurt sein. Hier schloss man die Judenschaft so rigide wie sonst nur an wenigen anderen Orten – im direkten Umland insbesondere Friedberg, Worms, Hanau und Mainz – seit dem Mittelalter in eine Judengasse ein und verordnete sogar, dass Juden auf den Straßen der Stadt und noch mehr beim Rathaus, dem Römer, nicht auffällig, also etwa als Gruppe sichtbar sein durften: Sie sollten allenfalls zu zweit gehen und stehen, was bei einer so großen Gemeinde sicherlich nicht einfach, letztlich wohl gar nicht dauerhaft durchzusetzen war.<sup>4</sup>

Darüber hinaus existierten aber auch Regelungen, die direkt in den Kultus eingriffen: Einige Staaten forderten beispielsweise die Streichungen von vermeintlich antichristlichen Stellen im Gebet oder verpflichteten die Gemeinden zum öffentlichen Bittgebet für das Herrscherhaus. Vereinzelt kam es sogar zu einer Projektion christlich-religiöser Vorstellungen auf den jüdischen Bereich, beispielsweise hinsichtlich der Eheschließungen in verbotenen Verwandtschaftsgraden. Hier wurde häufiger die christliche Interpretation des biblischen Texts gegen die halachischen Regelungen durchgesetzt.<sup>5</sup> Auch sonst findet sich in Konfliktfällen oft ein festgefügtes, von der Realität jüdischer Kultur erstaunlich

4 Siehe die Frankfurter Judenstätigkeit, auf die im Weiteren genauer eingegangen werden wird. Wenn derlei überhaupt wirklich tagtäglich durchgesetzt wurde. Dennoch geben Beschreibungen von Juden im Stadtbild diese in der Regel als kleine Grüppchen an; sowohl Juden als auch Nichtjuden nahmen im Straßenbild diese Gruppen wahr, wie z. B. Verhöre belegen. Händler taten dies auch aus Sicherheitsgründen, da man häufiger zumindest kleinere Geldbeträge mit sich führte, Schulden mahnend und Geschäfte vereinbarend auch in fremde Häuser gehen musste. Sie waren üblicherweise mit einem Kollegen bzw. Diener in der Stadt unterwegs, wobei einer dann jeweils vor der Tür sozusagen auf Zuruf wartete. Dies scheint jedoch eine spezifische Entwicklung zu sein, die sich nach etlichen Diebstählen und Überfällen in Frankfurt durchsetzte. Größere und problematische Geschäfte tätigte man in der Regel ohnedies in der Judengasse, in den eigenen Räumen und einem gesicherteren Umfeld. Generell lässt sich auf der Grundlage zahlreicher Belege sagen, dass die Lebensbereiche jedoch keineswegs so klar und stark getrennt waren, wie sich dies die Obrigkeit oder gar die Geistlichkeit wünschten.

5 Diese Eingriffe trafen auf unterschiedliche Reaktionen. Gegen das häufige obrigkeitliche Verbot der Heirat innerhalb bestimmter Verwandtschaftsgrade, die nach jüdischer Auslegung der biblischen Gebote als erlaubt galten, nach (z.T. unterschiedlicher) christlicher aber als Blutschande angesehen wurden, wurde von jüdischer Seite meist heftig vorgegangen. Oft konnte dies über Sondergenehmigungen umgangen werden, eine Möglichkeit, die auch dem Adel gewährt wurde. Die Klauseln, im Gottesdienst ein Gebet für das Herrscherhaus zu sagen, wurden dagegen von jüdischer Seite ohne weiteres akzeptiert, da dies ohnedies bereits ein regulärer Teil der Liturgie war. Aufgrund der halachischen Regelungen war die Gegenwehr bei einem Verbot der Zivilgerichtsbarkeit dagegen eher gering. Peter Freimark/Arno Herzig (Hg.), *Die Hamburger Juden in der Emanzipationsphase (1780-1870)*, Hamburg 1989 (*Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden*; 15), Dokumentenanhang, 318. Stern, Preußischer Staat, 1962, T. 1, Abt. 1, S. 116-120; ebd. Abt. 2, Nr. 221; GLA Karlsruhe, 206/2192, fol. 264b-265a: Ein-



weit abgehobenes Bild davon, was die Inhalte jüdischer Religionsübung seien und was legitime Bestandteile ihres religiösen Gesetzes. Derlei Einschätzungen orientierten sich vor allem an einer christlichen Lesart des so genannten Alten Testaments als vermeintlich eigentliche religiöse Lehre des Judentums, wobei die gesamte rabbinische Tradition seit der Entstehung des Talmuds nur als eine Entstellung der von christlicher Seite zwar als obsolet, aber dennoch als legitim begriffenen heiligen Texte verstanden wurde. Eingehende Kenntnisse der rabbinischen Lehre hatte man nur ausnahmsweise. Ganz im Gegensatz zu dieser religiös ideologischen Grundhaltung war der Wissensstand hinsichtlich des jüdischen Alltags und auch der geübten Rituale gerade in Städten und Regionen mit altingesessener jüdischer Bevölkerung keineswegs gering, und zwar auf Seiten der christlichen Nachbarn ebenso wie auf Seiten der christlichen Obrigkeit. Denn Letztere war gerade bei großen Gemeinden wie Frankfurt am Main täglich in vielfacher Weise mit Angelegenheiten, die weit ins intime soziale Leben der jüdischen Gemeinschaft reichten, befasst.

Auf diesem Hintergrund schränkten die Rechtsprivilegien die religiöse Eigenständigkeit in gewisser Hinsicht dennoch ein. Im Verlauf der allgemeinen Rechtsentwicklung hin zu einer klareren Regelung der Zuständigkeiten zeigen viele Privilegien des 18. Jahrhunderts, dass dieser Handlungsrahmen der jüdischen Gemeinden entweder bereits zuvor begrenzt worden war oder nun beschnitten wurde. In Hamburg-Altona überließ man 1680 die Ceremonialgerichtsbarkeit auf eine Eingabe der Altonaer Gemeinde hin uneingeschränkt internen Gremien. Nach einer Entscheidung aus dem Jahr 1712 bestand allerdings zunächst noch eine Berufungsmöglichkeit, die spätestens 1739, vermutlich jedoch bereits mit dem Erlass des dänischen Generalprivilegs von 1731 ausgeschlossen wurde. Zugleich besaß der *Oberrabbiner* – diese moderne Bezeichnung, die regionale Unterschiede insbesondere im Bezug auf spezifische interne und externe Titulaturen nivelliert, soll im Weiteren lediglich klar das Amt des höchsten von einer Gemeinde besetzten Rabbiners bezeichnen, also den ›Gerichtsvorsitzenden‹ (*Aw Beit Din*) – in diesen Dingen die Banngewalt, gegen die mit der Begründung des Missbrauchs aber dennoch beim dänischen König Berufung eingelegt werden konnte. Mit dieser umfassenden Ceremonialgerichtsbarkeit stellt die Altonaer Gerichtsbarkeit, die sich über Hamburg und ganz Schleswig-Holstein erstreckte, allerdings eine große Ausnahme dar.<sup>6</sup>

Im Gegensatz zu der Regelung in Altona beschränkte das badische Generalprivileg von 1715 für die Untere Markgrafschaft, also für Baden-Durlach, die

gabe der Judenschaft, nach den halachischen Bestimmungen heiraten zu können; 15.12.1752; ebd. fol. 295a-297a; Änderung der Judenordnung von 1752; 2.4.1753.

6 Marwedel, Privilegien, 1976, Nr. 26a: Konfirmation und Erweiterung der Altonaer Privilegien durch Christian V.; 24.1.1680, § 5; Nr. 26b: Befehl an den Altonaer Magistrat, die Judenältesten bei der Ausübung ihrer Jurisdiktion nicht zu behindern; 6.3.1680; Nr. 39: Reskript Friedrich IV. an den Magistrat Altona, dass das jüdische Gericht *salva appellatione* entscheiden solle; 25.5.1712. Die Begrenzung auf die Ceremonialgerichtsbarkeit wird am 17.3.1722 wieder bestätigt; ebd., Nr. 45a, Nr. 57, Nr. 97.

interne Entscheidungsfreiheit und Zuständigkeit in religiösen Dingen sogar durch eine Berufungsgrenze; unterhalb einer Straf- beziehungsweise Streitsumme von 10 fl. konnten die jüdischen Foren jedoch selbständig entscheiden. Diese Beschränkung wurde in das übergreifende Generalprivileg für das badische Ober- und Unterland aus dem Jahr 1727 sowie in alle darauf folgenden Judenordnungen übernommen. Es handelte sich bei dieser Appellationsgrenze wohl-gemerkt nicht lediglich um den Zwang, ab einer gewissen Höhe der Strafen eine Bestätigung des internen Urteils von christlicher Seite einzuholen. Die Klage selbst musste an die amtlichen Gerichte verwiesen werden. Wie man damit intern umging, lässt sich nur errahnen: Vermutlich achtete man zumindest bei Strafen im Zusammenhang mit rituellen Handlungen darauf, dass diese die Berufungsgrenze nicht überstiegen, was vermutlich der Intention von christlicher Seite entsprach. Darüber hinaus bezog sich diese Regelung wohl vor allem auf vermögensrechtliche Angelegenheiten mit eindeutig religiösem Charakter wie Testamente und Eheverträge.

Im Jahr 1752 machten die Vertreter der jüdischen Gemeinde der Residenzstadt Karlsruhe einen Versuch, ihre Autonomie in religiösen Angelegenheiten zu festigen, und beschwerten sich anlässlich der generellen Neuregelung der Privilegien mit dem Argument gegen die Regelungen, die bestehenden und zusätzlich geplanten Beschränkungen der Ceremonialgerichtsbarkeit gefährdeten die interne religiöse Ordnung.<sup>7</sup> Sie forderten stattdessen, dass die religiöse Gerichtsbarkeit möglichst uneingeschränkt gewährt werden müsse. Für den Fall, dass trotzdem eine Berufungsmöglichkeit an christliche Gremien bestehen bleibe, sollte diese erst ab einer Strafe oberhalb der bislang geltenden 10 fl. möglich sein.

Eine staatliche Berufungsinstanz in religiösen Fragen war schon an sich problematisch, denn wie sollten christliche Richter in jüdischen religiösen Inhalten, angemessenerweise sogar nach einem Recht, der *Halacha*, das sie nicht kannten, Entscheidungen treffen? Die jüdische Seite forderte trotz solcher Bedenken, dass das jüdische Religionsrecht dann auch in der christlichen Berufungsinstanz maßgeblich bleibe. Obwohl dies üblicherweise auch von christlicher Seite so gesehen wurde, hatte es in den Jahren zuvor hier vermutlich Probleme gegeben,

7 Die Beschränkung der gerichtlichen Zwangsmittel, etwa des Banns, verlief parallel dazu und erschwerte die Eigengerichtsbarkeit zusätzlich. Hierzu im Weiteren mehr. Die Generalprivilegien sind publiziert bei Heinz Schmitt/Ernst Otto Bräunche/Manfred Koch (Hg.), *Juden in Karlsruhe. Beiträge zu ihrer Geschichte bis zur nationalsozialistischen Machtergreifung*, Karlsruhe 1988 (Veröff. des Karlsruher Stadtarchivs; 8), S. 512-515; *Judenordnung für die Untere Markgrafschaft Baden-Durlach*; 31.5.1715; *Ergänzungen für die unter- und oberländische Judenschaft*; 31.5.1727 (beide Dokumente in: StA Karlsruhe, 5, Durlach A 1435; GLA Karlsruhe, 236/947). Zur weiteren Begrenzung der Strafhöhe siehe GLA Karlsruhe, 206/2192; *Erlaß der Änderungen der Judenordnung*; 2.4.1753; fol. 295b. Adolf Lewin, *Geschichte der badischen Juden seit der Regierung Karl Friedrichs (1738-1909)*, Karlsruhe 1909, S. 2-II. Ein Schreiben aus dem Jahr 1770 bestätigt allerdings wieder die höhere Berufungsgrenze von 10 fl. Siehe GLA Karlsruhe, 357/333; *Entscheidungen des Rabbiners in Ceremonialsachen*; 29.[9.]1770.

weshalb man bei diesen Dingen nun auf die Geltung des eigenen religiösen Rechts vor christlichen Richtern pochte. Diese interne Sichtweise wurde von den zuständigen Ministern erwartungsgemäß bestätigt, da die Wahrung religiöser Eigenständigkeit von beiden Seiten als selbstverständlich vorausgesetzt wurde. Daher erging die Verordnung an die staatlichen Gerichte, dass bei Berufungsverhandlungen »wegen derer Ceremonien angesetzten Strafen allerdings nach denen Jüdischen Gebräuchen« geurteilt werden müsse. Im Gegenzug senkte man die Berufungsgrenze jedoch auf 6 fl. und ließ, wie dies auch in anderen Staaten der Fall war, zusätzlich einen weiteren Berufungsgrund gelten. Selbst in rituellen Angelegenheiten bestand nun wie in anderen Territorien auch für den Fall einer nachweislich ungerechten Verfahrensführung immer die Möglichkeit der Appellation an obrigkeitliche Gerichte, gleich welchen Inhalt die Klage hatte. Dieses Recht, das die prinzipielle Unterordnung des privilegierten religiösen Handlungsraums unter die herrschaftliche Autorität dokumentiert, wurde jedoch durch empfindliche Strafen gegen Missbrauch geschützt, andernfalls wären intern keine verbindlichen Entscheidungen möglich gewesen, was auch der obrigkeitlichen Auffassung von gesellschaftlicher Kontrolle und Aufsicht sowie der landesherrschaftlichen Intention einer Entlastung der eigenen Rechtsforen widersprochen hätte.<sup>8</sup> Dennoch wurde die Berufungsfrist, die bislang zehn Tage betragen hatte, in Baden 1752 auf zwanzig Tage ausgedehnt, die bestehenden Beschränkungen also verschärft. Außerdem betonte man, dass nun sogar etwaige Hinderungsgründe berücksichtigt würden, die Verurteilte von der Wahrnehmung dieser generellen Berufungsmöglichkeit abgehalten hatten.<sup>9</sup> Damit signalisierte die markgräfliche Verwaltung dem Rabbinat und der Gemeindeleitung, dass ihre Gerichtsbarkeit streng überwacht und jeder Missbrauch geahndet wer-

8 Siehe auch weiter im Text. GLA Karlsruhe, 206/2192, fol. 295a-297a: Erlass der Änderungen der Judenordnung von 1752; 2.4.1753, zu § 1 in Ceremonialfällen »mit einer bis auf sechs Gulden sich belaufenden Geldstrafe vorzugehen, ohne dass davon an Unser Oberamt Carlsruhe appelliret werden möge, es wäre dann Sache, dass der Bestrafte alsbald klärlich zeigen könnte, dass gegen ihn nulliter verfahren, oder er aus einer Pasion so hoch angesehen worden seye. Jedennoch wollen Wir hierbey Unser Oberamt befehliget haben, die sich etwann erfindende temerarios litigatores mit einer willkührlicher Strafe anzusehen, und sich in denen wegen derer Ceremonien angesetzten Strafen allerdings nach denen Jüdischen Gebräuchen zu achten.« Diese Berufungsmöglichkeit bestand ebenso in zivilrechtlichen Fällen.

9 Schmitt/Bräunche/Koch, Karlsruhe, 1988, S. 512-523, hier S. 512; in den Verordnungen von 1715 bzw. 1727: »Wofern aber einer vermeinte, dass er zu hoch gestrafft wäre, so mag er innerhalb 10 Tagen bey Unserem Oberamt sich darüber beklagen. Wann er aber solches unterläßet, so soll er die Straff ohne weitere Untersuchung zu bezahlen schuldig und gehalten seyn.« Bei der Judenordnung für die Residenz Karlsruhe, 12.10.1752; ebd., S. 523; »Würde auch einer vermaynen, dass er von dem Rabbiner zu hoch gestrafft worden seye, so wollen Wir hiermit gestatten, dass ein solcher sich innerhalb 20 Tagen bey Unserem Oberamte beklagen möge. Bey der ohne eingefallene offenbare Hindernisse während solcher Zeit unterlassenen Klage hingegen solle derselbe die Strafe ohne weitere Untersuchung zu zahlen schuldig und gehalten seyn.«

den würde. Zugleich – dies werden die für Frankfurt spezifischen Analysen noch klarer erkennen lassen – bestätigt das ganze Vorgehen, dass man den innerjüdischen Rechtsraum auf christlicher Seite als einen gewährten und allein schon deshalb generell eingeschränkten, also weiterhin im Rahmen obrigkeitlicher Gewalt verorteten Bereich wahrnahm und keineswegs – und dies entsprach möglicherweise eher der Vorstellung auf jüdischer Seite – als eine Art extraterritorialen, völlig ungebundenen Freiraum: Eine Rechtskompetenz in legislativer und exekutiver Hinsicht legitimierte sich über das Territorium und war damit mit der Landesherrschaft verbunden, konnte Juden als deren Schutzverwandten also logischerweise nicht zustehen. Aus christlicher Sicht konnten Juden nur unter christlicher Obrigkeit existieren, was dieser Vorbehalt einer allerletzten Entscheidungsgewalt sogar in religiösen Dingen nachdrücklich dokumentiert, wobei dies *realiter* eigentlich nicht den kultischen Bereich, sondern vermögensrechtlich-religiöse Aspekte und die Bestrafung religiöser Delinquenz betraf.<sup>10</sup>

Ähnliche Strukturen lassen beispielsweise die Privilegien der Kurpfalz erkennen, wo den Judenschaften im Jahr 1600 zunächst ein nicht näher bestimmtes Strafrecht zugestanden worden war, das 1691 lediglich als Schiedsgerichtsbarkeit mit einer Instanzengrenze von 20 fl. definiert wurde. Erst die Kurpfälzische Judenschaftskonzession von 1765 betonte ausdrücklich die Ceremonialgerichtsbarkeit, wobei es mit einer Grenzsetzung bei 12 fl. auch hier zu einer prinzipiellen Beschränkung autonomer Befugnisse kam.<sup>11</sup>

10 Wiewohl dies nicht im Zentrum des hier Skizzierten steht, gilt es dabei die Wahrnehmung auf jüdischer Seite nicht zu vergessen. Obwohl die jüdische religiöse Konzeption hier das Konzept der Diaspora, eines Lebens sozusagen in Gefangenschaft, entgegengesetzte, akzeptierte sie damit zwar einen minderen Rechtsstatus und eine gewisse Abhängigkeit, jedoch – wie dies in den bekannten Bewertungen der halachischen Konzepte etwa der ›Knechte von Königen‹ bzw. weiter gefasst des ›Dina deMalchuta Dina‹ und des ›Boten des Königs‹ oder der gerechten Besteuerung erkennbar wird – durchaus nicht in dem Sinne, dass man damit jede Selbstbestimmtheit aufgab. Man zog durchaus auch auf rabbinisch-legislatorischer Seite definitive Grenzen gegenüber der externen Herrschaft, wahrte demnach also die Wahrnehmung von Eigenständigkeit und Eigenbestimmtheit und begab sich damit durchaus wissentlich in erheblichen Widerspruch zu dem christlichen Rechtsverständnis. Allgemein Helmut Quaritsch, *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jahrhundert bis 1806*, Berlin 1986 (Schriften zur Verfassungsgeschichte; 38). Dietmar Willoweit, *Rechtsgrundlagen der Territorialgewalt. Landesobrigkeit, Herrschaftsrechte und Territorium in der Rechtswissenschaft der Neuzeit*, Köln u. a. 1975 (Forschungen zur deutschen Rechtsgeschichte; 11).

11 Karl Otto Watzinger, *Geschichte der Juden in Mannheim (1650-1945)*. Mit 52 Biographien, Stuttgart <sup>2</sup>1987 (Veröffentlichung des Stadtarchivs Mannheim; 12); S. 19; Konzession für Mannheim (1.9.1600) und Neue Konzession (12.10.1691); Änderung Punkt 9. GLA Karlsruhe, 313/1243, fol. 11-17; Bericht des Oberamts Boxberg; 25.12.1802; darin: Erläuterungen der Concession für die Landjudenschaft der Pfalz; 12.11.1765; Hauptverordnung/Generalprivileg; 28.8.1784; Verordnung der Zuziehung eines christlichen Kommissärs zu Inventuren und Vormundschaften, verpflichtende deutsche Sprache;

Diese zunehmende Einschränkung der religiösen Gerichtsbarkeit zeigt sich gleichfalls im Kernland Preußens. Hier wurde die Rechtsgewährung der Ceremonialsachen 1672 erstmals ausdrücklich erwähnt. Nach dem Wegzug des Rabbiners Benjamin Wolff Liebmann gestand man seinem Amtsnachfolger R. Simon Berend 1687 diese Entscheidungskompetenz mit dem Recht der Verhängung von Geldstrafen zu und schützte ihn in seinem Wirkungsbereich zugleich gegen Eingriffe anderer Rabbiner. Dies wurde im Jahr 1691 ohne jede Veränderung bestätigt. 1708 überantwortete die Regierung diese Befugnisse allerdings zunächst der zur Verwaltung des Judenschutzes eingerichteten *Judenkommission* in Berlin, im Folgejahr gingen sie jedoch wieder an den Rabbiner Arend Benjamin Wolff. Wolffs umfassende Privilegien widersprachen der bisherigen Politik Preußens und blieben infolgedessen auch nicht unangefochten. Anders als seinen Vorgängern wurde ihm dennoch nicht nur uneingeschränkt die Ceremonialgerichtsbarkeit überlassen, sondern auch die Anwendung des so genannten Großen Banns als gerichtliches Zwangsmittel.<sup>12</sup> Das preußische Revidierte Ge-

22.12.1786; Mannheimer Concession; 15.10.1767; hier ohne Kommissar, dafür amtliche Obsignation.

- 12 Zum Bann siehe in den nachfolgenden Kapiteln. Stern, Preußischer Staat, 1962, Teil 1, Abt. 2, Nr. 12: Edikt wegen der aufgenommenen 50 Schutzjuden; 21.5.1671, Punkt 5, 6; Ceremonialgerichtsbarkeit nicht erwähnt; ebd. Nr. 20; die Bittschrift der österreichischen Judenfamilien in Berlin (1672) belegt, dass in religiösen Dingen natürlich intern entschieden wurde. Sie blieben nach der kurfürstlichen Verordnung von 20.5.1672 unter der Jurisdiktion des Rabbiners Cain, auch wenn diese wohl nicht sehr gesichert war; siehe ebd., S. 26 Anm.; ebd., Nr. 56: Bestallung des Simon Berend zum Rabbi der Kur- und Mark Brandenburg; 23.8.1687. Es bestand jedoch bereits eine ältere Verordnung vom 28.3.1655, die in Punkt 8 Ritual- und andere Sachen dem Rabbiner und den Ältesten überlässt; ebd., Nr. 233: Eingabe von Wulf Perleheffer; 6.6.1698; die Ältestenwahl würde zu einer Zivilgerichtsbarkeit derselben führen, man wolle in diesen Dingen jedoch wie verordnet beim Kammergericht bleiben; ebd. Nr. 293: Etablissement der Juden-Commission zu Berlin; 23.11.1708; sowohl zivile als auch religiöse Dinge: »Alle Streitigkeiten, welche unter denen Juden selbst oder unter denen Christen und Juden entstehen und nicht über einhundert Rtlr. importiren, habt ihr sowohl als was ihre ritus anbelangt, jederzeit schleunigst abzutun.« Der Judenkommissar Freyberg besteht 1710 wieder auf diesem Rechtsbereich; ebd., Nr. 313: Gutachten Freybergs; 30.7.1710. Zum Vergleich: In Minden hatte der Rabbiner 1657 die Ceremonialgerichtsbarkeit; ebd., Nr. 91: Reskript an die Mindener Regierung; 12.9.1657; ebd., Nr. 95: Instruktion für den Mindener Regierungsrat und Drost Ledebur; 4.7.1670; der Halberstädter Rabbiner kann nach Gutdünken des Drostes bei Entscheidungen hinzugezogen werden. Für Halberstadt ebd., Nr. 115: Kurfürstl. Resolution für die Juden zu Halberstadt; 30.7.1661; Zivilgerichtsbarkeit bei der Regierung, Ceremonialgerichtsbarkeit beim Rabbiner mit Bann. Frankfurt/Oder: ebd., Nr. 200: Bericht des Bürgermeisters von Frankfurt/Oder; 25.6.1688; der Rabbiner von Landsberg entscheide bei der Messe in Ceremonialsachen und Zivilsachen; ebd., Nr. 224: Reskript an den Obersten von Frankfurt/Oder; 9.1.1697; Königsberger Juden unter der Jurisdiktion von Simon Berend; ebd., Nr. 212: Bericht der Geheimräte Meinders und Danckelmann; 12.7.1692 und Erlaubnis; Landsberger Juden erhalten einen Rabbiner für die Religions- und die geringen Zivilstreitig-

neralprivileg von 1750 beschnitt diese Gerichtsbarkeit aber wieder empfindlich, indem es den Bann generell von der behördlichen Genehmigung abhängig machte und die eigenständig zu verhängenden Strafen in religiösen Dingen auf 5 Rtlr. beschränkte.<sup>13</sup>

Die Entwicklung des religiösen Entscheidungsfreiraums stellt sich in der Frühen Neuzeit demnach als ein genereller Beschränkungsprozess dar. An dieser Stelle ist es kaum möglich, nur innerhalb des hier untersuchten Zeitraums als eines gesicherten Datenfeldes zu argumentieren. Ob die zu beobachtende Beschränkung der religiösen Entscheidungsfreiheit auf einen bis dahin unbeschränkten Rahmen verweist, wobei die Vorstellung einer gänzlich unbegrenzten religiösen Eigenständigkeit wohl eher das Resultat einer historiographischen Projektion ist oder nur ein Ergebnis der sich verändernden Wahrnehmung solcher rechtlicher Strukturen und damit eines wachsenden Interesses an präziseren Rechtstexten darstellt, muss offenbleiben. Meist wurden schon bei der ersten Nennung religiöser Entscheidungsbefugnisse Höchststrafen im Sinne einer Instanzengrenze gesetzt, in der Folge dann die eigenständige Exekution des Urteils begrenzt. Trotzdem darf dies nicht als ein Verweigern der religiösen Autonomie durch die christlichen Behörden missverstanden werden: Wie zahllose Auseinandersetzungen in unterschiedlichen Territorien belegen, wurde diese weiterhin als selbstverständlich vorausgesetzt und in Streitfällen häufig sogar ausdrücklich bestätigt. Die im eigentlichen Sinne den religiösen Ritus betreffenden Dinge blieben unangetastet, wiewohl diese letztlich durch das Übertragen christlicher kirchenrechtstheoretischer Sichtweisen auf die jüdische Gemeinschaft definiert wurden. Die hier skizzierten Begrenzungen wurden zudem durch das wachsende Interesse der Landesherrn genährt, zumindest prozentual an den Gerichtskosten beziehungsweise Strafen auch des religiösen Bereichs beteiligt zu sein. Beide Aspekte werden im Verlauf der Untersuchungen zu Frankfurt noch klarer zu Tage treten.<sup>14</sup>

Auch Auseinandersetzungen aus der Markgrafschaft Baden unterstützen diese Einschätzung eindrücklich: Im Jahr 1753 wurde wie gesagt die autonome Cere-

keiten. Jeremias Heinemann, Sammlung der die religiöse und bürgerliche Verfassung der Juden in den Kgl. Preußischen Staaten betreffenden Gesetze, Verordnungen, Gutachten, Berichte und Erkenntnisse. Mit einem Anhang, welcher Gesetze fremder Staaten enthält, Glogau 1831<sup>2</sup>; ND 1976, S. 364. Allgemein siehe Geiger, *Juden in Berlin*, 1871, Bd. 2, S. 33-125; Katz, *Masoret uMaschber*, 1958, S. 103-104, S. 124-27; Schochet, *Chilufe Tekufot*, 1960, S. 82; Stefi Jersch-Wenzel, *Juden und ‚Franzosen‘ in der Wirtshaft des Raumes Berlin/Brandenburg zur Zeit des Merkantilismus*, Berlin 1978 (Einzerveröff. der Historischen Kommission zu Berlin; 23), S. 38, S. 66-67.

13 Freund, *Emanzipation*, 1912, Bd. 2, S. 15; *Revidiertes General-Privileg; 17.4.1750; § 31*; Stern, *Preußischer Staat*, 1962, T. 3, Abt. 2, Halbb. 1, Nr. 104; siehe Coccejis Haltung dazu, ders. an *Generaldirektorium*; 28.4.1750.

14 Christoph Link, *Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit. Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre*, Wien u. a. 1979 (Wiener rechtsgeschichtliche Arbeiten; 12).

monialgerichtsbarkeit auf eine Beschwerde der jüdischen Gemeindeleitung Karlsruhes hin vom Staat trotz seiner wachsenden Interessen an diesen Angelegenheiten zunächst gestärkt. Entgegen der Formulierung der Privilegien von 1752 sollte künftig in religiösen Streitfällen auch in der zweiten Instanz nicht das Landesrecht, sondern die Halacha gelten.<sup>15</sup> Dabei erschien der jüdischen Seite ihr anfängliches Ansinnen nach einer völligen Aufhebung der Berufungsmöglichkeit in religiösen Fragen als so unrealistisch, dass sie in ihrer Eingabe bereits einen Kompromiss jenseits der eigentlich erhobenen Forderungen vorgezeichnet hatte. Die Behörde nahm diese Vorgabe zwar auf, verschärfte die Berufungsmöglichkeit aber, um in den Genuss der lukrativeren Gerichtskosten zu kommen und zugleich die jüdischen Vermögensverhältnisse besser kontrollieren zu können. Obwohl die zunehmende Beschneidung der jüdischen religiösen Autonomie von der Intention her nicht gegen die Integrität der religiösen Sphäre gerichtet war, schädigte das sich darin manifestierende Misstrauen gegen die jüdische Gerichtsbarkeit und letztlich auch der generelle obrigkeitliche Machtanspruch selbst in diesen Dingen bereits deren Autorität und das Ansehen der Rabbiner. Dies traf sowohl innerhalb der Gemeinden als auch gegenüber den christlichen Behörden zu: Obwohl der badische Oberlandrabbiner als Resultat einer aufgeklärt absolutistischen Politik seit Mitte des 18. Jahrhunderts in seinem Amt als oberster jüdischer Richter vom Staat bestätigt und gegen innerjüdische und christliche Konkurrenz geschützt wurde, setzte man ihn zugleich der öffentlichen Kritik aus.<sup>16</sup> Die christlichen Behörden entschieden vor allem aufgrund finanzpolitischer Überlegungen; andere Aspekte, zumal die religiöse Kontrolle der jüdischen Gemeinden, standen allenfalls an zweiter Stelle. Dafür nahm man sogar in Kauf, dass sich die jüdische und die staatliche Rechtssphäre überlagerten. Auf das einleuchtende Argument von jüdischer Seite, dass christliche Richter derartige Fälle gar nicht beurteilen könnten, da sie die Halacha nicht kannten, ging man nicht weiter ein. Der Grund dafür lässt sich unschwer errahnen.

Finanzielle Interessen der Obrigkeiten waren auch der Auslöser für die zunehmende Einschränkung intern verhängter Geldstrafen etwa zur Eindämmung

- 15 GLA Karlsruhe, 206/2192; Judenschultheiß Salomon Mayer (Salman Wesel) und Vorsteher Moses Abraham [...] an den Markgrafen von Baden, betr. Eingabe gegen die neue geplante Judenordnung von 1752; 15.12.1752, fol. 262b; dass »denen höheren [= staatlichen] Foris verordnet werde, dass wenn summa appellabilis vorhanden und die Feyerlichkeiten der Berufung richtig, dennoch nach denen Jüdischen Gesetzen erkant werden solle«. Erlass der Änderungen, 2.4.1753; ebd. fol. 295b; ebd. fol. 264a, Punkt 2: dass »das Judengericht auf die vor ihm in Rechts Straf erwachsenen dem Jüdischen Recht gemäßte Sprüche, wenn es nötig selbst die Hülfe vollstrecken dürfe«.
- 16 Die bekannte Klage gegen den Altonaer Oberrabbiner Raphael Kohen vor dem Dänischen Obergericht bestätigt, dass gerade dieses grundlegende Misstrauen gegen die rabbinische Gerichtsbarkeit von dem jüdischen Verurteilten genutzt werden konnte, um die staatlichen Beamten zunächst auf seine Seite zu bringen. Siehe Gotzmann, Rabbiner und Bann, 1994; Jacob Katz, R. Raphael Kohen. Jeribo schel Mosche Mendelsohn, in: Tarbiz 56/2 (1987), S. 243-264. Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 125-126.



religiöser Devianz und rituellen Fehlverhaltens. Doch selbst wenn in den Privilegien solche Beschränkungen durch Appellationsgrenzen umgesetzt wurden, beabsichtigte die christliche Obrigkeit keineswegs, die religiösen Entscheidungen ab einer bestimmten Grenze wirklich zu übernehmen. Die religiöse Gerichtsbarkeit, wie diese von christlicher Seite verstanden wurde, verhandelte im Wesentlichen gar keine Streitwerte, so dass die Berufungsgrenze streng genommen eine Beschränkung der Eigenständigkeit hinsichtlich der Strafen für religiöse Übertretungen und moralisches Fehlverhalten darstellte. Aus diesem Grund wurde das auch nach christlicher Wahrnehmung zur religiösen Rechtssphäre gehörende Ehe- und Testamentsrecht, also jene ceremonialrechtlichen Angelegenheiten mit erheblichen finanziellen Anteilen, in den meisten Privilegien des 18. Jahrhunderts bereits gesondert von den Entscheidungen in rituell-kultischen Fragen, also von der Regelung des Gottesdienstes bis hin zur *Kaschrut* behandelt. Dann bezog man die angesetzte Berufungsgrenze tatsächlich auf den Streitwert. Für die Mehrzahl der religiösen Entscheidungen wollte die Obrigkeit jedoch lediglich verhindern, was in ihren Augen einen Missbrauch der privilegierten Entscheidungsfreiheit und mit Rücksicht auf die hohen Steuerverpflichtungen der jüdischen Bevölkerung eine unnötige Schwächung ihrer Vermögensverhältnisse durch hohe Geldstrafen darstellte.

Zugleich verstärkte sich die im Grunde zwiespältige Absicht, die interne Verwaltungsstruktur im Hinblick auf die selbständige Umlage der extern erhobenen Steuern zu fördern, sie aber auch zu überwachen. Dies führte vor allem in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zur zunehmenden Einflussnahme des Staates auf die interne Verwaltung der Gemeinden. Gängige Kontrollmechanismen waren jährliche Abrechnungen, das Hinzuziehen staatlicher Kommissare zu gewissen Ereignissen – insbesondere bei Steuerveranlagungen, zum Teil aber auch bei Wahlen –, unter Umständen auch die Einführung, sicherlich aber die Stärkung der Berufung an unterschiedliche obrigkeitliche Gerichte. Mit dem aus christlichen Vorbehalten gespeisten, insbesondere in der Aufklärung erneut anwachsenden Empfinden, dass die Rabbiner, teilweise aber auch die Gemeindevorsteher generell ein unangemessenes und ungerechtes Regiment ausübten, befand sich die zeitgenössische Politik in einem ständigen Konflikt zwischen der Stärkung jüdischer Verwaltungsstrukturen und der Beschränkung dieses Eigenbereichs, den man zunehmend kontrollieren wollte, eine grundlegende Ambivalenz, der noch nachzugehen sein wird.

Die erste Intention wurde vor allem durch Sachzwänge wie den noch recht schwachen Verwaltungs- und Justizapparat begünstigt. Die unterschiedlichen Herrschaften waren weit entfernt davon, alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens zu judizieren, und begnügten sich mit allgemeinen Regelungen und einer grundlegenden Rechtsorganisation, neben denen allerdings ein stetig wachsendes, teilweise kaum mehr überschaubares Konvolut an fallspezifischen Entscheidungen stand. Die Funktionsfähigkeit dieser Gesellschaft gründete sich – wie oft sowohl für einzelne Territorien als auch für die Reichsebene gesagt wurde – bei aller Brüchigkeit und mangelnder organisatorischer Handlungsfähigkeit



auch auf die dadurch bedingte Heterogenität und Offenheit. Im Bezug auf die jüdische Gemeinschaft blieb man doch weitgehend einer ständisch-korporativen Sichtweise verhaftet. Über Privilegien oder das *Judenrecht* gab der Landesherr zwar mehr oder weniger allgemeine und grobe, häufiger noch fallspezifische Linien vor. Das kleinteilige Regeln des Zusammenlebens und der Konflikte überließ die Obrigkeit aber internen Vereinbarungen und der gütlichen Schlichtung, die man im Zweifelsfall zwar sogar stärken mochte, die aus christlicher Perspektive jedoch niemals den Charakter einer wirklichen, vollständigen Autonomie erlangten. Die jüdische Seite sah dies jedoch anders. Wie in Vorwegnahme eines noch genauer zu erschließenden jüdischen Blickwinkels schon angedeutet sei, nahm sie die teilweise Duldung und das Zugeständnis korporativer Handlungsspielräume als Eigenbereiche und letztlich als exklusive Entscheidungsräume wahr, ganz gleich wie widersinnig dies aus obrigkeitlicher und staats(kirchen)rechtlicher Perspektive sein mochte. Ein Schlichtungsgremium geriet im Gegensatz zur externen Bewertung zu einem Gericht, und eine Berufungsgrenze wurde tatsächlich eher im Sinne einer Instanzengrenze gesehen. Diese doch erheblich unterschiedlichen Wahrnehmungen gewannen gerade durch den letztgenannten Aspekt an Nahrung. Denn es war für die meisten Territorialstaaten und noch mehr für kleinere Herrschaften oder gar für Kondominien bis zum Ende des 18. Jahrhunderts weit günstiger, Klagen mit geringen Streitwerten der internen Regelung vor jüdischen Gremien zu überlassen. Die niedrigen Einnahmen durch die Gerichtskosten und Straf gelder rechtfertigten gerade bei Bagatellfällen die Inanspruchnahme der ohnedies häufig schwach ausgebauten und nicht übermäßig leistungsfähigen obrigkeitlichen Gremien nicht, zumal wenn es sich um größere jüdische Gemeinden handelte, die mit ihrem Klageaufkommen die amtliche Rechtsorganisation überfordert hätten. Dementsprechend zeigt ein Vergleich, dass die Entwicklung gerade in großen Gemeinden, allen voran wohl Frankfurt am Main, sicherlich eine andere war als in den weitgehend ländlichen Gebieten.<sup>17</sup> In Letzteren bestand allerdings auch auf jüdischer Seite häufig eine ganz andere Situation, da es hier aufgrund der verstreuten Siedlung die paradigmatische *jüdische Gemeinde* als eine spezifische Form der Vergesellschaftung entweder gar nicht oder im Vergleich zu den Stadtgemeinden nur in einem sehr reduzierten Maß gab. Entsprechend existierten gar keine oder zumindest nicht alle der für die Organisation einer Gemeinde üblichen innerjüdischen Gremien und Institutionen, besonders häufig kein Rabbi-

17 Die Dreigemeinde Hamburg-Altona-Wandsbek stellt hier einen Sonderfall dar, da es sich hier zugleich um übergreifende Rechtsansprüche vor allem Dänemarks in die Zuständigkeiten der Freien Hansestadt Hamburg handelte. Dies ließe sich allenfalls mit der Situation von Landjudenschaften unter dem Druck verstärkter Territorialisierung vergleichen, was jedoch gerade in diesen kleinteiligen Herrschaften mit ihren zerstreuten jüdischen Siedlungen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts kein so drängendes Problem darstellte. So offenbar in Südniedersachsen, wo sich aber keine Spuren einer innerjüdischen Schieds- oder Rabinatsgerichtsbarkeit finden; Ries, Braunschweig-Calenberg, 1994, S. II-56, S. 40.

nat, so dass sich die Frage der Überlassung interner Entscheidungen letztlich aus beiden Perspektiven so gar nicht stellte. Wie neuere Studien erkennen lassen, bestand eine Autonomie hier allenfalls im Bereich des Religiösen. In allen anderen internen Angelegenheiten klagte man in der Regel schon aus dem Grund bei christlichen Amtspersonen und Gerichten, da das Anrufen der häufig weit entfernten rabbinischen Gerichtshöfe für die meist arme jüdische Landbevölkerung zu kostspielig gewesen wäre.<sup>18</sup>

Finanzielle Überlegungen hatten Regenten häufig dazu veranlasst, die jeweilige jüdische Gemeinschaft als solche für die Steuerschuld aller Gemeindemitglieder haftbar zu machen, was den staatlichen Apparat deutlich entlastete, die Autorität der Gemeindeleitung im Gegenzug stärkte. Dieser Praxis stand insbesondere in großen Flächenstaaten ein zunehmender Ausbau eines Verwaltungs- und Beamtenapparats gegenüber, der eine Kontrolle gerade dieser für sie wesentlichen Vorgänge und vereinzelt sogar deren Übernahme anstrebte. Die Entscheidung, welcher der beiden Wege eingeschlagen wurde, fiel zum einen auf der Grundlage wirtschaftlicher Überlegungen, etwa wie viel Verwaltungsaufwand die Übernahme der Steuerumlage verursachen würde; zum anderen agierten auch diese Neuordnungsversuche, wie insbesondere der Umgang mit den jüdischen Verwaltungsorganen erkennen lässt, weiterhin auf der Grundlage eines ungebrochenen ständisch-korporativen Bewusstseins, weshalb selbst zentrale Aufgaben bis hinein in die rechtliche Organisation der Selbstverwaltung den einzelnen Gruppen selbstverständlich überlassen werden konnten. Dennoch ist diese ganze Entwicklung durch die grundlegende Ambivalenz des ständisch hierarchischen und des korporativ paritätischen Ansatzes gekennzeichnet, die ihren Ausdruck in den steten Ermahnungen der zugleich amtlich bestätigten, häufig in ihrem Amt sogar mit besonderen Strafbefugnissen ausgestatteten Rabbiner und Vorsteher fand, sich bei hoher Strafe aller Eigenmächtigkeiten zu enthalten und allenfalls zur Entlastung der Herrschaft als Kontrollorgan und als verlängerter Arm derselben zu wirken.<sup>19</sup> Autonome Entscheidungen, die über diese Interessen hinausragten, wurden demgemäß extern als Störfaktoren gesehen.

18 Dies belegt auch der spezifische Fall der Markgrafschaft Badens im Rahmen des Anwachsens zum Großherzogtum bei zunehmender Integration von Territorien, wobei sich hier die kleinen landjudenschaftlichen Siedlungen häufig weigerten, das Karlsruher Jüdische Gericht als neuen Gerichtsort anzuerkennen, da man bisher stets kostengünstiger bei den christlichen Gerichten vor Ort hatte klagen können. Eine Detailstudie von Monika Preuß belegt das weitgehende Fehlen bzw. die Diffusion sonst als selbstverständlich angesehener Formen jüdischen Gemeindelebens im ländlichen Raum, insbesondere in Bereichen starker räumlicher Zersplitterung herrschaftlicher Verwaltungsstrukturen, die ihrerseits natürlich in der Regel auch gering ausgebildet waren; diess., *Jüdische Ehrvorstellungen*, 2005.

19 Wobei sich deren paritätischer Charakter extern aus dem Begriff der Religionsgemeinschaft als einer sozialen Interessenvereinigung freier und gleicher Menschen erklärt; Schlaich, *Kollegialtheorie*, 1969, S. 14 ff.

Durch das Gedankengut der Aufklärung erhielt die insgesamt gesehen sicherlich zunehmende Überwachung der Rabbinatsgerichte und der Entscheidungen der Vorsteher mit einer Beschränkung ihrer Autorität jene eigenartige Konnotation, dass dies auch im Interesse der jüdischen Bevölkerung geschehe, da sie dadurch »von der despotischen Beherrschung ihrer Rabbiner« befreit werde.<sup>20</sup> Solche Bemerkungen lassen erkennen, dass gegen Ende des 18. Jahrhunderts Teile des obrigkeitlichen Verwaltungsapparats den innerjüdischen Entscheidungsbe reich zumindest theoretisch als überlebt ansahen.<sup>21</sup>

Doch obwohl sich die Entwicklung der internen religiösen Rechtsprechung auf der statuarischen Ebene der Rechtstexte als eine fortschreitende Beschränkung der autonomen Gerichtsbarkeit darstellt, scheint der dabei gewährte Entscheidungsfreiraum stabil geblieben zu sein. Es sind – abgesehen von einigen spektakulären Fällen – keine Daten bekannt, die in Fragen des Kultus oder religiöser Differenzen wirklich eine reguläre Berufungsgerichtsbarkeit auf obrigkeitlicher Seite belegen, wie dies den Privilegien nach der Fall sein müsste. Auch dies unterstützt die vorab skizzierte nüchterne Einschätzung dieser Ordnungsversuche. Die wenigen bekannten Eingriffe in die interne Reglementierung religiöser Devianz vor allem am Ende des 18. Jahrhunderts zeigen im Gegenteil, wie erstaunt jüdische Gemeindeleitungen über diesen Sinneswandel waren, da in solchen Fällen bislang von christlicher Seite häufig sogar Amtshilfe gewährt worden war.

Es wird noch zu eruieren sein, inwieweit es jüdischen Gremien möglich war, die externen Regelungen zu unterwandern und das Vorbringen eines solchen Falls vor einem christlichen Gericht intern zu verhindern.<sup>22</sup> In der großen Mehr-

20 GLA Karlsruhe, 313/1243, fol. 192-200; Bericht der Landesregierung Amorbach; 19.8.1806, v. a. fol. 198b-199a. Ähnlich ebd. 239/4871; Regierung des Mittelrheinkreises, Judenwesen, Einteilung der Provinzsynagoge und Rabbinat, 1811-43, darin: Denkschrift des staatlichen Kommissärs beim Oberrat der Israeliten Ackermann; 1823. Lewin, Badische Juden, 1909, S. 30; Vortrag des Kammerassessors v. Kalm; 6.10.1792; das Ceremonialgesetz sei durch unechte Auslegung, Aberglaube und Dummheit der Rabbiner ent stellt. Die Beispiele lassen sich auch für andere Regionen leicht vermehren, so etwa Protokolle des Landtags des Großherzogtums Hessen, 7. Landtag, 2. Kammer, 1836, Protokolle, Bd. 8, Nr. 151, S. 7-65; Bericht des Abgeordneten Weyland; 30.5.1836; Einwurf des Abgeordneten und Geistlichen Köhler, dass der »Rabbiner als Werkzeug des Talmudismus« jede Annäherung der Juden an die bürgerliche Gesellschaft unterbinde.

21 Noch in den frühen Schriften zur Emanzipation findet sich auch in liberalen Entwürfen weiterhin die Vorstellung, dass die Eigengerichtsbarkeit trotz einer Emanzipation der Juden z.T. selbst in zivilrechtlichen Fragen bestehen bleiben solle; so bei Christian Wilhelm Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung der Juden. 2 Bde., Neue und verb. Aufl. Berlin/Stettin 1783, hier Bd. 1, S. 135. Die Reaktionen von jüdischer Seite, z. B. von Moses Mendelssohn, richteten sich vor allem gegen das Zugeständnis der religiösen Reglementierung. Auf christlicher Seite stand man der Zivilgerichtsbarkeit zwiespältig gegenüber; ebd. Bd. 2, S. 71, S. 119-120, S. 138.

22 Nur so erklärt sich auch die wohlgermerkt erzwungene Kompromissbereitschaft der jüdischen Gemeindevorsteher in Baden hinsichtlich der Appellationsgrenze in religi-

zahl religiöser Konflikte konnte die eigene Rechtssphäre aber vermutlich weit einfacher gewahrt werden. Man ließ es gar nicht erst zu einer Interessenkollision zwischen den Rabbinatsgerichten und den Behörden kommen. Die Rabbiner oder Vorsteher mussten dazu bei Geldstrafen nur die vorgegebene Instanzengrenze einhalten oder zu den ohnedies üblichen pönalisierenden Strafen greifen. Aufgrund des recht geschlossenen Sozialgefüges der Gemeinden im eigentlichen Sinn stellten Letztere ein effektives Zwangsmittel dar, das sich sogar nach der Aufhebung einer rabbinischen Strafbefugnis noch längere Zeit halten konnte.<sup>23</sup> Solche internen Maßnahmen zur Sicherung der religiösen Unabhängigkeit standen zudem den Absichten der christlichen Gesetzgeber nicht entgegen: Wenn die finanziellen Verhältnisse der Verurteilten nicht überstrapaziert und die staatlichen Gremien nicht mit Klagen und womöglich mit Amtshilfeersuchen zur Exekution von Strafen überlastet wurden, blieb die religiöse Eigenständigkeit der Gemeinden gewahrt.

Stellt man die Frage, ob auch rituelle Entscheidungen vor christliche Gerichte gelangten, so muss abermals nach der generellen Berufungsmöglichkeit bei Zweifeln an der Rechtmäßigkeit des Urteils gefragt werden. Eine solche Übertragung externer Vorstellungen angemessener Verfahrensführung auf die jüdische Gerichtsbarkeit findet sich im 18. Jahrhundert in vielen Territorien. Erst gegen Ende des Jahrhunderts griffen staatliche Gerichte auf der Grundlage dieses Vorwurfs bei im eigentlichen Sinn religiösen Konflikten vermehrt in die interne Bestrafungspraxis ein.<sup>24</sup> Sieht man einmal von diesen durch christliche und jüdische Aufklärer medienwirksam zitierten Einzelfällen ab, so scheint es sich in der Mehrzahl solcher Konfliktsituationen erneut nicht um Entscheidungen zum Kultus oder hinsichtlich einer religiösen Devianz gehandelt zu haben. Eine reguläre Appellationsgerichtsbarkeit in solchen Fragen lässt sich somit letzt-

ösen Dingen: Sie hatten darauf bestanden, dass nach der Halacha entschieden werde, obwohl ihnen bewusst war, dass christliche Richter nicht in der Lage sein würden, nach Jüdischem Recht zu urteilen.

- 23 Zur Beschränkung des Banns siehe Stern, Preußischer Staat, 1962, T. 1, Abt. 2, Nr. 310, Nr. 325, Nr. 326; das Zugeständnis des Großen Banns ohne behördliche Kontrolle wurde beargwöhnt, vgl. das Gutachten Duhrams; 2.8.1712. Nach der Verordnung vom 13.1.1705 war der Bann nur mit vorheriger Genehmigung erlaubt, hier widersprachen sich die Regelungen.
- 24 Wobei die christliche Seite oft von einer Willkürjustiz ausging. So wurde selbst in Dänemark die direkte Berufung an den Hof genehmigt, vorausgesetzt man konnte nachweisen, dass der Urteilsspruch ungerecht zustande gekommen sei; Marwedel, Privilegien, 1976, S. 86, S. 298; Peter Freimark, Das Oberrabbinat Altona-Hamburg-Wandsbek, in: Arno Herzig/Saskia Rohde (Hg.), Juden in Hamburg (1590 bis 1990). Wissenschaftliche Beiträge der Universität Hamburg zur Ausstellung ›Vierhundert Jahre Juden in Hamburg, Hamburg 1991, S. 177-185; S. 178. Michael Moses Haarbleicher, Aus der Geschichte der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg, Hamburg 1886, S. 27-30. Wohlgemerkt gibt es hierzu keinerlei Studien, und mir selbst ist mit Ausnahme der unten erwähnten spezifischen Fälle zur Bann-Diskussion keine solche Appellationsgerichtsbarkeit bekannt.

lich nicht belegen. Wie eine punktuelle Untersuchung etwa für das überregional anerkannte Rabbinat von Frankfurt am Main zeigt, stellten Verhandlungen jüdischer religiöser Fälle vor christlichen Gerichten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts selbst im Rahmen von amtlichen Gutachtenanfragen unzweifelhaft eine große Ausnahme dar.<sup>25</sup>

Während die beiden zentralen Aspekte der religiösen Gerichtsbarkeit, rituelle Entscheidungen und religiöse Reglementierung, geschützt blieben, wurden andere Bereiche jedoch zunehmend in Frage gestellt: Dies war zunächst das Familien- und Erbrecht, das beispielsweise in Preußen schon anlässlich der Ausarbeitung des Revidierten Generalprivilegs im Jahr 1750 von den staatlichen Stellen übernommen werden sollte. Dennoch blieben ehe- und erbrechtliche Fragen sowie die Regelung von Vormundschaften unter Vorbehalt der Berufung weiterhin ein Teil der internen Rechtsprechung.<sup>26</sup> Die anhaltenden Diskussionen, inwiefern diese Rechtsbestände tatsächlich dem religiösen Freiraum zuzurechnen seien, zeigen, wie zäh der Ablösungsprozess von den beherrschenden Wahrnehmungsmustern sein konnte.

Die Abschaffung des privilegierten religiösen Entscheidungsfreiraums kündigte sich selbst in den Übergriffen hinsichtlich der autonomen Ausübung des

- 25 Bei diesen amtlichen Aktenverschickungen handelt es sich in der Regel um das Hinziehen rabbinischer Gutachter zu innerjüdischen Prozessen, die vor amtliche Gerichte getragen wurden. Nicht nur, dass die staatliche Nutzung überregionaler innerjüdischer Instanzen im 18. Jahrhundert eher gering war; gerade die religiösen Angelegenheiten stellten nach den Frankfurter Akten einen unbedeutenden Anteil dar. Aus dem rigiden Umgang des Frankfurter Senats mit der dortigen jüdischen Gemeinde lässt sich schließen, dass alle obrigkeitlichen Aktenverschickungen über die reichsstädtischen Gremien liefen und demnach auch verzeichnet wurden; Institut für Stadtgeschichte (im Weiteren als: ISG; ehemals Stadtarchiv) Frankfurt am Main, z. B. Ugb D 83/82, Ugb D 77/747, Ugb D 77/682, Ugb D 77/569 etc. Neben den Gutachtenanfragen zwischen Rabbinern gab es innerjüdisch gerade in Regionen mit zersplitterten Herrschaften und einer entsprechend unsicheren Gerichtsbarkeit durchaus Versuche, durch die Dekretierung überregionaler jüdischer Berufungsgerichte auch in religiösen Dingen mehr Rechtssicherheit zu schaffen.
- 26 Stern, Preußischer Staat, 1962, T. 3, Abt. 2, Halbb. 1, Nr. 98, Nr. 100; Cocceji an das Generaldirektorium; 8.4.1750. Vgl. Demandt, Niedenstein, 1980, S. 30f.; Judenordnung für Niedenstein; 21.1.1749. Dies natürlich schon deswegen, da seit der Reformation aufgrund der veränderten theologischen Bewertung der Ehe und damit der sie begründenden (juristischen) Formen im Protestantismus diese Angelegenheiten bereits auf die Landesherrschaft übergegangen war; für Juden galt dies als eine ‚fremde‘ religiöse Gruppe im Sinne des mangelnden Zugriffsrechts eines andersgläubigen Landesherrn – wie dies etwa der Kollegialismus, mit Bezug auf die Juden jedoch wie gesagt eigentlich auch schon der Territorialismus definierte – dennoch weiterhin. Dennoch war sozusagen der Übergang hin zu einem staatlichen Zugriff auf diese Dinge auf christlicher Seite bereits eingeleitet. Der jüdischen Seite blieb daher lediglich ein Pochen auf ihre religiöse Eigenständigkeit in diesem Bereich und ein Ausdehnen möglicher, extern vorgegebener gesetzlicher Schranken; siehe dazu weiter im Text ebenso wie Schochat, Aufklärung, 2000, S. 155.

Banns lediglich an. Auch die immer wieder angedachte Übernahme vermögensrechtlicher Aspekte rituellen Charakters wurde eigentlich nicht umgesetzt. Selbst als einige Staaten begannen, die Regelung von Eheverträgen zu über- oder eher in der Revision anzunehmen und direkte Klagen vor christlichen Gerichten wohlwollender zu betrachten, blieb man wie schon gesagt weiterhin der Auffassung, dass es sich dennoch um religiöse Fragen handele, weshalb die Halacha selbst vor den christlichen Foren Gültigkeit besaß. Auch in diesem Bereich war die treibende Kraft hin zu Einschränkungen der Wunsch, die finanziell interessanteren Vorgänge direkt kontrollieren zu können und sich nicht mehr nur mit dem in der Regel hälftigen Anteil der anfallenden Gerichtsgebühren begnügen zu müssen. Diese Entwicklung lässt sich auch an den gegen Ende des Jahrhunderts zunehmenden Verordnungen nachvollziehen, welche die deutsche Sprache und die deutsche beziehungsweise lateinische Schrift als einzig gültige Dokumentensprache und Schriftart gegen das so genannte *Judendeutsch*, das Westjiddische, beziehungsweise gegen das Hebräische durchzusetzen versuchten.<sup>27</sup>

Während manche der deutschen Staaten zu Beginn des 19. Jahrhunderts mit Beginn der ersten Welle der Emanzipationsgesetzgebung hier einen klaren Schnitt machten und beispielsweise das jüdische Erb- und Testamentsrecht aufhoben oder zumindest teilweise in die allgemeinen Gesetze übernahmen – den Vorreiter bildeten hier die Josephinischen Gesetzesreformen, die im Bereich der zivilrechtlichen Ehe allerdings weitgehend das Kanonische Recht übernahmen –, ließ diese Entwicklung in anderen Staaten lange auf sich warten. So war in Hamburg – also auch nach der Auflösung des Gemeindeverbands und der Loslösung vom dänischen Oberrabbinat in Altona – das Jüdische Recht zur Nachlassregelung noch bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts in Kraft und oft wurden die Probleme, die durch die inkonsequente Integration des jüdischen Familienrechts in die staatlichen Regelungen üblicherweise bei Ausschluss jüdischer Entscheidungsgremien entstanden, erst durch die Einführung der Zivilehe gelöst. So hatte die preußische Gesetzgebung im Verlauf der ersten Emanzipationsphase das jüdische Eherecht bruchstückhaft übernommen und erkannte die halachisch vorgeschriebenen Formen der Eheschließung an; hinsichtlich der Scheidung tat

27 Die Überlagerung zweier Rechtsprechungen, zu der diese ambivalente Haltung führte, barg große Schwierigkeiten. Dies zeigt etwa die Veröffentlichung einer weiteren Darstellung des Jüdischen Rechts für christliche Richter. Das 1778 gemeinsam von Moses Mendelssohn und R. Hirschel Lewin verfasste Werk gerade zu den in Preußen strittigen vermögensrechtlichen Aspekten des Ehe- und Nachlassrechts war von staatlicher Seite initiiert worden und fand trotz der letztlich nicht gewährten amtlichen Approbation gerade bei staatlichen Gerichten eine weite Verbreitung. Moses Mendelssohn/Hirschel Lewin, Ritualgesetze der Juden. Betreffend Erbschaften, Vormundschaftsachen, Testamente und Ehesachen. In so weit sie das Mein und Dein angehen. Entworfen von dem Verfasser der philosophischen Schriften auf Veranlassung und unter Aufsicht des R. Hirschel Lewin, Oberrabbiner zu Berlin, Berlin 1778.

sie dies aber nicht, was erhebliche Probleme für die jüdische Bevölkerung, die Gemeinden und deren Rabbinate heraufbeschwor.<sup>28</sup>

Einen anderen Aspekt stellen die zunächst extern und dann auch intern geführten, in hohem Maß stereotypen Debatten um den Missbrauch des rabbinischen Banns dar. Die Diskussion um die Beschränkung der eigenständigen Exekution von Urteilen und Strafen wurde unter dem Stichwort einer obrigkeitlichen Kontrolle interner gerichtlicher Zwangsmittel, vor allem des *Cherems*, des Großen Banns, geführt.<sup>29</sup> In den letzten drei Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts gelang es der christlichen und jüdischen aufklärerischen Kritik an einer vermeintlich autokratischen und ungerechten religiösen Aufsicht insbesondere durch die Rabbiner, sich über die wachsenden, neuen Medien eine erstaunliche Öffentlichkeit zu verschaffen.<sup>30</sup> Diese erneute Diskussion, die als eine Kritik der *Kirchenzucht*, der Zwangsgewalt in religiösen Fragen, geführt wurde, bestärkte die staatliche Seite in ihrer ablehnenden Haltung. Mit der Aufhebung der rabbinischen Gerichtsbarkeit zu Beginn des 19. Jahrhunderts verbot man dieses Mittel der sozialen Kontrolle insgesamt. Doch in dem allgemeinen, für alle Religionsgemeinschaften geltenden Recht der *Kirchenzucht* blieb den jüdischen Gemeinden auch im 19. Jahrhundert lange Zeit eine religiöse Aufsicht über ihre Mitglieder erhalten, wiewohl diese in der Regel von einer behördlichen Amtshilfe abhängig war. Trotz der einschneidenden Veränderungen durch die Emanzipationsgesetze stellt sich die Entwicklung gerade in dem lange Zeit gesicherten religiösen Bereich als ein allmählicher Übergang vom rabbinischen zum staatlichen Recht dar.

All diese unterschiedlichen Aspekte zeigen, dass die religiöse Rechtsprechung im 18. Jahrhundert zwar nicht vollständig autonom war, aufgrund der vornehmlich finanziellen Bewertung des gesamten Schutzverhältnisses seitens der Obrigkeiten konnten die jüdischen Gemeinden in der Mehrzahl der im engeren Sinne religiösen Entscheidungen aber weitgehend ihre Eigenständigkeit bewahren.<sup>31</sup>

28 Zum Ehe- bzw. Scheidungsrecht. Gotzmann, Jüdisches Recht, 1997, S. 198-250.

29 Siehe v. a. den Fall Samuel Marcus gegen das Rabbinat Altona und, weniger öffentlich, die Beerdigungsverweigerung des Wolf Moses David Wohl in Frankfurt am Main; Gotzmann, Rabbiner und Bann, 1994, S. 109-116; ders., Jüdisches Recht, 1997, S. 73-86; Marwedel, Privilegien, 1976, S. 86 f.

30 Die pädagogischen Entwürfen und die Autoritätskritik dürften diejenigen Inhalte der Haskala sein, die tatsächlich einer jüdischen, viel eher jedoch einer nichtjüdischen Öffentlichkeit vermittelt werden konnten. Leider wird das Bild einer für die weitere Entwicklung zentralen Stellung der Haskala trotz widersprechender neuerer Forschungen immer noch aufrechterhalten, vgl. Michael Graetz, Jüdische Aufklärung, in: Michael A. Meyer/Michael Brenner (Hg.), Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 1. München 1996, S. 251-358.

31 Vgl. die Bewertung Günther Marwedels für Hamburg-Altona, ders., Privilegien, 1976, S. 72 f. Anm. 177, Eingriffe des Staates in die Autonomie in Religionsangelegenheiten wären selten und stets durch eine Initiative von jüdischer Seite veranlasst gewesen.



## Zivilrechtliche Entscheidungen

Hinsichtlich der zivilrechtlichen Klagen lagen die Dinge jedoch anders. Wie es zunächst scheint, entsprach der von außen vorgegebene Rahmen hier der intern geübten Rechtsprechung. Da die Beurteilung zivilrechtlicher Klagen aufgrund der Gerichtskosten und der damit verbundenen Vermögensverschiebungen für den Staat von entscheidendem Interesse war, wurde dieser Bereich stärker reglementiert und in der Regel auch strenger überwacht. Daher war es den jüdischen Gemeinden wohl kaum möglich, externen Beschränkungen sozusagen auszuweichen, noch ihren Zuständigkeitsbereich wirklich auszudehnen und eine Gerichtsbarkeit zu etablieren, die den privilegierten Rahmen dezidiert überschritt. Die in der Literatur häufig vertretene These einer umfassenden zivilrechtlichen Autonomie in der Frühen Neuzeit, die am Ende des 18. beziehungsweise zu Beginn des 19. Jahrhunderts abrupt aufgehoben wurde, beschreibt die Entwicklung ebenso wenig wie die inzwischen vereinzelt zu findende entgegengesetzte Position. Eine Analyse in angemessenen lokalen Bezügen lässt auch hier weit komplexere Strukturen und Zusammenhänge erkennen: Dabei zeigt sich die jüdische Zivilgerichtsbarkeit in einem deutlich beschränkten Entscheidungsfreiraum.<sup>1</sup>

- 1 Z. B. aus der neueren Literatur: Friedrich Battenberg, *Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas*. Teilb. 2. Darmstadt 1990, S. 11 f., S. 104-109, ohne darauf besonders einzugehen; David Sorkin, *The Transformation of German Jewry (1780-1840)*, Oxford 1987, S. 41-44; ders., *The Impact of Emancipation on German Jewry. A Reconsideration*, in: Jonathan Frankel/Steven J. Zipperstein (eds.), *Assimilation and Community. The Jews in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge MA 1992, S. 177-198. Ismar Schorsch, *Emancipation and the Crisis of Religious Authority. The Emergence of the Modern Rabbinate*, in: ders., *From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism*, Brandeis 1994, S. 9-11. Raphael Mahler, *A History of Modern Jewry (1780-1815)*, London 1972, S. 141; trifft die Situation für Preußen und einige Landjudenschaften durchaus. Jacob Katz, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation (1770-1870)*, Frankfurt am Main 1973, S. 29 f.; mit Schwerpunkt auf dem ideologischen Aspekt wird die schwache Eigengerichtsbarkeit zwar konstatiert, doch aufgrund der auch religiös motivierten Autonomiebestrebungen letztlich wieder relativiert: »Im Prinzip mußten alle Streitfragen unter Juden vor ein jüdisches Gericht gebracht werden und nach jüdischem Recht geschlichtet werden.« Doch wohlgemerkt geschlichtet und nicht entschieden; Heinz Mosche Graupe, *Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden (1650-1942)*, Hamburg 1977, S. 111 f. Rochus Scholl, *Juden und Judenrecht im Herzogtum Pfalz-Zweibrücken*, Frankfurt a. M. u. a. 1996 (Rechtshistorische Reihe; 139), S. 51-57. Vergleichsweise differenziert: Mordechai Breuer, *Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne*, in: Meyer/Brenner, *Deutsch-Jüdische Geschichte*, 1996, Bd. 1, S. 239-247; aber dennoch ebd. S. 164: »Die eigentliche Domäne des Rabbiners war naturgemäß das jüdische Gericht, das in der Regel die autonome Befugnis hatte, in allen Zivilsachen zwischen Juden Recht zu sprechen, ebenso in Ehesachen, bei Ernennung von Vormündern und der Ausfertigung von Testamenten sowie selbstverständlich in allen Verfahren gegen Übertreter des Religionsgesetzes.«

Wie die analysierten Privilegien und Vorgänge belegen, war die Rechtsentwicklung dennoch durchaus durch kohärente Strukturen gekennzeichnet. Generell besteht hier erneut die Schwierigkeit, dass der Ausgangspunkt der Konstruktion eines weiterreichenden Entwicklungsbogens, nämlich die Privilegienpraxis des 15. und des beginnenden 16. Jahrhunderts, im Vergleich zur Rechtsituation der Juden im 17. und 18. Jahrhundert weitgehend ungeklärt ist. Regionalstudien und die hier gesammelten Daten für das 17. Jahrhundert lassen jedoch erkennen, dass die Autonomie in finanziellen Klagen zwischen Juden zu dem Zeitpunkt, an dem die Rechtstexte differenzierter werden und eine solche Aussage überhaupt erst ermöglichen, bereits sehr beschränkt war.<sup>2</sup> Viele Staaten duldeten in diesen Angelegenheiten überhaupt keine eigenständige Rechtsprechung, andere akzeptierten diese im Bereich innerjüdischer Bagatellklagen nur zur Entlastung der eigenen Gerichte. Wie im nachfolgenden Kapitel – beginnend mit den großen Auseinandersetzungen des Jahres 1603 – gezeigt werden wird, bestärkten insbesondere diese weithin geduldeten internen Entscheidungen in unerheblichen Fällen die Eigenständigkeit der Gemeinden.

- 2 Vgl. z. B. Battenberg, Hessen, 1983, S. 83-122; Bamberger, Würzburg, 1905, S. 76-80: der Arnsteiner Regress, 27.1.1772; für die Würzburgischen und die ritterschaftlich fränkische Judenschaft gesteht den Rabbinern allein die Ceremonialgerichtsbarkeit bis 20 Rtlr. und das Ehe- und Testamentsrecht zu. Ansonsten legt diese Ordnung nur eine Hierarchisierung der Rabbinat fest. Bamberger interpretiert diese Ordnung allerdings wie folgt, ebd. 80: »Die Zivil-Jurisdiktion, welche nach jüd. Gesetzen in den Streitsachen der Juden unter sich bestehen, und zu den Ceremonialgegenständen gehören«, mit Bann und Strafrecht. Dass es sich jedoch allein um die religiöse Gerichtsbarkeit handelte, belegt auch die Gehaltsaufschlüsselung des Rabbinervertrags, ebd. S. 82. Dessen deutsche Übersetzung, dass ihm die Sporteln bei Prozessen – dies hieß im Hebräischen vermutlich *Psak Din* – zustehen, sagt leider nichts über deren Betreff aus bzw. darüber ob es sich um eine Schlichtungs- oder eine ordentliche Gerichtsbarkeit handelte. Das bayerische Edikt von 1813 hob jegliche Gerichtsbarkeit auf, nur für Fürth wurde nochmals ein Aufschub für Schlichtungsverhandlungen gewährt. Auch hier zeigt die Formulierung, dass inzwischen die richterliche Tätigkeit extern als vollständiger Gegensatz zu den religiösen Aufgaben gesehen wurde. Bereits 1750 gab es seitens des Würzburger Bischofs eine Verordnung, durch welche die rabbinische Gerichtsbarkeit empfindlich eingeschränkt worden war. Aus der Eingabe der Judenschaft dagegen vom 13.7.1750 lässt sich schließen, dass u. a. die Handels-, also die Zivilgerichtsbarkeit entzogen worden war. Dies blieb auch in den folgenden Ordnungen so erhalten, so dass hier ein Beispiel vorliegt, dass es im 18. Jahrhundert nicht immer zu einer Ausweitung, sondern direkt zur Verweigerung der Zivilgerichtsbarkeit kommen konnte. Die grundlegende Problematik der Konstruktion eines gemeinsamen aschkenasischen Kulturraums in Katz' einflussreichem Standardwerk zeigt sich gerade an solchen Stellen besonders deutlich, wo etwa völlig unterschiedliche ökonomische Strukturen zwischen Ost und West zu Tage treten. So auch seine Einschätzung, dass nur »einzelne Juden« insbesondere wirtschaftlich mit der umgebenden Gesellschaft in engem Kontakt standen; dies trifft allenfalls auf bestimmte Teile Osteuropas zu, für den gesamten westlichen Teil gilt mit Sicherheit das genaue Gegenteil, wo nahezu jede ökonomische Aktivität nach »außen« gerichtet war; Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 107.

Die Privilegienpraxis des späten 17., vor allem aber des 18. Jahrhunderts beschreibt zudem jedoch eine zunächst paradox erscheinende Entwicklung: Der interne Entscheidungsbereich wurde häufig gerade im allgemeinen Prozess seiner zunehmenden Infragestellung deutlich gestärkt und ausgeweitet. Und dies ist nicht etwa lediglich das Resultat einer zunehmend präziseren Beschreibung jener Freiräume, die man Korporationen stets zur Konfliktlösung und zugleich zur Entlastung der obrigkeitlichen Verwaltung zugestanden hatte.<sup>3</sup> Dies schon aus dem Grund, da sich erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts für einige Staaten eine im eigentlichen Sinne als selbständig anerkannte erstinstanzliche Zivilgerichtsbarkeit jüdischer Gremien belegen lässt.

Betrachtet man beispielsweise die Entwicklung in Altona, Hamburg und Wandsbek, so gewährten die Privilegien der Jahre 1641 und 1664 nur eine Schiedsgerichtsbarkeit in Bagatelldelikten, ohne dass diese jedoch näher definiert wurden. Diese als Güteverhandlung und damit letztlich als vorgerichtlich begriffene Instanz stärkte der dänische König erst 1722, indem der jüdischen Seite die Verhängung von Geldstrafen zugestanden wurde, durch welche die Einhaltung des Schiedsspruchs gesichert werden konnte. Während es sich hier immer noch um eine Sicherung der von außen letztlich nicht als Rechtsprechung anerkannten internen Zuständigkeit im Sinne einer Entlastung obrigkeitlicher Gerichte handelte, kam es 1731 zu einer entscheidenden Wende in der Privilegienpolitik, als das dänische Generalprivileg der jüdischen Gemeindeverwaltung in Altona eine umfassende Zuständigkeit für alle zivilrechtlichen Fälle verliet.<sup>4</sup> Auch das benachbarte Hamburg hatte bereits zehn Jahre zuvor einen

3 Hierzu neuerdings einführend Wolfgang Hardtwig, *Korporation und Sozietät*, in: Stephan Wendehorst/Siegrid Westphal (Hg.), *Lesebuch Altes Reich*, München 2006 (bibliothek Altes Reich; 1), S. 154-160.

4 Marwedel, *Privilegien*, 1976, Nr. 45 a: Reskript Friedrich IV.; 17.3.1722; der dort genannte Entzug der Zivilgerichtsbarkeit betrifft lediglich das Verbot der Bestrafung bei Beleidigung und Körperverletzung. Daraus kann aber nicht geschlossen werden, dass zuvor eine Zivilgerichtsbarkeit bestand; siehe ebd. Nr. 37 b, c. Mir scheinen die Entwürfe Reventlows von 1722 und seine Folgeschreiben, welche die jüdische Forderung nach einer Ausweitung der Gerichtsbarkeit unterstützen, das Reskript vom 6.3.1680 mißzuverstehen, durch das die Regelung kleiner Streitigkeiten genehmigt worden war. Wie der aktuelle Fall belegt, meinte dies Beleidigungen und Körperverletzungen. Die Formulierung »welche nicht Criminalsachen betreffen« wurde von ihm uminterpretiert und auf alle Zivilsachen ausgeweitet. Auch die Entscheidung des Falls Aaron Bendix Goldschmid contra Aaron und Ruben Fürst bestätigt letztlich nur die Sachen, »welche die jüdische Ceremonien angehen«; ebd., Nr. 45 c. Auch dies widerspricht Reventlows Auffassung. Demnach war es das Generalprivileg vom 12.3.1731, das erstmals die Zivilgerichtsbarkeit, und zwar uneingeschränkt, gestattete; ebd. Nr. 50, § 6: »vor dem Rabbiner und den Ältesten zu Altona zu compariren und, was unter ihnen streitig oder strafbar, ohne Zuziehung des Stadt-Magistrats daselbst beurteilen oder vertragen zu lassen«; außer den Kriminalfällen. Weit klarer ist die erneute Bestätigung vom 24.7.1739, nachdem mehrfach versucht worden war, diese Gerichtsbarkeit zu beschränken, ebd. Nr. 57: »unter denen Casibus, so die jüdische Gesetze und Ceremonien specialiter concernieren, und

Schritt in dieselbe Richtung getan und den internen Gremien die Entscheidung von Steuer- und Disziplinarfragen überlassen, dies allerdings bald darauf wieder in Frage gestellt. Da aber auch die durch die Hansestadt Hamburg privilegierten Juden bis zur Auflösung des jüdischen Gemeindeverbands im Jahr 1812 der Zuständigkeit des Rabbinatsgerichts im dänischen Altona unterstellt blieben, waren bis dahin dessen Privilegien ausschlaggebend. Das Altonaer *Beit Din* übte von 1731 an demnach nicht nur eine wirklich umfassende, sehr eigenständige Zivilgerichtsbarkeit aus. Im Verlauf des 18. Jahrhunderts wurde diese zudem, mit der Ausnahme von Glückstadt, über ganz Schleswig-Holstein bis hin zum Kleinen Belt ausgedehnt.<sup>5</sup> Damit war das Rabbinatsgericht Altona für die größte

anderen, bloß bürgerlichen Sachen gemachten Unterschied« nicht bestehe, sondern alle Juden (außer die in Glückstadt) »schuldig und gehalten seyn sollen, sich vor dem Rabbiner und denen Aeltesten zu Altona zu compariren, und, was untern ihnen streitig oder straffbahr, ohne Zuziehung des Stadt-Magistrats daselbst beurteilen oder vertragen zu laßen [...] nach welcher in denen unter Juden vorkommenden Schuldforderungs- und anderen Civil-Streitigkeiten (wohin jedoch die Policy- und Concur-Sachen und Actiones reales von der Judenschaft selbst niemahls gerechnet, sondern jederzeit vor denen altonaischen Stadt-Gerichten, mit Vorbehalt der Appellation, abgetan worden) die Rabbiner und Aeltesten fundatam jurisdictionem haben und ihre Erkänntniße so gleich remota appellatione durch den Bann vollstrecken«. Dazu Max Grunewald, *Wie wurde auf dem Altonaer jüdischen Gerichtshof Recht gesprochen*, in: *Mitteilungen des Vereins für Hamburgische Geschichte* 8 (1905), S. 116-128; Meir Lerner, *Geschichte des jüdischen Gerichtshofs in Altona*, in: *Jüdische Presse in Berlin* 13 (1914) [liegt mir nur unpaginiert vor].

- 5 Marwedel, Fredericia, 1983, S. 118: Kgl. Reskript an das Oberappellationsgericht Glückstadt; 24.7.1739, bestätigt das Generalprivileg; 12.3.1731 und die Jurisdiktion des Altonaer Rabbiners bis an den Kleinen Belt. Interessant ist die Formulierung der Rechtskompetenzen gegen die Überzeugung des Magistrats von Fredericia, dass der Rabbiner nur in religiösen Dingen zuständig sei: Es bestehe in seiner Rechtszuständigkeit kein Unterschied zwischen »denen Casibus so die Jüdischen Gesetze und Ceremonien specialiter concerniren, und andern bloß bürgerlichen Sachen«; die bestehende Verordnung müsse eingehalten werden, »nach welcher in denen unter Juden vorkommenden Schuldforderungs- und anderen Civilstreitigkeiten, die Rabbiner Ältesten fundatam iurisdictionem haben, und ihre Erkenntniße sogleich remota appellatione durch dem Bann vollstrecken«. Die portugiesische Gemeinde hatte dagegen nur die Ceremonialgerichtsbarkeit mit der Kirchendisziplin, in Zivilsachen entschied der Magistrat; ebd., Nr. 90: Privilegien Christian VII. für die portugiesischen Juden in Altona; 22.3.1771. Nach dem Bescheid der Deutschen Kanzlei vom 29.8.1778 unterstanden die Juden in Friedrichstadt in Zivilsachen künftig nicht mehr dem Altonaer Rabbinatsgericht; ebd., Nr. 95; ebd., Nr. 110: am 3.5.1806 wird jede Gerichtsbarkeit des Altonaer Gerichts auch für Moislings aufgehoben. Die Glückstädter Juden wurden dagegen am 11.11.1843 wieder der Ceremonialgerichtsbarkeit des Altonaer Gerichts unterstellt; ebd., Nr. 130. Damit noch am ehesten vergleichbar wären italienische Gemeinden, Lois Dubin, *Subjects into Citizens. Jewish Autonomy and Inclusion in Early Modern Livorno and Trieste*, in: *Jahrbuch des Dubnow Instituts* 5 (2006), S. 51-81; S. 60-61; Renzo Toaff, *La Nazione ebraica a Livorno e a Pisa (1591-1700)*, Firenze 1990, S. 49-51, S. 205-426. Robert Bonfil, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, Oxford 1990, S. 207-251.

jüdische Stadtgemeinde im deutschen Raum zuständig und zusätzlich für ein weites Gebiet, in dem allerdings der jüdische Bevölkerungsanteil ur gering war. Diese Situation war nicht nur aufgrund der plötzlichen Ausdehnung der Rechtsprivilegien und der Absicherung der darin aufgelisteten Kompetenzen recht ungewöhnlich, was sich vermutlich durch die stete Konkurrenz zwischen der Hansestadt und dem dänischen Hof um die jeweiligen Zuständigkeiten, letztlich durch dänische Eingriffsversuche in die Jurisdiktionsprivilegien des Hamburger Senats erklärt. Ganz im Gegensatz zur Situation in den meisten Flächenstaaten und größeren Herrschaftsgebieten wurde diese zivilrechtliche Jurisdiktion nicht einmal durch staatliche Berufungsinstanzen beschränkt. Die einzige Möglichkeit, Einspruch zu erheben, war eine direkte Beschwerde beim dänischen Hof gegen das Urteil. Doch auch diese Appellation war von staatlicher Seite auf den bereits genannten Fall eines nachweislich ungerechten, parteiischen Verfahrens beschränkt worden. Nur zwischen den Jahren 1754 und 1763 kam es selbst in Hamburg-Altona zu Schwankungen: In dieser Periode wurde aufgrund der Auseinandersetzungen um den Oberrabbiner Jonathan Eybeschütz, den man innerhalb der jüdischen Gemeinden der Häresie verdächtigte, der Gerichtszwang der internen Zivilgerichtsbarkeit ausgesetzt.<sup>6</sup>

Dennoch gab es auch hier prinzipielle Einschränkungen der zivilrechtlichen Autonomie. Sie betrafen aber vor allem den Bereich der gerichtlichen Zwangs-

6 Dies als direkte Reaktion auf den Emden-Eybeschütz-Streit; Marwedel, Privilegien, 1976, Nr. 69: Reskript Friedrichs V.; 11.3.1754; bis sich die Gemeinde wieder beruhigt habe; ebd., Nr. 76: Resolution, wodurch der aufgehobene Gerichtszwang des Oberrabbiners etc. wiederhergestellt wird; 11.11.1763. Dabei gestand man dem Kläger zu, wie dies bereits Eybeschütz nach halachischer Vorschrift angeregt hatte, dass er den Gerichtsvorsitzenden ablehnen könne und dann durch einen der Dajanim gerichtet werde. Nachdem sich die internen Auseinandersetzungen um die Person des Oberrabbiners beruhigt hatten, beantragten Eybeschütz und der Vorstand am 31.5.1763 die Wideranerkennung der Rechtsprivilegien. Der Bann bedeutete meist den Ausschluss von gewissen Ehrenämtern und Gemeindefunktionen und keinesfalls den Ausstoß aus der jüdischen Gemeinde oder gar Gemeinschaft. Siehe dazu im Weiteren sowie eine interne Verordnung des Oberrabbiner Issachar Bärmann von Fürth/Schnaittach (ca. 1793 zur Differenzierung von Issur und Cherem); Max Weinberg, Geschichte der Juden in der Oberpfalz. T. 3: Der Bezirk Rothenberg (Schnaittach, Ottensoos, Hüttenbach, Forth), Sulzbürg 1909, S. 77f. Die verbreitete Annahme, dass dem Altonaer Rabbiner Raphael Kohen das Bannrecht völlig entzogen wurde, worauf dieser 1799 seinen Rücktritt eingereicht hätte, konnte nicht wirklich belegt werden. Sicher ist, dass auch sein Nachfolger den Bann verhängen konnte; Marwedel, Privilegien, 1976, Nr. 113: Reskript Friedrichs VI.: Bann gegen Zahlungssäumige; 6.12.1809; Gotzmann, Jüdisches Recht, 1997, S. 102f. Ein Mitspracherecht, vereinzelt auch die Entscheidung, auswärtige Juden in den Schutz aufzunehmen, wurde den Gemeindevorstehern häufiger zugestanden. Dementsprechend konnte der Vorstand auch auf den Verlust des Schutzes einwirken, etwa wenn Mitglieder den auferlegten Zahlungen nicht nachkamen. Ob dies auch bei renitenten oder religiös unzuverlässigen Personen in Hamburg wirklich angewandt wurde, ist mir nicht bekannt; zu Frankfurt siehe weiter im Text.

mittel, also der Exekution der Urteile.<sup>7</sup> Zum Ende des 18. Jahrhunderts hin wurde die eigenständige Verhängung des Banns zunehmend der staatlichen Kontrolle unterworfen. Dennoch blieb diese umfassende Rechtsautonomie auch nach der Auflösung des Gemeindeverbands für die dänischen Juden weiterhin bestehen. Ihre völlige Aufhebung erfolgte erst mit der Emanzipation der Juden in Schleswig-Holstein im Jahr 1863.<sup>8</sup> Damit war das Altonaer Rabbinatsgericht das letzte staatlich anerkannte jüdische Gericht in Deutschland. Mit seiner nahezu uneingeschränkten Gerichtsbarkeit stellte es jedoch die große Ausnahme dar.

Die Privilegienpraxis in der geteilten Markgrafschaft Baden-Baden und Baden-Durlach, dem späteren Großherzogtum Baden, zeigt demgegenüber eine Entwicklung, die für eine große Zahl deutscher Staaten weit typischer ist. Während 1715 die baden-durlachsche Judenordnung den jüdischen Gremien ähnlich wie in Altona nur recht unpräzise *geringfügige* zivilrechtliche Fälle zuwies, blieben Dinge von *einiger Erheblichkeit* dezidiert beim markgräflichen Oberamt. Im Sinne der Differenz von obrigkeitlicher Rechtsprechung und korporativen Schlichtungsmöglichkeiten wurde Letzteren also mehr Stabilität zugunsten der Entlastung der allgemeinen Verwaltung verliehen, ein Zugeständnis, das, zumindest was die Gemeindeleitungen anging, offenbar gerne wahrgenommen wurde. Auf die Problematik solcher unklaren Grenzziehungen für die Analyse,

- 7 Marwedel, Privilegien, 1976, Nr. 96: Reskript Christian VII.; Amtshilfe im Fall des unwirksamen Banns; 6.6.1781; Nr. 97: Reskript zur Banngewalt; 8.5.1782. Aufgrund des Falls Samuel Marcus bestätigt man den Bann zwar, der Große Bann – dessen Anwendung sich allerdings nicht nachweisen lässt – wird jedoch von der behördlichen Genehmigung abhängig gemacht.
- 8 Freimark/Herzig, Hamburger Juden, 1989, Dokumentenanhang, S. 327: Gesetz die Verhältnisse der Juden im Herzogtum Holstein betreffend, 14.7.1863; §§ 5, 7, 11, 16; Marwedel, Privilegien, 1976, Anhang, 411. Die Situation in Frankfurt am Main war sicherlich sehr viel schlechter, auch wenn die genauen Zuständigkeiten bisher ungeklärt sind; Frankfurter Judenstätigkeit (1560/1588-1616), in: Johann Jacob Schudt, Jüdische Merckwürdigkeiten. Vorstellend Was sich Curieuses und Denckwürdiges in den neuern Zeiten bey einigen Jahrhunderten mit denen in alle IV Teile der Welt, sonderlich durch Teutschland, zerstreuten Juden zugetragen. Sammt einer vollständigen Franckfurter Juden-Chronik, 4 Bde., Franckfurt (Main)/Leipzig 1714-1718; hier: T. 3, ND Berlin 1922, S. 119, S. 184, § 98: Güteverhandlung für geringe Sachen und Händel, Frevel und wichtige Dinge jedoch beim Rat; § 99: dasselbe sogar in Ceremonialsachen, wobei 2 fl. Strafe vom Rat verhängt werden konnten, eigenständig dagegen pönalisierende Strafen und Entzug des Schutzes; ebd., § 100: Frevel, Körperverletzung in der Judengasse mit Geldstrafe und Entzug des Schutzes; Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 208 f.; Neues Reglement, 22.5.1754: »Dem Oberrabbiner ist streng untersagt, sich in weltliche Dinge zu mischen.« Dennoch gab es Versuche, die Vermögensprozesse intern zu entscheiden. Die ablehnende Politik des Frankfurter Rats, der keine Eigengerichtsbarkeit duldete, zeigt sich in den Forderungen, in einer internen Ordnung die Begriffe Rechtsprecher durch Rechtsgelehrte zu ersetzen; ebd. S. 274 und ebd., S. 405: zu den Unklarheiten in der Stättigkeit. Paul Arnsberg, Die Geschichte der Frankfurter Juden seit der Französischen Revolution, Bd. 1: Der Gang der Ereignisse, Darmstadt 1983, S. 58; Gotzmann, Jüdisches Recht, 1997, S. 93-98.

aber auch schon für die Zeitgenossen werden wir am Beispiel der Privilegierungen für Frankfurt am Main ausführlicher zurückkommen. Das erweiterte Generalprivileg von 1727, das für beide Landesteile galt, übernahm ebenso wie die Judenordnung des Jahres 1752 für die neue Residenzstadt Karlsruhe diese unklare Regelung:

»so lassen wir gnädigst geschehen, dass sie ihre unter sich vorfallenden Civil-Streitigkeiten von geringerer Wichtigkeit bei dem Judenrabbiner und Schult-heißen [= dem jüdischen Obervorsteher], jedoch nach den Vorschriften Unserer Landrechte und Verordnungen ausmachen mögen.«<sup>9</sup>

Diese ganz ungewöhnliche Formulierung, die davon ausging, dass die Rabbiner und Vorsteher nach dem extern geltenden Recht entscheiden sollten, war Anlass für die nachfolgende Auseinandersetzung um diese Privilegien. Unter Wahrnehmung ihres Einspruchrechts verlangten die Vorsteher der jüdischen Gemeinde Karlsruhes eine Präzisierung der Zuständigkeiten, da den internen Entscheidungen in zivilrechtlichen Angelegenheiten aufgrund der unklaren Bestimmung

- 9 Publiziert in Schmitt/Bräunche/Koch, Karlsruhe, 1988, S. 512-515; Judenordnung für die Untere Markgrafschaft Baden-Durlach, 31.5.1715; § 6: »dass sie Ihre von Zeiten zu Zeiten vorhabende Sachen von geringer Wichtigkeit bey dem Judenrabbiner und -schult-heißen ausmachen mögen, doch mit dem austrücklichen Vorbehalt, dass in straffbaren Sachen, so von einiger Erheblichkeit sind«; § 9: »die zwischen Juden entstehende Kauff- und Zanckhändel desto gewisser abgestrafft«, dafür dürfen Rabbiner und Schultheiß ein Gerichtszitationspfand nehmen; § 10: »also gedencken wir auch nicht zugestatten, dass in geringen und vor einen Judenrabbiner und -schultheißen gehörige Sachen der Rabbiner oder Judenschultheiß ohne erhebliche Ursache vor Oberamt gefordert und sich zu verantworten oder wohl gar schimpffliche Worth zu hören genöthiget werden möge« (außer bei nachweislich ungerechter Bestrafung); Ergänzungen für die unter- und oberländische Judenschaft, 21.8.1727; StA Karlsruhe, 5, Durlach A 1435; GLA Karlsruhe; 236/947. Leider lassen sich auch anhand interner Streitigkeiten die Kompetenzen des Karlsruher Oberrabbiners, später des Oberlandrabbiners, zunächst nicht genau erfassen. So betont eine interne Beschwerde gegen den 1718 aufgenommenen Oberrabbiner Nathan Uri Pheibusch Kahn aus Metz, dass dieser seinen Amtspflichten nicht nachkomme. Dabei wird aber nur auf »Zänckereyen und Händel« hingewiesen. Dieser Ausdruck ist jedoch seiner Bestallungsurkunde entnommen und lässt nicht erkennen, ob damit kriminalrechtliche, religiöse oder zivilrechtliche Auseinandersetzungen gemeint sind. Dazu GLA Karlsruhe, 357/333; Beschwerde des Pforzheimer Vorstehers David Bodenheimer und des Karlsruher Vorstehers Löw Willstädter gegen R. Nathan Uri Kahn (1744), Besoldungs- und Dienstsachen für Oberrabbiner Nathan Uri [Kahn]; 15.7.1718. Als Nathanael Weil vom Landrabbiner des Schwarzwaldkreises und des Oberlands am 15.12.1750 zunächst zum Landrabbiner des Unterlands und Münzesheims, dann zum badischen Oberlandrabbiner ernannt wurde, besaß er in Münzesheim selbst trotz seiner Privilegien zunächst keine Jurisdiktion in Zivilsachen; GLA Karlsruhe, 357/333, Bericht zur rabbinischen Jurisdiktion in Münzesheim; 6.12.1759. Vgl. Schochet, Chilufe Tekufot, 1960, S. 80f. Auch in Burgau wurde in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein vergleichbares Landrabbinat eingerichtet; Ullmann, Nachbarschaft und Konkurrenz, 1999, S. 165, S. 194-206; siehe auch zu den Amtskompetenzen.



jede Sicherheit fehle. Dabei implizierte die jüdische Seite, dass der für Ceremonialsachen geltende Instanzenwechsel auch bei Zivilfällen greifen werde. Offenbar hatte sich bereits eine restriktive Interpretation der vorangegangenen Verordnungen durchgesetzt, so dass die amtliche Instanzenfolge selbst für die niedere Zivilgerichtsbarkeit galt.<sup>10</sup> Es waren die beiden übergeordneten Instanzen, das badische Hofgericht und das Karlsruher Oberamt, die ein Funktionieren der eingeschränkten innerjüdischen Entscheidungsebene verhinderten. Nach Angabe der jüdischen Seite forderte das Oberamt für seine Rechtsentscheide nicht einmal die üblichen Gerichtskosten.<sup>11</sup> Dadurch war die Berufung in jedem Fall ratsam, da der Prozessverlierer ohne jedes finanzielle Risiko auf die Aufhebung des Urteils in der christlichen Instanz hoffen konnte.<sup>12</sup> Wie es zu dieser

- 10 GLA Karlsruhe, 206/2192, Judenschultheiß Salomon Meyer-Wesel und Vorsteher Moses Abraham [...] an den Markgrafen von Baden, betr.: Eingabe gegen die neue, geplante Judenordnung von 1752, 15.12.1752; fol. 258-280. Die Appellationsgrenze liegt für Streitwert und Strafmaß bei 10 fl.; die Änderung der Ordnung vom 2.4.1753 spricht dagegen nur von der »Appellations Summe«, vermutlich ist damit der Streitwert gemeint. Auch hier werden gegen den Missbrauch der Berufungsmöglichkeit empfindliche Strafen verhängt.
- 11 GLA Karlsruhe, 206/2192; ebd. fol. 261b. Nach Darstellung des Schultheißen und der Vorsteher sei es dem Großteil der Judenschaft beinahe eine Freude, »wenn Sie den Zufall erlebet, dass die von dem Juden Gericht gesetzte Strafe oder gegebenes Urthel aufgehoben worden. Dahin geht die Neigung der meisten Juden. Sie bleiben auch nicht ungehört. Und warum sollte ein leichtsinniger Jud nicht appelliren, da er in dem ganzen Reich die Gelegenheit zu Proceßiren nicht antrifft, welche er hier findet, weilen nemlich das Hochlöbl. Oberamt keine Amts Sporteln zu nehmen gewohnt ist?« Die sehr negative Darstellung der Verhältnisse innerhalb der jüdischen Gemeinde darf nicht nur als eine argumentative Geste gesehen werden. Sie ist, wie wir noch sehen werden, auch ein Ausdruck des sozialen Gefalles und der immensen Spannungen selbst zwischen der Oberschicht und den Etablierten, von der breiten Schicht der finanziell gerade noch gesicherten Schutzjuden und dem großen Bevölkerungsanteil ohne Schutzbrief ganz abgesehen.
- 12 Die Wahrscheinlichkeit, dass das Urteil völlig entgegengesetzt ausfiel, bestand immer, da der Instanzenwechsel zugleich auch ein Wechsel des Rechts bedeutete. Hierbei bestand in Baden die eigentümliche Verordnung des Privilegs von 1752, dass die innerjüdischen Gremien in zivilrechtlichen Fällen »nach der Vorschrift Unserer Landrechte und Verordnungen« entscheiden müsse; GLA Karlsruhe, 357/2444 bzw. Schmitt/Bräunche/Koch, Karlsruhe, 1988, S. 523-530, Punkt 6. Nach einer anderen Fassung der Ordnung lautet dies: »jedoch Unseren Land-Rechten gemäß, ausmachen mögen«; GLA Karlsruhe, 236/947, fol. 262b. Es ist mehr als unwahrscheinlich, dass der Oberlandrabbiner eingehende Kenntnisse des Landesrechts besaß. Äußerungen der Gemeindevorsteher legen nahe, dass dies intern als eine Beschränkung der halachischen Rechtsprechung auf den extern vorgegebenen Rahmen angesehen wurde. Doch existierten solche Überschneidungen von staatlichem Recht und innerjüdischer Gerichtsbarkeit tatsächlich. So bestimmten die Hamburger Takkanot von 1710, § 95, den externen Verordnungen entsprechend müsse »der Oberrabbiner über den Wechsel nach dem strengen Wechselrecht der Börse entscheiden«; Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, T. 1,

eigenartigen Entwicklung kam, bleibt ungewiss; vermutlich war dies eine Auswirkung der Ansiedlungspolitik des badischen Markgrafen für seine neu gegründete Residenz, die zunächst positiv verlaufen war, dann aber einen erheblichen Rückschlag erfuhr. Nur durch die Fortführung der liberalen Politik und erneute Zugeständnisse an die verschiedenen Bevölkerungsgruppen gelang es, die Ansiedlung in der Stadt Karlsruhe dauerhaft attraktiv zu gestalten.

Dies dürfte sich auch auf die Möglichkeiten von jüdischer Seite, auf die Formulierung neuer Generalprivilegien Einfluss zu nehmen, ausgewirkt haben. Die Gemeindevorsteher forderten daher selbstbewusst die Festigung ihres erstinstanzlichen Entscheidungsspielraums: Unterhalb einer Berufungsgrenze von 10 fl. solle überhaupt keine Appellation mehr möglich sein und in der Berufungsinstanz müsse der Prozessverlierer die Gerichtskosten tragen.<sup>13</sup> Das generel-

S. 231. Wie unklar der christlichen Seite die ganze Privilegierung einer unabhängigen jüdischen Gerichtsbarkeit manchmal war, zeigt auch die Forderung an den Glogauer Rabbiner, in Zivilsachen nach dem Codex Fridericianum zu urteilen. Als jener dies aufgrund seiner Unkenntnis des bürgerlichen Rechts ablehnt, stellt sich auch die preußische Regierung gegen diese Forderung und betont, dass der Rabbiner, im Fall er nach staatlichem Recht richte, seine Privilegien verliere, da ihm nur das Jüdische Recht erlaubt sei. Siehe Stern, Preußischer Staat, 1962, T. 3, Abt. 2, Halbb. 2, Nr. 1293-1299, Nr. 1060, Nr. 1062.

- 13 GLA Karlsruhe, 206/2192, Judenschultheiß gegen die Judenordnung; 15.12.1752, fol. 262b.: »In der 6.ten, 9.ten und 11.ten Verordnung ist zwar in geringen und vor dem Rabbiner und Schultheißen gehörigen Civil-Streitigkeiten, diesen beyden die erste Instanz und nach Vorschrift der Landrechten und Verordnungen zu urthelen gestattet – dagegen aber keine Appellations-Summe gesetzt – und die frye Berufung an das Hochfürstl. Oberamt und von da widerum zum Hochpreißl. Hofgericht einem jeden offen gelaßen worden. Allein gleichwie noch unbestimt ist, was vor Civil Streit vor dem Rabbiner und Schultheißen gehören, oder wie weit solche vor gering anzusehen, mithin dieses Untergericht ohne Furcht und Vorwurf dass die Sache nicht gering genug seyn, nicht leicht die erste Instanz behaupten dörfte, dazumahlen in der 10.ten Verordnung die liederlichsten und geringsten auch fast algemeinen Juden Str[e]itt nemlich die Zanc und Händel ohne Unterschied von dem Juden Gericht angenommen worden; so fehlt es auch an einer gnädigts zu bestimmender Appellations-Summe und überhaupt an dem notwendigem Ansehen und unentbehrlicher Gewalt einen ertheilten und rechtskräftig gewordenen Bescheid zu exequiren. Solte denen Juden frey stehen in allen geringen Sachen von dem Juden Gericht zu appelliren so geschieht solches gewiß. Somit werden die höchten Gerichts-Stellen durch geringe Streitt wie vorher aufgehalten und diese erste Instanz wird von keinem Nutzen seyn. Weder der Rabbiner noch ein jeweiliger Juden Schulz würden bey seinen Untergebenen eine Autorität und Furcht erlangen, einfolglich außer Stande sich befinden Zucht und Ordnung zu erhalten. So ist es auch höchstnötig dass dem Judengericht das Recht zu exequiren, wie solches der Schultheis Salomon ehemahls gehabt [...] erklären Wir uns Euer Hochfürstliche Durchlaucht dahin weiters unterthänigst anzurufen: dass 1. die Civil Streitigkeiten, worinnen das Juden Gericht primam infantiam haben solle etwas genauer bestimmt, und zu dem Ende eine gewisse etwan in Capital auf 10. [fl.] sich erstreckende Appellations Summe gnädigst gestattet werde, der gestalten, dass so fern sich die angesetzte

le Recht auf Berufung an christliche Gerichte sollte dagegen nur bei Missbrauch der internen Gremien, also bei unrechtmäßigen Verfahren möglich sein. Damit gedachte man den eigenständigen Entscheidungen nicht nur den notwendigen Spielraum zu verschaffen; zugleich sollte dieser auch direkt und indirekt stabilisiert werden, indem man die Berufung an externe Foren erschweren, zum Teil sogar ausschließen wollte.

Wie die christlichen Gutachter dies schon hinsichtlich der religiösen Angelegenheiten getan hatten, bestätigten sie auch für die zivilrechtlichen Sachen, dass den Juden aufgrund der mit dem Judenschutz verknüpften Religionsfreiheit sogar erlaubt sein müsse, dass sie auch »Ihre anderen Sachen nach denen Jüdisch. Ceremonien ab [...] thun«, also nach ihrem eigenen religiösen Recht selbständig entschieden. Dabei folgte die christliche Seite der Darstellung der jüdischen Gemeindevorsteher, die entgegen der merkwürdigen Klausel des Privilegs, dass in Zivilfällen generell nach Landesrecht zu entscheiden sei, selbst für die zweite, staatliche Instanz gefordert hatten, dass nur das Jüdische Recht gelten dürfe. Eine andere Regelung wäre nicht nur unvernünftig, sondern auch unmöglich, »weilen doch einem höheren [= amtlichen, christlichen] Richter die Jüdische Gesetze nicht bekannt seyn können.«<sup>14</sup> Auch diese Forderung wurde erfüllt, so dass in Baden die Halacha von der Mitte des 18. Jahrhunderts an in Zivilstreitigkeiten als geltendes Recht anerkannt wurde, und dies angeblich sogar vor der obrigkeitlichen Instanz. Außerdem erhielt das Rabbinat nun die Möglichkeit, seinen Urteilen und Vorladungen durch Geldstrafen und das Verhängen des Banns Nachdruck zu verleihen.<sup>15</sup> Möglicherweise schloss diese Formulierung der

Strafe oder das Capital nicht höher belaufet, keine Appellation platz haben, dahingegen 2. das Judengericht auf die vor ihm in Rechts Straf erwachsenen dem Jüdischen Recht gemäße Sprüche, wenn es nötig selbst die Hülfe vollstrecken dürfe; und dass auch 3. in dem Fall wenn ein Jud den Rabbiner schmähet, dem Schultheißen darüber zu erkennen gestattet, hingegen wenn ein Jud sich gegen den Schultheißen im Respect vergangen, dem Juden Rabbiner darüber zu erkennen gnädigst zugelassen werde.«

14 GLA Karlsruhe, 206/2192; fol. 262a.

15 Weinberg, Oberpfalz, 1909, S. 55, besonders S. 65 f.; hier eine interne Gemeindeverordnung (Schnaittach, 1690), dass die erzwungene Güteverhandlung vor den Vorstehern künftig durch die Rechtsprechung oder den Schiedsspruch des Rabbiners ersetzt werden solle. Die Klage vor nichtchristlichen Behörden wurde dagegen als religiöser Frevel verpönt; ebd., S. 69. Leider fehlen die staatlichen Verordnungen zum Vergleich. Ebd., S. 81-83: der erste bayerische Schutzbrief für Schnaittach, Ottensoos und Hüttenbach vom 15.11.1698 überlässt alle Judicial-, Real und Personalsachen, der Verordnung nach alle »geringen und personal Händel«, generell dem Rabbiner zur Schlichtung und Entscheidung. Nach Weinberg bestand damit erstmals eine Zivilgerichtsbarkeit, allerdings wohl nur »erstinstanzlich«. Dies besteht noch 1710, wobei ein großer Teil der Judenschaft inzwischen seine Klagen wieder bei den Behörden entscheiden ließ; ebd., S. 103 f., S. 110 f. In der folgenden Gemeindeverordnung (§ 1) wird die interne Rechtsprechung wieder gesichert, wobei hier einer der seltenen Fälle eintritt, dass man intern ein jüdisches Appellationsgericht – Frankfurt am Main und Fürth – vereinbart. Zur Befriedung der Gemeinde wird vorübergehend ein übergreifendes Schiedsgericht ohne Rab-

Zuständigkeiten in einigen Punkten intern bereits übliche Vorgehensweisen, die zuvor durch die Rechtstexte nicht erfasst worden waren, nun einfach ein. Hinsichtlich einer generellen Ausweitung jüdischer Entscheidungsbereiche im Sinne einer Festigung und Ausdehnung ihrer Zuständigkeiten war dies jedoch sicherlich nicht der Fall, wie Stellungnahmen von jüdischer Seite eindrücklich belegen.

Im Gegensatz zu Hamburg-Altona-Wandsbek lag die Betrachtung ziviler Klagen in Baden nicht ausschließlich bei den jüdischen Gremien. Das Rabbinatsgericht durfte selbst nach dieser Neuregelung von 1753 nur Fälle unterhalb eines Streitwerts von 10 fl. entscheiden. In dieser ersten Instanz war eine Berufung nach draußen nur noch möglich, wenn das Verfahren selbst zweifelhaft schien. Allerdings konnten die verhängten Strafen nicht selbständig umgesetzt werden. Da dies eine erhebliche Behinderung der Rechtsautonomie darstellte, die zugleich direkt auf die christliche Organisationsstruktur zurückschlug, wies der Markgraf die staatlichen Instanzen an, die Exekution des Urteils bei Vorlage eines Schreibens des Rabbinatsgerichts automatisch vorzunehmen, um die Äm-

biner eingerichtet, wobei bereits anhängige Angelegenheiten weiter vom Rabbiner entschieden werden. Die Regierung Amberg reagiert darauf mit der Einschränkung, dass solche innerjüdischen Berufungen natürlich nur in Ceremonialfragen möglich seien, in Zivilsachen ist das Pflegeamt Schnaittach die ›2. Instanz‹. Die ›erstinstanzliche‹ Zivilgerichtsbarkeit besteht trotz der wachsenden Rechtskonkurrenz durch den Staat auch unter dem Fürther Oberrabbinat ab 1721; ebd., S. 123-127; 1732 versucht die Herrschaft von Hüttenbach, diese ausländische Zivilgerichtsbarkeit in beiden Instanzen an sich zu ziehen. Ähnlich geschieht dies in Forth, 1752 für Rothenberg, worauf am 1.9.1752 dem Rabbiner erstmals zugesichert wird, »nicht nur geringe, sondern alle, auch große, Personelhändel zu verbescheiden«. Vor dem Hintergrund der wachsenden Konkurrenz durch die Territorialherren bedeutet dies eine deutliche Stärkung der Zivilgerichtsbarkeit. 1747 wurde die Anwendung von Zwangsmitteln mit Zusage der Amtshilfe hervorgehoben. Von 1752 an wird die Regelung der Testamente und Eheverträge staatlich kontrolliert. Am 7.II.1770 wird in Schnaittach allerdings ein OberParnass eingesetzt, der seine deutlich gestärkte Gerichtsbarkeit »aller delicta carnalia (einfache und doppelte Ehebrüche) ausgeschlossen, aller Zivilverbrechen, Schmähungen, Schlägereien und Vermögensprozesse, Vornahme von Inventuren bei Wegzügen und Erbschaftteilungen« vornehmen solle (nach dem Autor ohne jede Berufungsmöglichkeit). Vgl. jedoch ebd., S. 168; dort wird die Appellation an die Regierung erwähnt, mit dem Rabbiner ausübt. Zusätzlich besaßen sie das Recht auf Bann, Geld- und Gefängnisstrafen; ebd., S. 152. Mit der Hilfe Bayerns konnte der Rabbiner seine Rechtsprechung gegen die Eingriffe des Hüttenbacher Hofmarksherrn (nicht für Forth) sichern. Unter Salman Kohen (1792) fällt die Jurisdiktion wieder allein an den Rabbiner. Mit Beginn des 19. Jahrhunderts endet die Rechtsautonomie. Selbst hier zeigt sich, wenn auch mit einigen Verzerrungen, eine generelle Zunahme der jüdischen Gerichtsautonomie, die unter dem Einfluss der Zentralisierung der Verwaltung zu einer sehr gefestigten Gerichtsbarkeit in den Händen eines Obervorstehers und eines Rabbiners führte. Eigentliche Berufungsgrenzen gab es allem Anschein nach nicht, so dass die Appellationsmöglichkeit vermutlich die Rechtlichkeit des Verfahrens betraf.

ter nicht mit aufwendigen jüdischen Amtshilfeersuchen zu überlasten.<sup>16</sup> An diesem Punkt wird klar erkennbar, in welchem Maß diese absolutistische Politik der Nutzung korporativer Organisationsstrukturen zugunsten eigener Interessen, die in diesem Sinne letztlich erst funktionstüchtig gemacht wurden, zugleich zu einem Verschränken amtlicher und jüdischer Organisationen führte. In diesem Fall erhielten die Vorsteher der Karlsruher Gemeinde, allen voran der amtlich eingesetzte, später zumindest amtlich bestätigte so genannte *Judenschultbeiß* als ihr Vorsitzender, und der als *Oberlandrabbiner* privilegierte Rabbiner der Residenzstadt einen nahezu obrigkeitlichen amtlichen Charakter: Ihre Anweisungen an die Rechenstube des Rathauses, die Wache und zum Teil auch an das Gefängnis wurden als direkte Amtshandlungen anerkannt, auch wenn eine gewisse Zurückhaltung auf der Ebene der städtischen Bediensteten und der höfischen Beamten spürbar bleibt.

Im Rahmen der beschriebenen Einschränkungen kam es demnach erst gegen Mitte des 18. Jahrhunderts zu einem stabilen internen Entscheidungsfreiraum für innerjüdische vermögensrechtliche Klagen. Die zuvor bereits bestehenden, meist geringen Befugnisse wurden nun deutlich ausgeweitet, und eine zuvor möglicherweise subversiv ausgeübte Entscheidungspraxis – für die es jedoch keine Belege gibt – erhielt ihre amtliche Anerkennung. Auch wenn die innerjüdische Zuständigkeit bei Zivilklagen auf eine erste beziehungsweise aus herrschaftlicher Perspektive auf eine vorgelagerte Instanz und zugleich auf unbedeutende Rechtsfälle beschränkt blieb, war sie in diesem Rahmen weitgehend geschützt. Selbst bei der Revision beziehungsweise bei der Annahme eines Falls durch ein obrigkeitliches Gericht wurde die Halacha nun als Grundlage des Urteils anerkannt, was eine zusätzliche, ganz entscheidende Festigung der internen Entscheidungssphäre bedeutete.

Zugleich stärkte die Landesherrschaft in Baden wie in anderen Staaten auch die Amtsgewalt des Rabbiners, indem zunächst zwei Oberrabbiner den örtlichen Rabbinern beider Landesteile übergeordnet wurden, was von 1753 an zu einer gesamtstaatlichen Hierarchisierung der Rabbinatsgerichtsbarkeit mit dem Oberlandrabbiner in Karlsruhe an der Spitze führte.<sup>17</sup> Damit kam es in Baden von

16 GLA Karlsruhe, 357/2444, Kopie des Reskriptes Carl Friedrichs, betr. Antwort auf die Bittschrift der Juden vom 15.12.1752 wegen Änderung der Judenordnung von 1752; 2.4.1753, [alte Akten Nr. 9, 474]: »ad §.phum 6. 9. et 11.um Wollen Wir hiermit in causis civilibus die Appellations Summe an das Oberamt unter vorberührter referation einer sich offenbar zeigenden Nullitaet oder Pasion, auf zehen Gulden gesetzt und verordnet haben, dass jedesmahlen das Juden Gericht die ordinaire oberamtliche Instanz um die Execution anzugehen und unter Vorweisung des Urthels dieselben um Hülffshand zu dessen Vollstreckung zu bitten haben solle«.

17 Dabei handelte es sich auch hier nicht einseitig um das Ergebnis obrigkeitlicher Planung, sondern zugleich um spezifische Entwicklungen in der erstarkenden jüdischen Gemeinde Karlsruhes, die diese neue Politik auf christlicher Seite nutzte und erkennbar beeinflusste. GLA Karlsruhe; 357/333, Zulassung des Oberrabbiners Nathan Uri aus Metz; 15.7.1718; R. Samuel Weylen/Weyl im elsässischen Rappoltsweiler wird zum

der Mitte des Jahrhunderts an bis zur generellen Aufhebung der jüdischen Rechtsautonomie durch das Konstitutionsedikt von 1809 zu einer Ausweitung des nun zentralisierten jüdischen Entscheidungsspielraums. Dieser war von den Privilegien der jeweiligen Ortsrabbiner und im Rahmen der Territorialisierung auch von ausländischen Rabbinaten weitgehend unabhängig, eine Entwicklung, die zumindest in ihren Tendenzen und Mechanismen durchaus mit derjenigen in Hamburg-Altona vergleichbar ist.

Blickt man erneut über den durch die Privilegien definierten statuarischen Rechtsrahmen hinaus, so zeigt sich, dass die rabbinische Zuständigkeit auch bei vermögensrechtlichen Klagen in Baden trotz der weiterhin bestehenden deutlichen Beschränkungen nicht nur für fünfzig Jahre gefestigt wurde, sondern im Hinblick auf die Mehrzahl der Klagen vermutlich sogar recht umfassend war. Leider liegen keine annähernd statistisch auswertbaren Unterlagen über die Anzahl der Verfahren vor den zentralen Rabbinatsgerichten und den Vorstehern vor. Aus dem durchschnittlichen jährlich zu zahlenden Schutzgeld in Baden von etwa 10 fl. lässt sich aber indirekt durchaus auf die Höhe der üblichen Streitwerte schließen. Bereits diese Summe konnte von der mehrheitlich auf dem Land lebenden, recht armen jüdischen Bevölkerung Badens oft nur mit Schwierigkeiten aufgebracht werden. Darauf weisen zum Beispiel kürzlich erhobene Daten für Landjudenschaften in benachbarten, später zu Baden gekommenen Ritterschaften des Kraichgaus hin.<sup>18</sup> Auch ein christlicher Zeitgenosse betonte anlässlich der Stärkung der rabbinischen Zuständigkeit im Jahr 1753, dass sechs beziehungsweise 10 fl. »für die meisten, armen Juden sehr viel« Geld sei.<sup>19</sup> Der Streitwert der meisten internen Vermögensklagen wird daher unterhalb der Berufungsgrenze von 10 fl. gelegen haben. Auch wenn sich innerhalb der Karlsruher Gemeinde inzwischen eine Bevölkerungsschicht gefestigt hatte, die finanziell gut abgesichert war, wiewohl man die in der Regel genannten Summen

Oberrabbiner (vermutlich des badischen Oberlands) bestellt; ebd., 357/333, R. Nathanael Weil wird zum badischen Land-Rabbiner auch des Unterlands, besonders Münzesheims ernannt; 15.12.1750; ebd., 357/333, Bericht über die Wahl R. Tias Jedidja Weils und die Vertragsbedingungen; ebd., 357/333, Schreiben an die Ghzgl. Badische Regierung, betr.: Wahl und Bestätigung von Oberlandrabbiner R. Ascher Löw Wallerstein; 21.3.1809.

18 Preuß, *Jüdische Ehrvorstellungen*, 2005.

19 GLA Karlsruhe, 357/333: Votum zur Wielandschen Memoriale, gez. J. G. Ludecken, 6.1.1753; fol. 289b. Vgl. die Schutzgeldlisten für Karlsruhe mit seiner vergleichsweise vermögenden jüdischen Bevölkerung; hier lag der Durchschnitt etwa bei 20 fl. jährlich. In Baden orientierte sich das Schutzgeld am persönlichen Vermögen des Besteuerten und kann daher als Vergleichsmaßstab für die Finanzkraft herangezogen werden; Schmitt/Bräunche/Koch, Karlsruhe, 1988, S. 530f., S. 542-551. Die Mehrzahl aller Vermögensklagen fand ohne Zweifel vor christlichen Gerichten mit nichtjüdischen Parteien statt, wobei die dort verhandelten Streitwerte schon aufgrund der nach außen gerichteten Tätigkeit der Juden als Händler, aber auch als Kleinkreditgeber nicht ohne weiteres auf den innerjüdischen Bereich übertragen werden können; vgl. Demandt, Niedenstein, 1980.

natürlich nicht mit den Strafen und Schuldforderungen in der insgesamt wohlhabenderen Frankfurter Judengasse vergleichen kann, so scheint das Ziel der Obrigkeit damit doch erreicht worden zu sein, nämlich die für sie uninteressanten Bagatellfälle durch jüdische Instanzen erledigen zu lassen. Es wird demnach davon auszugehen sein, dass ein überwiegender Teil auch der internen Zivilklagen tatsächlich allein vom Rabbinatsgericht entschieden wurde, so dass sich die im Rahmen deutlicher Beschränkungen geschehene Ausweitung eigener Zuständigkeit in der Praxis faktisch weitgehend als eine autonome Rechtsübung darstellte. Und dies wiewohl sie sich aus herrschaftlicher Sicht selbstverständlich nicht als Gerichtsbarkeit im eigentlichen Sinne, sondern als ein dieser vorgelagertes korporatives Forum zur internen Konfliktlösung darstellte. Aus jüdischer Perspektive, dies besagt schon der Terminus Rabbinatsgericht, eines *Beit Dins*, hatte dies dennoch faktisch die Qualität und Anerkennung eines Rechtsforums. Interessanterweise wurde dessen rechtlicher Charakter ebenso wie die Grundlage zumindest der rabbinischen Rechtsprechung, nämlich die Halacha, als ein gefestigtes Rechtssystem von der Außenwelt gerade im Hinblick auf die nichtkulturellen Belange so nicht wahrgenommen oder zumindest nicht als legitim anerkannt, wie wir noch sehen werden.

Dass dies keine Ausnahme darstellt, sondern Teil einer generellen Entwicklung gerade im Einflussbereich absolutistischer Politik war, bestätigen auch die kurpfälzischen Privilegien dieses Zeitraums. Im Jahr 1600 war dem Mannheimer Rabbiner und den Vorstehern lediglich ein nicht näher definiertes Strafrecht – vermutlich bezog sich dieses auf die Klagesumme – zugebilligt worden. Erst die Konzession von 1691 erwähnt eine unbestimmte Schiedsgerichtsbarkeit in Vermögensprozessen. Das Strafmaß wurde dabei auf maximal 20 Rtlr. fixiert.<sup>20</sup> Die nachfolgende Verordnung aus dem Jahr 1717 gestand dagegen generell die Entscheidung in zivilrechtlichen Angelegenheiten zu. Diese blieb nach der Kurpfälzischen Judenschaftskonzession von 1765 allerdings nur unterhalb eines Streitwerts von 6 fl. von der Möglichkeit der Anrufung obrigkeitlicher Foren, also aus jüdischer Perspektive der Berufung, ausgeschlossen.<sup>21</sup> Die weiteren Verordnun-

20 Watzinger, Mannheim, 1987, S. 19; Konzession vom 1.9.1600 und Neue Konzession vom 12.10.1691; Änderung Punkt 9. August Kopp, Die Dorfjuden in der Nordpfalz. Dargestellt an der Geschichte der jüdischen Gemeinde Alsenz ab 1655, Otterbach <sup>2</sup>1988, S. 145 f., S. 154 f.; den Schultheißen in den Ämtern Meisenheim und Lichtenberg wurde per Erlass vom 6.2.1699 ohne nähere Definition die Bagatellfälle überlassen, wegen denen die Beamten nicht belästigt werden sollen. Ähnlich Leopold Löwenstein, Geschichte der Juden in der Kurpfalz. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt, Frankfurt a. M. 1895 (Beiträge zur Geschichte der Juden in Deutschland, Bd. 1), S. 11-20, S. 185, S. 247-252, S. 258; Schochet, Chilufe Tekufot, 1960, S. 77.

21 Selbst für das mit der Religion verbundene Ehe- und Erbrecht wurde trotz des finanziellen Charakters die Geltung der Halacha abermals bestätigt und die Zuständigkeit des Rabbinatsgerichts anerkannt; Rosenthal, Heimatgeschichte, 1927, S. 112; am 23.7.1717; Lewin, Badische Juden, 1909, S. 63. GLA Karlsruhe, 213/1033, Gerichtsbarkeit der Judenvorsteher Mannheim von 1675-1769, darin: Verordnung Carl Ludwigs, Pfalzgraf



gen präzisieren und beschränken den damit vorgegebenen Rahmen nur noch unwesentlich.<sup>22</sup> Auch hier blieb weder der religiöse noch der zivilrechtliche Bereich den jüdischen Entscheidungsträgern allein überlassen. Während die religiöse Gerichtsbarkeit durch eine Berufungsgrenze beschränkt wurde, was vor allem den internen Missbrauch des Strafrechts und die Schädigung der Finanzkraft der Gemeindeglieder verhindern sollte, entstand hinsichtlich der Zivilstreitigkeiten in der Kurpfalz erst im 18. Jahrhundert überhaupt ein interner Entscheidungsfreiraum, wobei auch hier mit der spezifischen Entwicklung dieser Rechtstexte hin zu einer Präzisierung zu rechnen ist. Aufgrund der finanziellen Interessen und der zunehmenden Zentralisierungstendenzen des Staates

beim Rhein; ebd., 313/1243, fol. 11-17: Bericht des Oberamts Boxberg zu den Judenordnungen vom 24.12.1802; 1748 wurde erlassen, dass zivilrechtliche Klagen über 5 fl. nur als Güteverhandlungen möglich sind, wobei die Klage bei einem erfolglosen Schlichtungsversuch nach zwei Wochen an die Behörden verwiesen werden muss; ebd., 313/1243, fol. 195a: Landesregierung Amorbach zur Tätigkeit des Rabbiners in den vormals kurpfälzischen Ämtern, 19.8.1806. Vgl. Katz, Ghetto, 1973, S. 29 f.; nur kurssorisch. Cohen, Landjudenschaft Hessen-Darmstadt, 1983, S. 158; für die Judenlandtage der oberhessischen Juden wurde 1720 verordnet, »dass sich die Judenschaft bey sothaner Zusammenkunft einiger Jurisdiction aber nicht anmaßen möge«; ebd. 179-181; in der Obergrafschaft wurde 1649 verordnet, dass die Juden in »civilibus dem Rabbiner keine Partition leisten sollen«, nach Cohen seien damit aber auswärtige Rabbiner gemeint, da das Privileg vom 19.10.1650 die Ceremonialgerichtsbarkeit, in geringen Zivilsachen nur die Güteverhandlung zuließ. Cohen bewertet dies allerdings bereits als eine Rechtsprechung im eigentlichen Sinn. 1730 wurde diese Schiedsgerichtsbarkeit mit der Einschränkung der behördlichen Genehmigung nochmals zugestanden, ebenso die Eheverträge, was von Cohen dann als Aufhebung der Jurisdiktion interpretiert wird. Meines Erachtens bestand durchgehend lediglich eine Schiedsgerichtsbarkeit. 1720 wurde diese nochmals regelrecht untersagt. Am 28.3.1732 kam es aber wieder zu einem Zugeständnis der Schiedsgerichtsbarkeit in Streitfällen unter 20 fl., Testamentsrecht eingeschlossen, so dass die oben aufgezeigte Entwicklung auf dieser vorgerichtlichen Ebene stattfand. Im Oberfürstentum wurde 1806 zunächst das Testamentsrecht, 1826 generell die Schiedsgerichtsbarkeit aufgehoben. Vgl. L. Munk, Die Constituten der sämtlichen hessischen Judenschaft im Jahr 1690, in: Wolf Feilchenfeld (Hg.), Jubelschrift zum 70. Geburtstag des Dr. Israel Hildesheimer, Berlin 1890, S. 69-82.

- 22 GLA Karlsruhe, 313/1243; fol. 11-17: Oberamt Boxberg, 24.12.1802; am 22.12.1786 betont man nochmals, in »Glaubens- und geringen Injurien Sachen findet in der Regel keine Appellation statt, desgleichen [in Zivilfällen] unter 6 fl., bei Gegenständen von 6 bis 50 fl. ist die Appellation binnen 10 Tagen dem Rabbiner anzuzeigen«, der diese jedoch an die amtliche Instanz weiterleiten muss und somit für die größeren Fälle nur als eine Verwaltungsstufe fungiert. Ebenso in Alsenz: Kopp, Nordpfalz, 1988, S. 145, S. 155 f.; »Zusammenfassend stellen wir fest, wie sich im Laufe der Jahrzehnte die Haltung der Regierung wandelte. Zuerst galt, der Oberrabbiner hat nur Vollmacht in Ceremonialfragen, dann auch in Zivilsachen, soweit sie keine Strafe beinhalten, schließlich auch in Zivilvergehen, die Strafen nach sich ziehen. Dann wird auf einmal der Schultheiß eingeschaltet, und schließlich werden die Zivilsachen dem Rabbiner allein zugewiesen. So ist der Oberrabbiner der Treuhänder eines Staates«.

blieb dieser abermals auf Bagatellfälle beschränkt, welche allerdings erneut die Mehrzahl der rechtlichen Konflikte ausgemacht haben dürften – zumindest was die jüdische Bevölkerung auf dem Land und vermutlich auch erhebliche Teile der wenigen städtischen Gemeinden betraf. Andernfalls hätte diese Politik der Entlastung der obrigkeitlichen Verwaltung keinen Sinn gemacht.

Im Gegensatz dazu zeigt die Entwicklung in Preußen aufgrund der äußerst restriktiven Judenpolitik einige Abweichungen von dem damit skizzierten Muster des Zugeständnisses und der Stärkung eines der obrigkeitlichen Rechtsprechung vorgelagerten internen Entscheidungsfreiraums. Letztlich kann man aus jüdischer sowie phänomenologischer Perspektive von einer sozusagen erstinstanzlich jüdischen Gerichtsbarkeit in Bagatellfällen zur Entlastung der obrigkeitlichen Rechtsorganisation sprechen. Auch hier war der religiöse Bereich generell geschützter als der vermögensrechtliche, wieder wurden beide Anteile der Rechtsprechung durch christliche Berufungsinstanzen beschränkt. Betrachtet man die Verordnungen seit 1670, so zeigt sich zunächst die bekannte Entwicklung: Wie in anderen Ländern auch erwähnt das Aufnahmedikt für die aus Wien vertriebenen Familien von 1671 zunächst nur die in der zeitgenössischen Wahrnehmung besonderen und nicht die selbstverständlichen Rechtsgeschäfte, also nicht die religiösen Dinge, sondern die Zivilsachen. In Preußen wurde jedoch nicht einmal die Funktion des Schlichters oder aus interner Perspektive des *Entscheiders* zugestanden, alle Klagen waren bei amtlichen Gerichten einzureichen.<sup>23</sup> Auch dem Rabbiner Cain war 1672 im Hinblick auf die Zivilstreitigkeiten unter Androhung hoher Strafen beschieden worden, dass er »sich keiner andern Sachen undt Händel Erkenntnis anmaße als welche, wie obgedacht, zu ihren Ceremonien, ritibus und Gebräuchen gehören.«<sup>24</sup>

Erst die erneuerte Bestallungsurkunde R. Simon Behrends von 1687 gestand dem Rabbiner – wie üblich noch unpräzise – Entscheidungen von Bagatellfällen zu.<sup>25</sup> Eine Verordnung vom Ende des Jahres 1700 grenzte dies klarer ein, indem Güteverhandlungen zwar allgemein zugelassen, als Grenze dafür aber ein Strafmaß beziehungsweise einen Streitwert von 5-6 Tlr. gesetzt wurde.<sup>26</sup> Während

23 Stern, Preußischer Staat, 1962, T. 1, Abt. 2, Nr. 12; Edikt wegen der aufgenommenen 50 Familien Schutz-Juden, 21.5.1671; § 5: »so sollen dennoch dieselben sich nicht entziehen, in Civilsachen unter jeden Orts regierenden Bürgermeisters Jurisdiction [...] zu stehen und Rechtens zu erwarten«.

24 Ebd., Nr. 19; des Rabbi Cains Privilegium durch die ganze Kurmark Brandenburg, 20.2.1672.

25 Ebd., Nr. 56; Bestallung des Simon Berend zum Rabbi der Kur- und Mark Brandenburg, 23.8.1687; »einige Geld- und Schuld-Sachen oder Streitigkeiten zwischen den Juden vorfallen möchten, die nicht altioris indaginis [= erhebliche Angelegenheiten] sind«.

26 Ebd., Nr. 250; Reglement vor die in hiesigen Residenzien sich aufhaltenden Juden, 7.12.1700; § 16. Die Formulierung »wann zwischen denen Juden, zumalen in der Synagoge, Zank und Streitigkeit vorgehet, wie auch sonsten in Causis levioribus« erscheint zunächst etwas unklar, meint aber allein die Ceremonialgerichtsbarkeit. Demnach lag

man die obrigkeitliche Exekution interner Urteile in Baden um die Jahrhundertmitte einführt, behielt man diese in Preußen seit Beginn des 18. Jahrhunderts generell den christlichen Behörden vor, die ihre Kontrolle der rabbinischen Gerichte auf diese Weise verschärften.<sup>27</sup>

Im Jahr 1709 kam es allerdings zu einer rigorosen Kehrtwendung. Die Einflussnahme der Hoffaktorin Ester Liebmann sicherte ihrem Schwiegersohn, dem Rabbiner Arend Benjamin Wolff, neben den religiösen auch pauschal alle zivilrechtlichen Entscheidungen. Um diese umfassenden Jurisdiktionsbefugnisse zu festigen, genehmigte man sogar den so genannten Großen Bann als gerichtliches Zwangsmittel.<sup>28</sup> Diese Entwicklung kam auch für die Zeitgenossen

die Zivilgerichtsbarkeit bei den christlichen Instanzen. Ebd., Nr. 20: Bittschrift der österreichischen Judenfamilien in Berlin (1672); sie streben die interne Güteverhandlung in Zivilsachen an. Die Folgeverordnungen betreffen lediglich die Zuständigkeit christlicher Gerichte: Erst beim Bürgermeister, ab 1681 beim Kammergericht, 1698 ebenso, 1706 über 100 Tlr. beim Kammergericht, darunter bei den Vogteien, ab 1708 alles unter 100 Tlr. Ab 1708 sogar alle Dinge des »Ritus« bei der Judenkommission; ebd., Nr. 46, Nr. 233, Nr. 288, Nr. 293; ebd., Nr. 19: Rabbi Cains Privileg; 20.2.1672; ebd., Nr. 56 Anm. 1; außer erheblicheren Sachen; gegen Widerspenstige und bei Münzvergehen mit Großem Bann; Konfirmation des Patents, 8.8.1691.

27 Dies hatte man schon früher durch die Anordnung eines internen Aufsichtsgremiums angestrebt; ebd., Nr. 51; Kurfürstliche Verordnung für die Berliner Judenschaft, 2.9.1684, § 6. Felix Priebatsch, Die Judenpolitik des fürstlichen Absolutismus im 17. und 18. Jahrhundert, in: Forschungen und Versuche zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Jena 1915 (Festschrift Dietrich Schäfer), S. 564-651; S. 608; Geiger, Juden in Berlin, 1871, Bd. 2, S. 123f.

28 Stern, Preußischer Staat, 1962, T. 1, Abt. 2, Nr. 310 [eigentlich Nr. 300]: Bestallung des Arend Benjamin Wolff zum Rabbi, 8.4.1709; außer Kriminalsachen, »wann einige Geld- und Schuld Sachen, auch Streitigkeiten zwischen denen Juden allein an besagten Orten vorkommen od. auch andere die Jüdische Ceremonien, Ritus und Gebräuche betreffende Irrungen entstehen möchten, selbige abzutun und die Übertreter in eine Geld-Buße«, »so soll dem Rabbi freistehen, den Widerspenstigen mit dem hohen Bann zu belegen und solange derselbe in solchem hohen Bann bleibet, für jeden Tag 2 Tal. Strafe von ihm exigiren«. Interessant sind die Eingaben der pommerschen Juden, die mit Hinweis auf die Rechts- und Gerichtsautonomie der französischen Kolonie zumindest in geringen Dingen einen eigenen Rabbiner fordern, da sie nicht immer nach Berlin zum Rabbiner fahren könnten. Letztlich stellen sie einen solchen an, der auch bei Zwistigkeiten »nach unseren Jüd. Ceremonien [= nach der Halacha]« urteilt. Ebd., Nr. 433; Eingabe der in Pommern verleiteten Juden, 23.7.1706; ebd., Nr. 435; Vergleich der Pommerschen Juden, 1706; § 1. Ebd., Nr. 212; Bericht zur Eingabe der Landsberger Juden, 12.7.1692; Bitte, einen Rabbiner für die geringe Jurisdiktion annehmen zu können, davor lag diese vermutlich beim Magistrat. Für Halberstadt: ebd., S. 522, Nr. 21; Ernennung Samuels v. Hildesheim zum Rabbiner von Minden, Ravensberg und Halberstadt, 9.2.1650; allgemein vorkommende Streitigkeiten mit Bann und 10 fl. Strafe; ebd., Nr. 115; Kurfürstl. Resolution für die Halberstädter Juden; 30.7.1661, § 1; aber nur Ceremonialgerichtsbarkeit und Bann. Vgl. Max Köhler, Beiträge zur neueren Jüdischen Wirtschaftsgeschichte. Die Juden in Halberstadt und Umgebung bis zur Emanzipation, Berlin 1927 (Studien zur Geschichte der Wirtschaft und Geisteskul-

unerwartet, denn als der Rabbiner darauf bestand, dass ihm nun auch von obrigkeitlichen Gerichten alle Fälle, sogar gegen den Willen der Streitparteien, überwiesen werden sollten, was denn auch aus obrigkeitlicher und nicht nur in innerjüdischer Perspektive ganz eindeutig einen jüdischen Gerichtsstand bedingt hätte, weigerte sich die staatliche *Judenkommission* in Berlin. Dieser war ein Jahr zuvor ebenjene Gerichtsbarkeit überlassen worden. Um ihre eigenen Rechte zu schützen, interpretierte sie das neue Rabbinatsprivileg dem Prinzip korporativer, freiwillig vereinbarter Schlichtungsverfahren folgend nur als eine Schiedsgerichtsbarkeit; selbst im besten Fall bleibe dieser Entscheidungsbereich nur auf geringe Streitwerte beschränkt. Durch seine guten Verbindungen zum Hof gelang es dem Rabbiner dennoch, seine Privilegien zu behaupten.<sup>29</sup>

Doch während die Entwicklung in Hamburg-Altona, Baden und der Kurpfalz gerade um die Mitte des 18. Jahrhunderts zu einer gefestigten niederen Gerichtsbarkeit – um diesen problematischen Begriff zu nutzen – führte, schränkte das preußische *Generaljudenreglement* von 1730 die jüdische Rechtsautonomie wieder empfindlich ein. Die Ceremonialsachen überließ man zwar weiterhin dem Rabbiner, alle anderen Rechtsstreitigkeiten mussten aber erneut vor staatliche Gerichte gebracht werden.<sup>30</sup> Bei der Ausarbeitung des nachfolgen-

tur), S. 22-25; nach den Rabbinatsprivilegien von 1692 und 1710 schlichtet der Rabbiner in Zivilsachen (mit Bann). Nach der Abschaffung dieser Güteverhandlung durch das Generalprivileg 1730 wird 1738 von der Gemeinde beantragt, die geringen Zivilsachen dem Rabbiner zu übertragen. Dies wird abgelehnt, die Güteverhandlung bleibt.

- 29 Stern, Preußischer Staat, 1962, T. 1, Abt. 2, Nr. 293; Etablissement der Juden-Commission zu Berlin, 23.II.1708; »Alle Streitigkeiten, welche unter denen Juden selbst oder unter denen Christen und Juden entstehen und nicht über einhundert Rtlr. importiren, habt ihr sowohl als was ihre ritus anbelangt, jederzeit schleunigst abzutun und darunter eine gleich durchgehende Justiz gebührend zu administriren«; über 100 Rtlr. beim Kammergericht; ebd., Nr. 306; Gutachten Freybergs (Commissar an der Judenkommission), 19.II.1709; versucht die Rechtsprivilegien des Rabbiners nur als Güteverhandlung zu interpretieren; ebd., Nr. 313; Gutachten Freybergs; 30.7.1710; »sind wir fortgefahren, in Sachen Juden contra Juden, wann sie sich bei uns gemeldet, zu verhängen und verordnen, was denen Rechten gemäß. Anbei aber haben wir gar gerne gesehen, wann die Juden uns mit dergleichen Bagatellen, so manchmal nicht acht Groschen impartiren, doch insgemein eine große und weit besser anzuwendende Zeit wegnehmen, verschonet und sich von dem Rabbi auseinandersetzen zu lassen«. Auf die Einflussnahme der Hofjüdin Ester Liebmann, die Schwiegermutter A. B. Wolffs, am 10.II.1711 wird die Judenkommission und das Kammergericht angewiesen, nicht nur alle Fälle an den Rabbiner zu überweisen, sondern ihn zudem gegenüber den Eingriffen von anderen Rabbinern in seine Gerichtsbarkeit zu schützen; ebd., Nr. 316; Reskript an das Kammergericht et in simili an die Judenkommission, 13.II.1710.
- 30 Zuvor hatte die Berliner Judenschaft durchaus versucht, die bisherige Ordnung weiterhin beizubehalten; ebd., T. 2, Abt. 2, 256, Nr. 191; Eingabe der Berliner Judenschaft, 27.2.1728. Freund, Emanzipation, 1912, 15; § 23 des Privilegs vom 29.9.1730 unterwirft alle Juden in Ceremonialsachen dem Rabbinatsgericht, Bann und Geldstrafe bedürfen der behördlichen Zustimmung. Für Hannover: Abraham Löb, Die Rechtsverhältnisse der Juden im ehemaligen Königreich Hannover, Frankfurt am Main 1908, S. 14-20.

den Privilegs zeigte man sich dagegen gewillt, der jüdischen Seite unter dem Vorbehalt der Berufung an christliche Gerichte die Regelung des Schuldrechts zuzubilligen. In der endgültigen Fassung des Revidierten Generalprivilegs von 1750 wurde die interne Entscheidung zwischen zivilrechtlichen Klagen im Sinne einvernehmlicher Schlichtungsverfahren genehmigt. Zugleich findet sich auch hier eine fortschreitende Reglementierung mit verschärften Kontrollen, die selbst für religiöse Entscheidungen ab einer Strafhöhe von 5 Rtlr. galt und bei der Verhängung des Banns sogar die Regel war.

Trotz dieser rigorosen Absage an interne, insbesondere vermögensrechtliche Verfahren blieb eine Ausnahme bestehen: Für die Stadt Berlin war zunächst verordnet worden, dass das Kammergericht neben den zivilrechtlichen auch die ehe- und erbrechtlichen Klagen der Juden übernehmen solle. Diese Neuregelung stand jedoch im Widerspruch zu den bestehenden Privilegien des Berliner Ober-rabbiners, die ihm außer den religiösen Fällen auch die Erledigung von Streit- und Vermögensklagen mit den Zwangsmitteln des Banns und der Geldstrafe zugesichert hatten. Aufgrund der uneinheitlichen Gesetzeslage sah man sich zu einem Kompromiss gezwungen und bestätigte daher die rabbinische Zuständigkeit nochmals ausschließlich für Berlin.

Anlässlich der grundlegenden Reform des gesamten Komplexes am Ende des 18. Jahrhunderts wurden in Preußen die bereits weitgehend umgesetzten Beschränkungen und der fortgeschrittene Paradigmenwandel konsequent weitergeführt. Nun sollten dem Staat nicht nur die zivilrechtlichen Fälle zustehen, sondern auch die des Ehe- und Erbrechts. In den Verhandlungen von 1808/9 erwogen nur noch wenige Gutachter die Möglichkeit einer innerjüdischen Schiedsgerichtsbarkeit oder die Zuständigkeit des religiösen Rechts in Erbschaftsangelegenheiten. Die staatlich anerkannte jüdische Gerichtsbarkeit wurde 1812 endgültig aufgehoben, und die Rabbiner übernahmen, zumindest solange alte Rechtsgeschäfte anhängig waren, zunächst noch die Rolle von Gerichtsgutachtern bei allen Prozessen, die nun vor staatlichen Gerichten auf der Grundlage der Halacha verhandelt wurden.<sup>31</sup>

Ebenso wie es in Hamburg-Altona zu einem kurzfristigen Einbruch der zivilrechtlichen Entscheidungsbefugnisse gekommen war, wurde umgekehrt die re-

31 Bei religiösen Klagen bestand diese Gutachtertätigkeit sogar noch weit länger. Freund, Emanzipation, 1912, S. 78. Die staatliche Regelung des jüdischen Eherechts in Preußen war für die Wahrung der Integrität der jüdischen Religion verhängnisvoll, da die halachische Form der Eheschließung anerkannt wurde, der Get bei der Scheidung jedoch nicht als erforderlich galt. Intern blieb natürlich eine auf das Religiöse beschränkte Richterfunktion bestehen. Bezeichnend ist jedoch, dass R. Jakob Jokew Ertlinger, der in Altona das letzte staatlich anerkannte Rabbinatsgericht mit zivilrechtlichen Funktionen leitete, nach der Aufhebung seiner Gerichtsbarkeit 1863 das Protokollbuch ohne den ihm bis dahin amtlich zustehenden Titel ‚Vorsitzender des Jüdischen Gerichts Altona‘ abschließt. Zu dem neu definierten Berufsbild der Rabbiner siehe Schorsch, *Modern Rabbinate*, 1994, S. 9-11; Alexander Altmann, *The German Rabbi (1910-1939)*, in: *LBI YB 19 (1974)*, S. 31-49.

pressive politische Linie in Preußen vorübergehend durch das Zugeständnis einer umfassenden Autonomie geschwächt. Trotz solcher durchaus abrupten Wendungen bleibt die generelle Ausweitung einer autonomen Entscheidungssphäre auf einer anderen, niedrigeren Ebene dennoch erkennbar: Während zunächst jede Zuständigkeit in zivilrechtlichen Angelegenheiten unter Juden verweigert worden war, wurde später eine begrenzte innerjüdische Schiedsgerichtsbarkeit geduldet.

## Strafrechtliche Delikte des Kriminalrechts

Im Gegensatz zu den Rechtsentscheiden beziehungsweise aus obrigkeitlicher Sicht der Duldung und Absicherung interner Güteverfahren in zivilrechtlichen und religiösen Fragen wurde in den deutschen Staaten in Bezug auf *Criminalia* eigentlich keinerlei Entscheidungsspielraum gewährt, da nach allgemein anerkannter Rechtslehre die Entscheidung und Ahndung so genannter *Malefiz-Sachen* allein der obrigkeitlichen Gerichtsbarkeit zustand, was jüdische Gremien selbst im Sinne der Schlichtung ausschloss. Die baden-durlachsche Judenordnung von 1715 beschrieb diesen Rechtsbereich dementsprechend recht genau, um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen. Dem Rabbiner und dem Gemeindevorstand wurde die Rechtsprechung in allem, »was Malefiz-Sachen betrifft, als nehmlich Mord, Ehebruch, Hurerey, Diebstall, falsche Müntzen, alle andere Frevel und grobe Injurien, auch Schlag-Händel, und was sonsten dergleichen mehr ist«, generell untersagt.<sup>1</sup> Doch wiewohl meist wie hier zunächst eine deutliche Trennungslinie zwischen internen und externen Zuständigkeiten gezogen wurde, gestand die Landesherrschaft jüdischen Gemeinden nicht selten dennoch einige an diese Rechtsprechung angrenzende Entscheidungen zu. Dies geschah erneut vor allem zur Sicherung der öffentlichen Ordnung und wie so oft, um die Überlastung der amtlichen Gerichte mit Bagatellfällen zu verhindern sowie um die Judenschaft unter Kontrolle zu halten. Wie an den Beispielen Frankfurts und Karlsruhes noch eingehender zu besprechen sein wird, gewährte man Vorstehern und Rabbinern häufig besondere Strafbefugnisse, dies im Rahmen ihrer rechtlichen Entscheidungen, zur Sicherung der internen Organisationsstrukturen und zur Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung in den Gemeinden. Dabei handelte es sich aber nicht um eine Kriminalgerichtsbarkeit im eigentlichen Sinne, sondern eher um eine Ausdehnung der zugestandenen gerichtlichen Zwangsmittel und all der mit der *Kirchenzucht* verbundenen rituellen Strafmaßnahmen, die ohnedies einen Teil der eigenständigen Entscheidungsbefugnisse im Rahmen des Kultus darstellten.

Derlei Strafbefugnisse besaßen in der ständisch-korporativen Gesellschaft auch andere Gruppen wie die Zünfte ganz selbstverständlich, so dass die Diskussion um mögliche Rechtskonkurrenzen nicht das Ob, sondern das Wie und Wann betraf. Die Auseinandersetzungen zwischen jüdischen Gemeinden und der jeweiligen Herrschaft waren daher nicht grundsätzlich gegen solche Ent-

1 StA Karlsruhe, 5, Durlach A 1435; Judenordnung für die Untere Markgrafschaft Baden-Durlach, 31.5.1715, § 6. Dies gilt auch für die folgende Verordnung. Ebenso in Hamburg-Altona: Marwedel, Privilegien, 1976, S. 84, Nr. 37b; untersagt am 18.9.1705 die Ausdehnung der Ceremonialgerichtsbarkeit auf Schlaghändel; ebd., S. 173 Anm. 3; ebenso die Auseinandersetzung aus dem Jahr 1722; ebd., Nr. 45a. Dagegen wurde am 24.4.1747 (Nr. 62) der Gemeinde Altona die Hurerei-, Schlägerei- und Injuriensachen zugestanden, die sie aufgrund der missverständlichen Formulierungen bereits einige Zeit ausgeübt hatten. Die Altonaer Gerichtsbarkeit stellt jedoch generell eine große Ausnahme dar.



scheidungsbefugnisse gerichtet. Sie entstanden entlang einer Linie stetiger Abgrenzungsversuche etwa zur obrigkeitlichen Aufsicht und Gerichtsbarkeit bei kriminellen Handlungen und brachen sich erwartungsgemäß vor allem an der Behauptung interner Zuständigkeit. So hatten Rabbiner – ebenso wie christliche Geistliche – auch nach dem Verständnis der christlichen Seite selbstverständlich das Recht, Personen zu bestrafen, die nicht zum Gemeindegottesdienst erschienen oder sich dort nicht an das Ritual hielten, ebenso wie sie gewisse moralische Verfehlungen oder gar den Verzehr unkoscherer Speisen ahnden konnten und sollten.<sup>2</sup> Ob sie als Gerichtsvorsitzende beziehungsweise Schlichter Prozessbeteiligte und Zeugen unter Androhung von Strafen vor ihr Forum laden durften, war unter Umständen durchaus strittig und bedurfte zuweilen sogar der Zustimmung der Obrigkeit. Weniger problematisch empfand man ein solches Vorgehen aber bei renitenten Gemeindegliedern, die sich dem sozialen Druck nicht beugten.

Weitere Strafbefugnisse und Beschwerdemöglichkeiten wurden unter Umständen sowohl den Vorstehern als auch den Rabbinern zum Schutz ihrer Amtsbefugnisse zugestanden.<sup>3</sup> Derartige Sonderrechte gestattete die Obrigkeit auch zur Aufrechterhaltung *policeylicher* Aufgaben der Vorsteher, etwa damit sie Personen, die sich in den Gemeinden niederließen, ohne Schutzjuden zu sein, überwachen, anzeigen oder sogar direkt ausweisen konnten, wobei die selbständige Ausübung einer *Policey-Gewalt* stets ein schwieriges Thema blieb, da diese letztlich von der Obrigkeit als ausschließlich ihr zugehörig beansprucht wurde. Das Zugeständnis vergleichsweise autonomer Verwaltungsformen und teilweise unabhängiger Entscheidungsfreiräume mit einer eigenen Exekutivgewalt bedingte nicht nur parallele Wahrnehmungswelten, wobei intern, aus eigener kultureller Perspektive ebenso wie im Nachvollzug des Faktischen, der eigene Entscheidungsfreiraum als Eigengerichtsbarkeit begriffen wurde, wiewohl sich dieser von außen allenfalls als gütliche Schlichtung darstellte.

Die obrigkeitliche Praxis entwickelte dabei durchaus auch eine eigene Dynamik, durch die die christliche Herrschaft gezwungen wurde, die einmal anerkannten, partiell autonomen Strukturen zur Aufrechterhaltung *guter Ordnung* weiter zu stärken. Das Beispiel des Umgangs mit dem jüdischen Geldhandel – und dies betraf den Münzwechsel und -handel sowie den Edelmetallhandel – seitens des Frankfurter Rats zeigt deutlich, in welchem Maß sich die christliche Seite in den interdependenten, dynamischen Bezügen zwischen dem Wunsch, derlei Dinge genau zu beobachten und zu reglementieren, dies dennoch zur eigenen Entlastung, aber auch aufgrund der besonderen Form jüdischer Rechts-

2 Z. B. ebd., § 4.

3 Dies auch in den anderen hier untersuchten Staaten, wenn auch nicht derart extrem; siehe die entsprechenden Verordnungen oben. Meist wurde der Bann oder die Geldstrafe gerade für den Fall der Zitationsverweigerung zugestanden. Z. B. Stern, Preußischer Staat, 1962, T. 1, Abt. 2, Nr. 310 [eigentlich Nr. 300]; Bestallung A. B. Wolffs als Rabbiner, 8.4.1709.

geschäfte jüdischen Gremien überlassen zu müssen, gefangen sah.<sup>4</sup> All dies führte letztlich dazu, dass man die Gemeindevorsteher mit entsprechenden Befugnissen und Strafmaßnahmen ausstatten musste, sollte deren Kontrolle effektiv sein. Deren eigenständige und, wie noch zu sehen sein wird, eindrucksvolle Ausübung solcher autonomen Rechte bestärkte allerdings die generellen Vorbehalte erneut, nämlich dass die jüdischen Gemeinden versuchten, interne Vorgänge durchweg allein zu entscheiden und gegebenenfalls verdeckt zu halten, wo die christliche Seite Transparenz und Eingriffsmöglichkeiten erwartete. Dementsprechend empfand man die Amtsführung der Gemeindeleitung dem judenfeindlichen Stereotyp entsprechend häufig als *typisch jüdisch*, nämlich als anmaßend, zugleich als chaotisch, ungerecht, dubios und oft als überzogen. Spätestens an diesem Punkt schloss sich der Kreis und die ursprüngliche Frage, ob Juden überhaupt eine *Policey*, ein Ordnungsrecht, haben oder gar *Exekution* üben, also strafen dürften, stand erneut zur Debatte.

Aufgrund des staatlichen Interesses an der Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung sowie der Kontrolle jüdischer Handelstätigkeit, ihrer Pfand- und Geldleihe entwickelten sich aus diesen Sonderrechten dennoch vereinzelt erstaunliche Strafbefugnisse. Ganz den absolutistischen Vorstellungen entsprechend verlieh man in Baden 1789 dem ursprünglich allein vom Staat eingesetzten obersten Vorsteher, dem *Judenschultheißen*, eine »privative Strafbefugnis«, ungehorsame Juden und Jüdinnen nicht nur eigenständig mit 3 fl. zu bestrafen, sondern sie bei Nichtzahlung sogar für sechs Stunden ins Gefängnis werfen zu lassen. Diese besondere Amtsgewalt wurde ihm auch für den Fall zugestanden, wenn sich ein Gemeindeglied seinen Anordnungen widersetze. Dem gesamten Vorstehergremium wurde an Gerichtstagen sogar eine 24-stündige Kerkerhaft mit Geldstrafe und öffentlicher Pönalisierung der Person in der Gemeinde zugebilligt. Obwohl die badische Obrigkeit ebenso wie der Frankfurter Rat den Vorstehern zugleich aber misstraute und daher einen staatlichen Kontrolleur einsetzte, erweiterte man den Entscheidungsspielraum des Schultheißen beziehungsweise seines Stellvertreters sogar auf die Bestrafung von »kleinen Verbalinjurien, Dienstbotenhändel und andere geringe Streitigkeiten, die nicht über 1 Gulden sich belaufen«.<sup>5</sup> Damit schränkte man das Generalprivileg ein, das internen Gremien derartige Befugnisse definitiv untersagt hatte, dies offenkundig um die staatlichen Instanzen vor der Überlastung durch derlei Lappalien zu bewahren.

4 Siehe dazu im Weiteren.

5 All dies in GLA Karlsruhe, 206/2190; Instruktion für den Karlsruher Judenschultheiß, 29.12.1789, § 5, 6. Ähnlich in Mainz: GLA Karlsruhe, 206/2190; unpag.: Judenvorsteher von Mainz an das Vicedomsamt, betr. Anfrage des Oberamts Karlsruhe betr. die Amtspflichten und der Amtswechsel der Vorsteher; übermittelt am 9.8.1784. Der Monatsvorsteher solle »alle kleinen Streit-Händel so unter 5 fl. – und nicht vor dem Rabbiner dießfalls erscheinen wollen, nicht weniger die Disputen zwieschen Dienstbotten und ihren Herrn auszumachen, [...] Ungehorsam mit dem kleinen Bann oder bis zu [...] fl. – zu strafen«.

Diese Sonderbefugnisse wurden zum Schutz des Amts und der Aufrechterhaltung der Ordnung sogar ohne jedes Entscheidungsverfahren gewährt. Eine derartige Machtfülle wurde von der jüdischen Bevölkerung, insbesondere von der Führungsschicht der Karlsruher Gemeinde keineswegs willkommen geheißen, zumal wenn diese auf einzelne Personen beschränkt und einer rechtlichen Überprüfung weitgehend entzogen blieb. Dementsprechend ging das Vorstehergremium gemeinsam mit einem großen Teil der Gemeinde direkt gegen diese Sonderrechte des jüdischen Schultheißen vor.<sup>6</sup> Abgesehen von derlei Spannungen verfügten die Vorsteher und an zweiter Stelle die rabbinischen Gerichtsvorsitzenden über Entscheidungsbefugnisse, die streng genommen zwar keine Straf- und Exekutionsmittel im eigentlichen Sinn darstellten, tatsächlich aber zur Regelung unbedeutender Streitigkeiten und der allgemeinen Aufsicht dienten.

Insgesamt wurde die in dem Untersuchungszeitraum zunehmend klarere Definition korporativer Handlungsfreiräume in Abgrenzung von einer herrschaftlichen Rechtsprechung von zunehmenden Regelungen und Ausdifferenzierungen der innerjüdischen Zuständigkeiten begleitet. Ab dem Punkt, an dem man die eigentlichen Inhalte der Privilegien genauer zu differenzieren begann, wird nahezu auf allen Ebenen der territorialen herrschaftlichen Regelungspolitik jene ambivalente Tendenz sichtbar, die zugestandenem und zum Teil sogar deutlich erweiterten Befugnissen zugleich vermehrt überwachen zu wollen. Der wachsende Kontrollwunsch wurde nur durch den besonderen Nutzen der entweder neu zuerkannten oder gestärkten jüdischen Zuständigkeiten gedämpft, da diesen die Kontrolle der jüdischen Bevölkerung und aufwendige Verwaltungstätigkeiten wie Steuerumlagen, aber auch Teile der niederen Gerichtsbarkeit übertragen werden konnten. Auf der Grundlage solcher Rentabilitätsabwägungen überließ man Bagatelldelikte sogar zunehmend der internen Entscheidung, eine Entwicklung, die den Bestrebungen von jüdischer Seite nach einem eigenständigen Rechtsraum und einer Anerkennung des eigenen Rechtssystems entgegenkam.<sup>7</sup>

6 GLA Karlsruhe, 206/2190, unpag.; Judenschaft Karlsruhe an den Markgraf, betr. die vom Schultheißen allein zu verhängende 6stündige Kerkerstrafe nicht oder allenfalls unter Beiziehung aller Vorsteher zu genehmigen, 29.3.1788/trägt ca. 30 Unterschriften. Diese Petition richtet sich gegen den unbeliebten Schultheißen Hayum Levi. Ähnlich GLA Karlsruhe; 313/1243, fol. 213-221; Beschwerde des Henle Lazarus und Elias Alexander vom Fürstl. Justizamt Mosbach an die Regierung, 21.8.1806; betr. die Ausdehnung der Gewalt der Vorsteher um die Ordnung und Synagogenpolizei aufrecht zu erhalten. Wenn eine eigenständige Strafkognition von 12 Rtlr. erlaubt werde, bitte man um die Möglichkeit der Revision beim Justizamt ab 5 Rtlr. Gefängnisstrafen wurden aufgrund des Verdienstausfalls und der finanziellen Belastung der Gemeinde durch die Verpflegung der Gefangenen und ihrer Familien intern meist abgelehnt.

7 Dies trifft uneingeschränkt für die Angelegenheiten des Kultus und des Ehe- und Testamentsrechts zu, die stets vehement verteidigt wurden. Hinsichtlich der Zivilgerichtsbarkeit lässt sich vor allem in kleinen Territorien erkennen, dass aufgrund der oft nicht sehr effektiven Gemeindeverbände häufig die christliche Instanz gegenüber einer zentralisierten Rabbinatsgerichtsbarkeit vorgezogen wurde, so z. B. in Münzesheim.

Zugleich versuchte man etwa ab der Mitte des 18. Jahrhunderts die lukrativeren Verfahren vermehrt an sich zu ziehen, selbst wenn damit die Grenze zu dem geschützten religiösen Eigenbereich überschritten wurde. Dieser Balanceakt zwischen den konkurrierenden politischen und ökonomischen Interessen des Staates spitzte sich spätestens mit dem Wachstumsschub jüdischer Gemeinden nach dem 30-jährigen Krieg zu, da die noch recht schwach ausgebildeten herrschaftlichen Verwaltungen nun eine wachsende Zahl an zusätzlichen Aufgaben zu bewältigen hatten, was notwendigerweise zu der skizzierten Politik führte.

Die starke Orientierung dieser vergleichenden Analyse an externen Rechtstexten verstellt wie bemerkt teilweise den Blick auf die Intentionen und Wahrnehmungsmuster der jüdischen Seite. Dem wurde hier in gewisser Hinsicht bereits Rechnung getragen, indem die unterschiedlichen Wahrnehmungen der Legitimität und der Qualität interner Zuständigkeit durch ein stetes Vagieren sowohl der Beschreibung als auch der Sprache wiedergegeben wurden. Also etwa in der Frage, ob man schlichtete oder richtete, ob man jenseits der kultischen, extern sozusagen kirchenrechtlich geregelten Belange hier nach einem vereinbarten *Procedere* vorging oder nicht wie aus jüdischer Perspektive einem eigenständigen Recht entsprechend, was gemäß der externen, staats- und kirchenrechtstheoretischen Perspektive eine letztlich unangemessene Begrifflichkeit darstellte. Dennoch verdeckt die dabei vorausgesetzte, wenn auch so nicht ungebrochen gewürdigte Einseitigkeit durchaus auch grundlegende interne Strukturen. Es wird beispielsweise zu untersuchen sein, ob die interne Wahrnehmung der brüchigen und bruchstückhaften jüdischen Rechtsautonomie selbst zwischen Schiedsgerichtsbarkeit und eigentlicher Rechtsprechung oder zwischen unterschiedlichen Rechtsforen differenzierte, Aspekte, die den christlichen Beobachtern in der Regel verborgen blieben, für diese offenbar auch nur von geringem Interesse waren.

Wie Auseinandersetzungen in den angesprochenen Territorialstaaten und anderen Herrschaften belegen, waren die jüdischen Gemeinden besonders im religiösen Bereich bestrebt, eine uneingeschränkte *Autonomie* zu etablieren beziehungsweise zu bewahren. Und an diesem Punkt mag dieser schwierige Begriff wohl auch am ehesten aus der obrigkeitlichen Perspektive noch passen, da sich die Kollegialtheorie hier mit der internen Bewertung einer natürlichen Zuständigkeit traf. Auf jüdischer Seite verbarg sich dahinter nicht nur die beherrschende kulturelle Ideologie der Aufrechterhaltung einer selbstbestimmten Lebenswelt und einer uneingeschränkten Deutungsmacht sowie der Geltung des eigenen Rechtssystems. Dies beweist sich insbesondere am Punkt der immer wieder in Frage gestellten Entscheidungsgewalt in familien- und testamentsrechtlichen Fragen. Hinzu kam die Befürchtung, dass selbst bestehende Verträge und Urkunden keine Geltung mehr besitzen oder bei Überweisung an christliche Gerichte anders interpretiert werden könnten. Daher leistete man in solchen Dingen erheblichen Widerstand gegen jeden Eingriff. Dass dies gerade an diesem Punkt geschah, lag zum einen sicherlich an der hier ursprünglich auch auf christlicher Seite noch geschlossenen Bewertung als Teile des religiösen Eigenbereichs,

zum anderen aber auch daran, dass dessen vermögensrechtliche Anteile letztlich die einzigen zivilrechtlichen Angelegenheiten darstellten, die bislang ohne jeden Zweifel in allen Territorien allein der internen Regelung überlassen worden waren.

Schon aufgrund des besonderen rechtlichen und sprachlichen Charakters der Schriftstücke erweisen sich derlei Verteidigungsversuche vereinzelt sogar als Vorstöße in Richtung einer weitergehenden Anerkennung interner Entscheidungsträger und Rechtsformen, was häufiger sogar von Erfolg gekrönt war. Im zivilrechtlichen Bereich versuchten Gemeindeleitungen ihre Entscheidungsbefugnisse gerade in Phasen zunehmender allgemeiner Regulierungsschübe oder anlässlich der Neuverhandlungen von Privilegien auszudehnen oder zumindest zu festigen. Auch wenn ihre Chancen auf Erfolg in direkten Konfliktsituationen aufgrund der insgesamt schlechten Ausgangslage bei einem erheblichen Machtgefälle letztlich nur gering waren, lässt bereits diese grobe Analyse der Entwicklung lokalspezifischer Privilegierungen erkennen, dass es etlichen Gemeinden dennoch gelang, die absolutistische Politik zu nutzen und zu beeinflussen, um ihre Entscheidungsbefugnisse zu festigen und sogar auszuweiten.

Dabei muss man sich aber im Klaren darüber sein, dass den Zeitgenossen zugleich eine obrigkeitliche Rechtsprechung in innerjüdischen Zivilklagen stets vertraut war und sich zumindest teilweise, insbesondere wohl in kleinen Herrschaften und Kondominien derart bewährt hatte, dass sich Einzelpersonen ebenso wie Gemeinden unter Umständen sogar gegen die Einführung und Durchsetzung einer rabbinischen Gerichtsbarkeit zur Wehr setzten. Dies wird bereits im Rahmen der Klage gegen die Judenschaft des Reichs zu Beginn des 17. Jahrhunderts deutlich, es zeigt sich auch anlässlich der Integration kleinerer Territorien in den entstehenden badischen Staat gegen Ende des 18. Jahrhunderts und bei seiner Konstituierung als Großherzogtum an der Wende zur Moderne. Eine solche Haltung wurde sicherlich auch durch die Vertrautheit mit den obrigkeitlichen Gremien, den amtlichen Entscheidungsträgern vor Ort und dem dort geübten Recht gefördert, denn die Mehrzahl aller Prozesse, an denen Juden beteiligt waren, wurde natürlich mit Nichtjuden und damit ohnedies vor obrigkeitlichen Gerichten geführt.

Als Hintergrund für die weiteren Studien gilt es festzuhalten, dass gerade das Durchorganisieren der sich allmählich herausbildenden Staatswesen im Hinblick auf die rechtliche Autonomie der jüdischen Gemeinden eine auf den ersten Blick paradox erscheinende Dynamik entwickelte. Entgegen der bislang vorherrschenden Auffassung, dass die zunehmende Rechtskonkurrenz durch die Herrschaft im Rahmen einer absolutistischen Politik zu einer stringenten Verringerung und letztlich zur Auflösung der Rechtsautonomie führte, kam es in dem fortschreitenden Prozess zunehmender Reglementierung zunächst zu einer Festigung und schon dadurch zuweilen zu einer deutlichen Ausweitung der jüdischen Zuständigkeit in rechtlichen Dingen.<sup>8</sup> Obwohl sich etwa die größeren

8 Battenberg, Hessen, 1983, S. 101.

territorialen Staaten aufgrund ihrer wachsenden finanziellen Interessen nun zunehmend sogar in den gesicherten Bereich religiöser Rechtsprechung einmischen, wurden für die religiösen Entscheidungen und Reglementierungen nur Appellationsgrenzen im Sinne von Höchststrafen verordnet. Auch wenn dies faktisch eine Beschränkung der Autonomie darstellt – wobei vermutlich schon zuvor bestehende Strukturen einfach festgeschrieben wurden, weshalb dies nicht als eine erst jetzt beginnende Einschränkung verstanden werden muss –, blieb die rabbinische Gerichtsbarkeit in Ceremonialsachen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts recht eigenständig. In Fällen, in denen jedoch auch hierbei erhebliche Vermögenswerte verhandelt wurden, versuchte die christliche Herrschaft allerdings über das gesamte 18. Jahrhundert hinweg zumindest Einblick in die Vorgänge, wenn nicht sogar einen direkten Zugriff auf diese zu erhalten. Trotzdem wurden bis zum Ende des Alten Reichs solche Angelegenheiten den jüdischen Gremien nur selten vollständig entzogen.

Während sich im Bereich der religiösen Gerichtsbarkeit dementsprechend Verzerrungen ergaben, welche die grundlegenden Interessen auf beiden Seiten allerdings eigentlich nicht in Frage stellten, führte jene ambivalente Politik von Delegation und Kontrolle dazu, dass die bestehenden, meist geringen zivilrechtlichen Befugnisse etlicher jüdischer Gemeinden deutlich gestärkt wurden. So kam es durch das Einführen von Berufungsgrenzen gegen Mitte des 18. Jahrhunderts nicht selten sogar zu einer im eigentlichen Sinne autonomen, nämlich zu einer wenigstens innerhalb eines spezifischen Spielraums weitgehend eigenständigen jüdischen Zivilgerichtsbarkeit. Diese Berufungsgrenzen begriff man von außen nicht als Instanzenwechsel, sondern als eine generelle Begrenzung der Anrufungsmöglichkeit eines spezifischen Rechtsforums. Der Grund hierfür liegt darin, dass die obrigkeitliche Verwaltung zuverlässig von den Bagatellfällen befreit werden sollte, und dies solange die Rechtmäßigkeit des Verfahrens nicht an sich angezweifelt wurde. Durch eine zusätzliche Zentralisierung der jüdischen Gemeindeorganisation und durch die Amtshilfe von staatlicher Seite etwa hinsichtlich der Exekution wurde dieser begrenzte Entscheidungsspielraum der Rabbinatsgerichte in den ihnen zugestandenen Entscheidungsbelangen und innerhalb der gesetzten Berufungsgrenzen anerkannt und zusätzlich gesichert.

Die hier geleistete Analyse vermittelt damit ein grundlegendes, aber auch differenziertes neues Bild von der Entwicklung der jüdischen Rechtsautonomie. Geht man ferner davon aus, dass aufgrund der Vermögensverhältnisse insbesondere auf dem Land die Mehrzahl der internen vermögensrechtlichen Klagen als Bagatellfälle bewertet werden müssen und damit unterhalb der üblichen Berufungsgrenzen an obrigkeitliche Foren lagen, so kann man sagen, dass die jüdischen Gremien gerade in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts dort häufig sogar den entscheidenden Teil der internen Rechtsprechung abdeckten.

Dieses zunächst paradox erscheinende Resultat staatlicher Reorganisations- und Beschränkungspolitik widersprach wie gesagt weder staatlichen noch jüdischen Interessen: Die internen Gremien übernahmen ja lediglich die niedere Gerichtsbarkeit mit den für die Obrigkeit finanziell wenig interessanten Klagen,

die deren oft schwach ausgebildetes Rechtswesen erheblich belastet hätten. Dieser Vorteil wog ein Zurücktreten staatlicher Ansprüche im Hinblick auf eine im Sinne korporativer Selbstregulierung geduldete autonome Gerichtsbarkeit auf und ermöglichte es den jüdischen Gemeinden, etwa ein halbes Jahrhundert vor dem Ende dieser später so oft zitierten und überhöhten autonomen Befugnisse, eher dem eigenen religiösen Ideal kultureller Autonomie entsprechend zu leben.<sup>9</sup>

9 Klassisch geschichtswissenschaftlich formuliert: Wobei die ›historiographische‹ Bezugnahme auf das – wie noch zu sehen sein wird – schon ›historisch‹ abstrakte Ideal einer allein durch die Halacha bestimmten Lebensweise, einer geschlossenen, in sich ruhenden und dadurch als jüdisch zu bezeichnenden Welt, wie sie auch heute noch zu finden ist, völlig unangemessen, da ›unhistorisch‹ ist. Siehe etwa Gershom Scholem, *Judaica*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1982, S. 7; »als die Nachfolger Moses Mendelssohns, der noch aus irgendeiner, wenn auch von den Begriffen der Aufklärung bestimmten, jüdischen Totalität her argumentierte, sich damit abfanden, diese Ganzheit preiszugeben«.



## Konfliktpunkte der Autonomie

Um dem zuvor diskutierten Manko einer primär auf die Rechtsprivilegierung jüdischer Gemeinden recurrierenden Analyse hinsichtlich ihrer Aussagekraft ab-zuhelfen, wird man sich auf lokalspezifische Studien einlassen müssen, die den Status innerjüdischer Rechtsautonomie differenzieren und die bereits skizzierten grundlegenden Entwicklungen im Rahmen der besonderen Macht- und Interes-senlagen verorten lässt. Nur Mikroanalysen spezifischer Auseinandersetzungen vermitteln ein detailliertes Verständnis der Prozesse des Aushandelns, der Behauptung und Verteidigung von Freiräumen und Grenzen. Jenseits der rechtlich normativen Quellen wird damit nicht nur die Ausdehnung des genutzten Eigen-bereichs erkennbar. Die Gegensätze im Verhandlungsprozess verweisen zugleich auf die spezifischen Mentalitäten und Wahrnehmungsmuster, die für die jüdi-sche, aber auch für die christliche Seite kennzeichnend waren. Damit gewinnt die Skizze der Rechtsentwicklung, ihrer Dynamiken und charakteristischen Strukturen zusätzlich an Dimension, und zwar sowohl hinsichtlich der einge-nommenen Perspektiven als auch in Bezug auf die spezifischen Qualitäten der Rechtsübung. Die folgenden Analysen unterschiedlicher historischer Auseinan-dersetzungen in Frankfurt am Main beziehungsweise über diese Gemeinde hinaus orientieren sich insbesondere an Konfliktlinien und Divergenzen, ohne dabei typische Charakteristika der Wahrnehmungsmuster als die allgemeinver-bindliche Basis autonomen Handelns außer Acht zu lassen.

Wiewohl Mikrostudien – sofern man dies als analytischen Ansatz dimensi-onsreicher *dichter Beschreibung* versteht und nicht, wie häufig noch zu lesen ist, als Bezugnahme auf vermeintlich *kleinere* Zusammenhänge – fallspezifisch argu-mentieren, mangelt es ihnen ebenso wenig wie dem nur vermeintlich loseren und dafür umfassenderen Konstrukt so genannter Makroperspektiven keines-wegs an Kraft, über das Spezifische hinausreichende, grundlegende historische Deutungsmodelle zu entwickeln. Der Anspruch auf eine allgemeine Aussage hinsichtlich des Umfangs und Charakters jüdischer Rechtsautonomie ist durch-aus aufrechtzuerhalten, auch wenn sich die Analysen im Folgenden vor allem auf zwei Gemeinden beziehen. Wie bereits in der rechtshistorischen Skizze zur Pri- vilegierung im 17. und 18. Jahrhundert sichtbar wurde, bricht sich der hier ge- stellte Anspruch einer so grundlegenden Studie zu jüdischen Autonomievorstel- lungen und zur autonomen Praxis im Hinblick auf Recht und Vergesellschaftung an nahezu allen Ecken und Enden an dem eklatanten Mangel an Grundlagen- forschungen. Dies zwingt die hier vorgelegte Studie immer wieder nicht nur zu verallgemeinernden Einschüben und Exkursen; es erfordert im Gegenzug auch pragmatische Beschränkungen, weshalb der Fokus bewusst auf ganz grundlegen- de Strukturen und Grenzziehungen gerichtet wird.

Die Auswahl der jüdischen Gemeinde Frankfurt am Main geschah nicht zu- fällig, denn die umfangreichen, weitgehend unbearbeiteten Archivalien zu dies- er zentralen Gemeinde eröffnen die recht einmalige Möglichkeit, interne und externe Einschätzungen eines innerjüdischen Entscheidungsbereichs und eige-

ner Gerichtsbarkeit vom Ende des 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts aus einer lokalen, an einzelnen Schnittpunkten zugleich auch aus einer regional weit gefächerten Perspektive herauszuarbeiten. Die dabei erstellten Einzelanalysen sind als punktuelle Schnitte angelegt, die aufgrund ihrer Dimensionalität, aber auch aufgrund der Fülle des vorliegenden Aktenmaterials immer wieder Überprüfungen und Erweiterungen anhand anderer Vorgänge ermöglichen. Die Analyse stützt sich hierbei mehrteils auf Archivalien externer Provenienz vor allem aus dem Bestand des Frankfurter Instituts für Stadtgeschichte, des ehemals städtischen Archivs, was jedoch keineswegs bedeutet, dass damit notgedrungen das hier im Zentrum stehende Konstrukt eines innerjüdischen Blickwinkels verloren ginge.<sup>1</sup> Dokumente zentraler Verwaltungsgremien und gemeindeinterner Vereinigungen der Frankfurter Gemeinde sowie von Einzelpersonen sind hier in erstaunlicher Fülle überliefert, sie blieben jedoch weitgehend unerschlossen. Daneben existieren weitere Dokumente eines – unpräzise formuliert – innerjüdischen Überlieferungswegs, die allerdings bruchstückhafter sind und zum größten Teil unbearbeitet blieben. Ein gutes Beispiel für den Stand der Forschung bietet der *Frankfurter Pinkas*, das seit mehreren Jahrzehnten in Bearbeitung befindliche Protokollbuch der Gemeinde, das für diese Forschung dankenswerterweise zwar eingesehen werden durfte, jedoch mit der ungewöhnlichen Auflage, hieraus nichts zu veröffentlichen oder zu zitieren. Diese kaum nachvollziehbare Urheberrechtspraxis gepaart mit der abwehrenden Haltung seitens aktueller Bearbeiter der Handschrift führt leider dazu, dass dieses zentrale Werk der Forschung auf nicht absehbare Zeit weiterhin verschlossen bleibt, ein Manko, dem hier im Rahmen des Möglichen jedoch begegnet wurde.<sup>2</sup>

- 1 Die kürzlich in einer Dissertation vertretene Differenzierung, dass Archivalien ›nichtjüdischer‹ Provenienz, also aus amtlichen Archiven, zumal wenn diese nicht in hebräischen Buchstaben bzw. einer jüdischen Sprache geschrieben wurden, nicht als ›jüdische Quellen‹ begriffen werden dürften, da sie sozusagen durch die Intention, für Christen geschrieben zu sein, nicht mehr eigentlich als ›authentische‹ Dokumente gelten könnten, ist in der ihr zugrunde liegenden eigenartigen, nahezu theologisch wirkenden Vorstellung historischer Texte als sozusagen unbeschadete und darin ethnische ›Ur-Texte‹ an theoretischer Naivität kaum zu überbieten. Ganz bezeichnend dabei bleibt, dass die Differenzierung zwischen ›jüdischen‹ und ›nicht-jüdischen‹, aber von Juden verfassten Quellen eine rein willkürliche ist; siehe Birgit E. Klein, Wohltat und Hochverrat. Kurfürst Ernst von Köln, Juda bar Chajjim und die Juden im Alten Reich, Hildesheim 2003 (Netiva; 3), S. 49–51. Vgl. aber auch eine andere, weit typischere Zugangsweise, Sabine Ullmann, Nachbarschaft und Konkurrenz, 1999, S. 26–27.
- 2 Hierzu meine Korrespondenzen mit der National Library in Jerusalem, der ich auch die Überlassung eines Mikrofilms verdanke, sowie mit der bearbeitenden Institution, den Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem. Einführend Mordechai Nadav, Pinkas Kahal Frankfurt deMain, in: Kirjat Sepher 31 (1955/56), S. 507–516. Ähnlich verhält es sich mit der als *Piske Beit Din deFrankfurt deMaina* bezeichneten Handschrift – ehemals Teil der Nathan Elkan Adler Collection, Jewish Theological Seminary in New York und dort als Verlust gekennzeichnet –, die im Besitz des Jüdischen Museums von Frankfurt am Main sich zum einen seit geraumer Zeit in Bearbei-

Solche grundlegenden Schwierigkeiten werden in dieser in starkem Maß auf prozessuale Aspekte ausgerichteten Studie dadurch abgeschwächt, dass es sich bei den Dokumenten aus der Gemeinde in der überwiegenden Anzahl um Einzelfallentscheide, Ordnungen, Verlautbarungen, Abrechnungs- sowie Beerdigungslisten, also in ihrem Charakter eher dimensionsarme, häufig normative Quellen handelt. Prozesse des Aushandelns, Standpunkte verschiedener Interessengruppen in der Gemeinde – sei es von Seiten der Mitglieder oder der eigentlichen Verwaltungsträger – sind in der Regel nicht und wenn nur bruchstückhaft erhalten und lassen sich im Gegensatz zu den obrigkeitlichen Eingabeverfahren meist allenfalls indirekt erschließen. Dies steht ganz im Gegensatz zu der häufig ausführlichen obrigkeitlichen Aktenführung auch zu dezidiert internen Interessenlagen, die mit Ausnahme der großen Gruppe der ökonomisch schlechtgestellten oder sogar verarmten Familien, die in den Gemeinden, aber auch vor der Obrigkeit kaum eine direkte Stimme hatten, Quellen und verschiedene Textsorten unterschiedlicher sozialer Gruppen mit einschließt.

Die Frage, in welchem Verhältnis normative Texte zur Rechtspraxis stehen, wurde bereits angeschnitten. Dies gilt auch für den bislang zu wenig berücksichtigten Aspekt, ob externe Verordnungen intern nicht einfach ignoriert und unterwandert wurden, um ungeachtet beziehungsweise jenseits der externen Privilegierung eine Autonomie zu etablieren. Gemeinsam mit der Frage nach den Wahrnehmungs- und Handlungsmustern ist es diejenige nach dem Verhältnis von Norm und Praxis, der insbesondere nachgegangen werden soll. Ausgangspunkt dafür sind zunächst die archivalisch gut dokumentierten, allerdings trotz einer recht breiten wissenschaftlichen Literatur zu dem Ereignis selbst schlecht erschlossenen und teilweise sogar verzerrt dargestellten Auseinandersetzungen im Rahmen der so genannten *Frankfurter Rabbinerverschwörung* der Jahre 1603-1608.<sup>3</sup>

tung befindet, ohne dass hier ein Ende abzusehen wäre, der Überlassung eines Mikrofilms zum anderen aber nach langen Verhandlungen nicht zugestimmt wurde, um die »Bestände nicht zu duplizieren« – wobei dankenswerterweise immerhin detailliertere Auskünfte gegeben wurden und eine direkte Einsichtnahme prinzipiell möglich war. Wie ein Inventarvermerk im Buchdeckel der inzwischen herausgetrennten Handschrift belegt, ist diese offenbar Eigentum des ISG Ffm, Inv. Nr. II/226, 1981. Eine inzwischen eingereichte Magisterarbeit an der Ben-Gurion Univ. zu dieser Handschrift war leider weder über die Kollegen noch den Leihverkehr erhältlich; wohl: Rivka Sendik, Beit Din lePescher peluto schel Beit haDin biKehilat Frankfurt alNahar Main baMachazit haSchnia schel haMea har8. (2000).

- 3 Allgemein einführend Eike Wolgast, Frankfurt. Das christliche Umfeld jüdischen Lebens im 16. und 17. Jahrhundert, in: Michael Graetz (Hg.), *Schöpferische Momente des europäischen Judentums in der frühen Neuzeit*, Heidelberg 2000, S. 97-III. Annedore Gisbert, *Die Geschichte der jüdischen Gemeinde in Frankfurt am Main vom 16.-18. Jahrhundert*, in: Michael Graetz/Hannelore Künzl (Hg.), *Vom Mittelalter in die Neuzeit. Jüdische Städtebilder – Frankfurt*, Prag, Amsterdam. Essayband zur Jubiläumsausstellung, Heidelberg 1999, S. 99-109. Fritz Backhaus, *The Jewish Ghetto in Frankfurt*, in: Victor Gray/Melanie Aspey (Hg.), *The Life and Times of N. M. Rothschild (1777-1836)*,

Direkter Anlass für das hier ins Zentrum gestellte Reichsuntersuchungsverfahren gegen die gesamte Judenschaft des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation war eine innerjüdische Versammlung, die im Jahr 1603 nach Frankfurt am Main zusammenberufen worden war und im Ergebnis eine längere Ordnung verabschiedet hatte. Dass diese den Anlass für die im Anschluss erhobene schwere Anklage der Verschwörung gegen Kaiser und Reich bot und auf welche Weise diese Verordnungen überhaupt erst vor die kaiserlichen Gremien gebracht wurden, lässt sich auf weiter zurückliegende Auseinandersetzungen in verschiedenen jüdischen Gemeinden, darunter auch Frankfurt am Main, mit einem Bonner Juden, Jehuda oder Löbel bar Chaim beziehungsweise Kraus genannt, zurückführen, der dort eine tragende Position innehatte, die er gemeinsam mit anderen Interessen auf diese Weise zu verteidigen versuchte. Den eigentlichen Anstoß gab jedoch der Kölner Kurfürst Ernst, der in dieser inszenierten Anklage eine weitere Möglichkeit zur Befriedigung seiner dringlichen finanziellen Bedürfnisse sah, hierzu diesen Erpressungsversuch der Judenschaft des Reiches inszenierte, den er dem Kaiser unter Sicherung seines besonderen Vorteils zunächst auch mit Erfolg vermitteln konnte. In dem Moment, in dem das durch Ernst von Köln betriebene Untersuchungsverfahren lief, das im eigentlichen Sinne keinen Prozess sondern die Nachforschungen einer kaiserlichen Untersuchungskommission darstellte, spielte die interne Vorgeschichte im Rahmen der Anklage sowie der Vernehmungen bezeichnenderweise nahezu keine Rolle mehr. So wird etwa die Person des jüdischen Verräters Löbel in den sehr umfangreichen Frankfurter Archivbeständen kaum einmal namentlich genannt, seine Rolle nur ganz vereinzelt nebenbei erwähnt, weshalb dieser Teil der hinlänglich bekannten Vorgeschichte außen vor gelassen werden kann. Gleiches gilt für die Problematik, die bisher im Fokus des Interesses stand, nämlich wieso es zu diesem Inquisitionsprozess des Reichs kam und wer damit welche machtpolitischen und finanziellen Interessen verfolgte. All dies ist für die Analyse der hier gestellten Fragen wenig entscheidend, gegebenenfalls wird es im Verlauf der Analysen eingeflochten werden. Um es vorwegzunehmen: Das sehr aufwendige und für die jüdischen Gemeinden bedrohliche Verfahren verlief nach Jahren im Sande, was sich sicherlich nicht nur über das nachlassende Interesse seitens Rudolfs II. erklären lässt, sondern auch über die veränderte Politik ab 1612, unter dem neu gewählten Kaiser Matthias.<sup>4</sup> Dennoch führte die gesamte Untersuchung für die beiden

London 1998, S. 22-33. Isidor Kracauer, Die Geschichte der Judengasse in Frankfurt am Main, in: Festschrift der Realschule der israelitischen Gemeinde (Philanthropin), Frankfurt a. M. 1904, S. 303-463.

4 In dieser Hinsicht immer noch herausragend der Beitrag von Volker Press, Kaiser Rudolf II. und der Zusammenschluss der deutschen Judenheit. Die sogenannte Frankfurter Rabbiner Verschwörung von 1603 und die Folgen, in: Haverkamp, Deutschland, 1981, S. 243-292. Die Aspekte einer Analyse von Gerichtsquellen als eine Negativfolie gesellschaftlichen Handelns sind bereits seit langem und ausführlich diskutiert worden, so dass hier lediglich ein Hinweis genügen mag, z. B. auf Winfried Schulze, Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die

treibenden Kräfte zumindest zu einem Teilerfolg, für den hochverschuldeten Kölner Kurfürsten nämlich zu einem Nachlass von etwa 300.000 fl., für dessen Nachfolger zur Rückerstattung der angefallenen Kosten und für den Kaiser nach Angabe des Frankfurter Gemeindeprotokollbuchs 4.000 Rtlr. seitens der gesamten Judenschaft, für welche jedoch zunächst die Frankfurter Gemeinde zeichnen musste.<sup>5</sup>

Nachdem die Anklage auf Reichsebene erhoben worden war, wurde eine Kommission unter Leitung des Kurfürsten und Erzbischofs Ernst von Köln sowie seines Mainzer Amtsbruders Johann Schweikard von Cronberg vereinbart, die ihre Arbeit unter anderem durch die Vorladung jüdischer Zeugen – darunter einige Personen, die an der fraglichen Versammlung teilgenommen hatten – in Angriff nahm. Das Verfahren zog sich bis 1608 hin, wobei die unterschiedlichen Klage- und Verteidigungsschriften sowie die ausführlichen, zum Teil wiederholten Verhöre hier von ganz besonderem Interesse sind.<sup>6</sup> Im Zentrum der Anklage

Tagung ›Ego-Dokumente‹, in: ders. (Hg.), Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte, Berlin 1996 (Selbstzeugnisse der Neuzeit; 2), S. 11-30; S. 22. Otto Ulbricht, Supplikationen als Ego-Dokumente. Bittschriften von Leibeigenen aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts als Beispiel, in: ebd., S. 149-174. Wolfgang Behringer, Gegenreformation als Generationenkonflikt oder Verhörprotokolle und andere administrative Quellen zur Mentalitätsgeschichte, in: ebd., S. 276-293. Insbesondere aber, da hier in besonderem Maß Untersuchungen mit breiten Verhörverfahren genutzt wurden, Helga Schnabel-Schüle, Ego-Dokumente im frühneuzeitlichen Strafprozess, in: ebd., S. 295-317. Und Winfried Schulze, Zur Ergiebigkeit von Zeugenbefragungen und Verhören, in: ebd., S. 319-325. Ralf-Peter Fuchs, Zeugen im Parteienkampf vor frühneuzeitlichen Gerichten, in: Andreas Blauert/Gerd Schwerhoff (Hg.), Kriminalitätsgeschichte. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne, Konstanz 2000 (Konflikte und Kultur – historische Perspektiven; 1), S. 315-335; ders., Protokolle von Zeugenverhören als Quelle zur Wahrnehmung von Zeit und Lebensalter in der Frühen Neuzeit, in: Anette Baumann u. a. (Hg.), Prozessakten als Quelle. Neue Ansätze zur Erforschung der Höchsten Gerichtsbarkeit im Alten Reich, Köln 2001 (Quellen und Forschungen zur höchsten Gerichtsbarkeit im Alten Reich; 37), S. 141-164.

5 Pinkas deKehila Kedescha Frankfurt deMaina, National and University Library Jerusalem, Ms. Hebr. 4, 622 (im Folgenden als: Pinkas Ffm; zitiert wird hier nach der nachträglich eingefügten Paragraphenzahl, da die Blattzählungen nicht immer eindeutig sind), §§ 162, 163, 172.

6 Zur Zitierweise und zur Wiedergabe der zeitgenössischen Sprache: Generell werden in den Zitaten Schreibweisen vereinheitlicht und vereinzelt auch Satzzeichen nivelliert. Dies gilt für stark differierende Schreibweisen, insbesondere für die häufige Diskrepanz der Namen. Die zum Teil ausufernden Anrede- und Devotionalformeln wurden nur dort beibehalten, wo sie für das analytische Interesse unabdingbar sind; meist wurden sie gekürzt und vereinheitlicht, so etwa bei Schreiben an den Rat der Stadt Frankfurt bzw. den dortigen Schöffenrat, die in der Regel mit ›an einen Hoch Edlen und Ehrbaren ...‹ beginnen, was hier einfach mit E. E. wiedergegeben wird. Auch hinsichtlich der Satzzeichen ebenso wie hinsichtlich der Rechtschreibung wurde hier zugunsten einer allgemeinen Lesbarkeit zuweilen in die Texte eingegriffen, meist nivellierend, wohl wissend, dass dadurch letztlich eine Kunstsprache entsteht. Dies ist im Bereich der jiddi-

standen unter anderem folgende Vorwürfe, deren Beantwortung für die Frage der Wahrnehmung autonomen jüdischen Handelns entscheidend sind: Der von Kurköln gestellte Reichsfiskal klagte die Juden des Reichs, insbesondere aber diejenigen zu Frankfurt am Main, Worms, Mainz, Bingen und Fulda im Namen der Kommission an, sie würden eigene Verordnungen machen und damit die christliche Obrigkeit nicht anerkennen. Sie hätten sogar versucht, sich zum eigenen Magistrat und zu eigenständigen Richtern aufzuschwingen, und in jener angeblich geheimen, nicht genehmigten, reichsweit einberufenen Sitzung von Rabbinern und Gemeindevertretern »berathschlaget, wie sie sich gänzlich der kaiserlichen und christlichen Jurisdiktion und Gerichtsstand entziehen« und wie »sie ein weiters unerhörtes Judenrecht mit Ausschließung aller christlichen Obrigkeit, aufsetzen und anstellen« könnten.<sup>7</sup>

Hier zeigt sich bereits ein ganz zentraler Aspekt der Bewertung der Rechtsautonomie auf christlicher Seite: Nach Darstellung der Anklage sei den jüdischen Gemeinden »niemals ein Regal eigener Superiorität hoher Obrigkeit Gebiet oder Gerichtszwang verstatet« worden; Juden unterständen nur den ihnen zugewiesenen christlichen Gerichten und seien stets den gemeinen Rechten und Reichssatzungen unterworfen. Wie die innerjüdischen *Frankfurter Vereinbarungen* in den Augen der Anklage belegten, habe man nun aber nicht nur versucht, eine eigene Gerichtsbarkeit und ein eigenes Recht zu etablieren. Diese angemäßte Rechtsbefugnis sollte zudem einen ausschließlichen Charakter haben, da man in der genannten Ordnung demjenigen mit empfindlichen Strafen drohte, der ein jüdisches Gericht übergehe oder sich nach dem Urteil an christliche Instanzen berufe. Darüber hinaus dokumentierten dessen gemeinsam verabschiedete Paragraphen aus ihrer Sicht, dass die jüdischen Gemeinden christliche Rechtsentscheide ohnedies nicht anerkannten. Ja, man habe sogar beabsichtigt, Personen, die vor nichtjüdischen Gremien klagten, als Abtrünnige zu bestrafen, man kas-

schen Texte sicherlich am problematischsten, da hier weder eine direkte Umschrift der jiddischen Texte angestrebt wurde noch eine klare Übersetzung, was letztlich ebenso zu einer Kunstsprache führt, die zudem mit Sicherheit auch nicht der westaschkenasischen Aussprache entspricht. Ich hoffe, damit eine verständliche, den anderen, vereinzelt auch etwas unklarerer Sprachcharakter vermittelnde und dennoch keine »jiddelnde« Repräsentation der Texte geschaffen zu haben. Eine direkte Übertragung bzw. das Zitieren im Original wurde hier im Hebräischen wie im Jiddischen zugunsten der allgemeinen Zugängigkeit des Buches nur dort ausnahmsweise vorgenommen, wo es sich um spezifische Begriffe handelt, die für die Analysen ausschlaggebend sind.

7 Hier aus dem Institut für Stadtgeschichte (ehemals Stadtarchiv) Frankfurt am Main (künftig als: ISG Ffm), (Bestand: Juden) Ugb E 48 K, Bd. 1; 1/5; Klageschrift des Reichsfiskals, ohne Datum; hier v. a. die Punkte der Anklage 2, 3, 5-11, 14-30, 35-52; daraus auch die nachfolgenden Zitate. Die hier ausgewerteten umfangreichen Bestände wurden letztmalig von Isidor Kracauer ausgewertet, dort aber nur kursorisch. Kürzlich erschien die Dissertation von Birgit Klein, Wohltat und Hochverrat, 2003, zu diesem Thema, die sich jedoch v. a. mit der Frage des jüdischen »Verräters« in diesem Zusammenhang befasst und nicht auf die Frage der Rechtsautonomie eingeht.

siere die Urteile obrigkeitlicher Gerichte und zwingte die dort Klagenden, die der Gegenseite dadurch entstandenen Kosten zurückzuerstatten.

Die fragliche Versammlung der Vertreter jüdischer Gemeinden aus weiten Teilen des westlichen Reichsgebiets war jedoch zunächst einberufen worden, um der verarmten Prager Gemeinde durch ein gemeinsames Spendenaufkommen zu Hilfe zu eilen. Bereits an diesem Punkt klaffen die Darstellungen des klagenden Reichsfiskals, gemeint ist der für die Untersuchungen bestellte kaiserliche fiskalische Anwalt, und der jüdischen Zeugen auseinander, denn Ersterer sah darin nur einen Vorwand, heimlich ein reichsweites Rechtssystem aufzubauen, das für Juden bindend sei und das zusätzlich durch zentrale rabbinische Gerichtshöfe in Friedberg, Frankfurt, Worms, Fulda und Günzburg abgesichert werden solle. Die im Verlauf der Verhandlungen eingegangenen Verteidigungsschriften zentraler Gemeinden des Reichs und die vielen zum Verhör geladenen Juden betonten dagegen durchgängig, dass die Vereinbarung der Hilfsleistung und ihre Umlage auf die beteiligten Gemeinden und Regionen der eigentliche Anlass gewesen sei. Erst in dessen Gefolge sei ihnen von den Frankfurter Rabbinern eine Ordnung vorgelegt worden, die auch das Rechtswesen sowie etliche andere interne Aspekte regeln sollte.

Die gemeinsam verabschiedete Ordnung liegt sowohl im hebräischen Original als auch in verschiedenen Abschriften und unterschiedlichen Übersetzungen vor. Zum großen Teil sind diese Texte bereits publiziert worden.<sup>8</sup> Darüber hinaus dokumentieren die Frankfurter Akten – in Wien findet sich ein Parallelbestand – vergleichsweise geschlossen Verhöre von etwa 122 Juden.<sup>9</sup> Die Anklage versuchte dabei insbesondere, der Unterzeichner und Verantwortlichen dieser innerjüdischen Ordnung habhaft zu werden und diese zu vernehmen, was jedoch nur bei dreizehn Personen gelang. Einige weitere gaben an, dass sie die Unterschrift unter die Verordnungen damals verweigert hätten; an den Sitzungen hatten sie allerdings teilgenommen.<sup>10</sup> Erstaunlicherweise hatte man bei all

- 8 Zur Quellen- und Forschungsgeschichte sei hier lediglich verwiesen auf Klein, ebd., S. 297-303.
- 9 Mögliche Schwankungen dieser Zahl um etwa zwei Personen erklären sich durch eventuelle Namensüberschneidungen beziehungsweise durch die wenigen Fehlseiten in den überlieferten Protokollen.
- 10 ISG Ffm; Ugb E 48 K, Bd. 1; für die Gemeinde Mainz: 6 Personen; für Bingen, das zu Mainz gehörte: 9 Personen, davon 1 Baumeister – gemeinsam mit der Titulatur Zehner einer der im Frankfurter Raum gebräuchlichen Titel für Vorsteher bzw. Monatsvorsteher. Für Worms: 11 Personen, davon 3 Rabbiner, 2 Zehner sowie der Schulklepper; aus den zu Worms gehörigen Orten Jugenheim, Plannich und Bodenheim je eine Person. Aus der Frankfurter Gemeinde: 22 Personen, davon 3 Rabbiner, 6 Baumeister und 2 Mitglieder des Verordneten Ausschusses – eine Amtsbezeichnung, die sich den innerjüdischen Ämtern nicht einwandfrei zuordnen lässt. Für Friedberg: 12 Personen, darunter 3 oder 4 Rabbiner, 5 Zehner und ein Schulmeister, der kein Rabbiner war. Für Fulda: 6 Personen, davon ein Rabbiner, 2 Zehner und der Schreiber der Gemeinde; für Hildesheim: 5 Personen, davon 3 Rabbiner; für Paderborn: 3 Personen; für den westfälischen Kreis mit Hamm: 2 Personen, davon ein Rabbiner, aus Weredern (möglicher-



dem betriebenen Aufwand nicht allzu viel Glück, mehr der anwesend Gewesenen habhaft zu werden. Gründe hierfür waren insbesondere die Weigerung seitens etlicher Städte und Landesfürsten, ihre Schutzjuden auszuliefern und zu gefährden, letztlich da man sich die eigene territoriale Jurisdiktion nicht streitig machen lassen wollte und zudem die Schädigung finanzieller Eigeninteressen befürchtete. Einzelne zentrale Persönlichkeiten, gerade unter den Rabbinern, waren zudem zwischenzeitlich verstorben, andere fortgezogen. Aber gerade hinsichtlich der größeren und wichtigeren Gemeinden zeigte sich die Kommission daran interessiert, mehrere Mitglieder und diese in einer gewissen Differenzierung unterschiedlicher sozialer Gruppen und Ämter zu verhören, und dies gelang ihr trotz aller anfänglichen Schwierigkeiten letztlich auch. Mit Ausnahme von Kurköln, in dessen eigenem Interesse dies als treibende Kraft der Anklage und letztlich auch der Kommission lag, beließ man es gerade für die weniger zentralen Regionen aber häufig bei einigen wenigen Vertretern dieser Judenschaften und begnügte sich zuweilen sogar mit Privatpersonen aus den betreffenden Regionen. Diese waren zum Teil von so geringem Interesse für das Verfahren, dass man vereinzelt sogar Durchreisende verpflichtete, in der Hoffnung, etwas über die allgemeine Anerkennung dieser Ordnung auch in weit abgelegenen Regionen zu erfahren.

Wie bei anderen der zuvor schon üblichen überregionalen Verhandlungen jüdischer Gemeinden – etwa der durch Josel von Rosheim einberufenen – gingen auch dieser Versammlung Rundschreiben beziehungsweise persönliche Kontaktaufnahmen voraus.<sup>11</sup> Dies sollte eine möglichst breite Anwesenheit sowohl aller als *deutsch* wahrgenommenen westaschkenasischen Judenschaften des Reichs entsprechend der allgemeinen Wahrnehmung eines eigentlichen, zentralen Reichsgebiets als auch herausragender Gemeinden in diesem sichern. Die

weise Werne, Werl oder Verden) eine Person, dasselbe aus Arweiler und aus Arheiligen; aus dem rheinischen Gebiet, je eine Person aus Zülpich, Remagen, Lintz und Deutz; eine weitere Person aus Unna; aus Camen (Epsteiner Land/Landgrafschaft Markburg) ebenso; aus Dülmen (Stift Münster) ebenso; ebenso aus dem westfälischen Wehrl oder Uehrl. Aus Oberdeutschland: je eine Person aus Plaunich, Öttingen, Ubstett/Ubstatt, Hochwald, Leutershausen, Kleinen Steinich, aus Furdte/Fürth? 3 Personen, davon ein Rabbiner. Eine Person von Miltenberg, eine aus Rübl (Herrschaft Rosenberg); aus Marienheim (Deutschorden) und Marientheil/Mariental (Deutschmeister) je eine; ebenso aus Aschaffenburg, Reinhausen und Plauch; aus Wertheim 2 Personen; aus Hammelburg dasselbe; aus dem Pappenheimischen 4 Personen, davon ein Rabbiner, aus den Orten Pappenheim, Beroltzheim, Zell im Algart, Eynelstadt. Aus der Reichstadt Gelnhausen eine Person; ebenso aus Schwanfeld (Bistum Würzburg), Hirscheidt (Bistum Bamberg); aus Speyerischer Herrschaft: je eine aus Bruchsal, Dottenhausen, Rheinhausen; aus Niederhausen, Münster (Kreuznach) und Heidenheim dasselbe.

11 Press, Rudolf II., 1981, S. 243-292. Zu vergleichbaren Versammlungen seit dem Mittelalter siehe Eric Zimmer, *Jewish Synods in Germany During the Middle Ages (1286-1603)*, New York 1978. *Germania Judaica* III, 3. Teilbd., S. 2131-2132. Arye Maimon, Tagungen von Judenschaften in Westdeutschland im frühen 16. Jahrhundert, in: *Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte* 5 (1979), S. 71-82.

Intention war demnach gewesen, den Vereinbarungen eine möglichst breite Anerkennung zu verschaffen und damit ein koordiniertes, gemeinsames Handeln zu ermöglichen. Zudem sollte dies aber einen offenkundig bereits vorausgesetzten, übergreifenden autonomen Rechtsraum vereinheitlichen und stärken. Unter den Regionen befanden sich der rheinische und westfälische Kreis sowie Oberdeutschland, wobei die Gemeinden der letztgenannten Region jedoch bezeichnenderweise kaum vertreten waren. Unter den städtischen Gemeinden waren dies die damals zentralen von Frankfurt am Main, Friedberg, Fulda, Worms und Mainz. Man war besonders daran interessiert, beglaubigte Vertreter der Gemeinden und Judenschaften, möglichst Gemeindevorsteher und deren Rabbiner einzuladen, da offenkundig nur auf diese Weise eine rechtliche Verbindlichkeit solcher *Takkanot*, solcher gemeinschaftlicher Verordnungen, gewährleistet war. Wie bereits das Misslingen der als Steuerumlage geplanten Spendensammlung für Prag belegt, half dies jedoch wenig.

Schon der Einladung folgten wie auch zuvor schon üblich keineswegs alle Geladenen, und glaubt man den Zeugenaussagen, die dies recht einhellig beteuerten, so ließ man sich nicht selten mehrfach bitten, was auch in diesem Fall dazu führte, dass die Zitation mit Nachdruck wiederholt wurde.<sup>12</sup> Dennoch waren etliche Anwesende am Ende der Versammlung trotz des erheblichen sozialen Drucks nicht bereit gewesen, die Vereinbarungen ohne weiteres zu unterzeichnen. Wichtige Gemeinden wie die des hessischen Friedberg beschlossen – vermutlich aufgrund der bereits bestehenden Konkurrenz zu Frankfurt in der Hierarchie bedeutender Zentren jüdischen Lebens sowie der befürchteten finanziellen Belastung – erst ein halbes Jahr nach dem Treffen und erst auf die Zusendung der Endfassung hin, den Vereinbarungen beizutreten.<sup>13</sup>

In den Verhören im Rahmen des Verfahrens, die etwa fünf Jahre nach der eigentlichen Versammlung stattfanden, lassen sich erwartungsgemäß häufig naheliegende Verteidigungsversuche beobachten, wobei man der Anklage zumindest persönlich zu entgehen versuchte, indem man auf sein Nichtwissen und die Abwesenheit pochte oder indem die Vernommenen darauf hinwiesen, dass diejenigen die Ordnung verantworten sollten, die sie vereinbart hätten. Gemeint waren damit insbesondere die Rabbiner, die nach Meinung der Anklage neben den Vorstehern die eigentlichen Hauptverantwortlichen waren. Trotz solcher Aussagestrategien lassen die Reaktionen auf die breiten Fragenkataloge Einblicke nicht nur in persönliche Verantwortlichkeiten zu, sondern gerade in die hier im Zentrum des Interesses stehende Darstellung und Bewertung von Rechtsstruk-

12 So die Anklage; auch wenn im Rahmen der Verhandlung kein spezifisches ›Ladungsschreiben‹ zur Versammlung vorgelegt werden konnte, war es durchaus üblich, derlei Einladungen mit Verfluchungen bzw. dem Hinweis auf eine religiös fundierte Solidaritätsleistung zu bestärken.

13 ISG Ffm, Ugb E 48, Bd. 1; hier die Befragung beginnend am 8.11.1606; nach Aussagen der Friedberger Zehner (Vorsteher): des priv. Rabbiners Juda Wetzlar, des Schächters und priv. Rabbiners Meyer von Neuburg, Aaron zu Worms, Samuel Mayen, des Lehrers Mosche Kopp sowie eher ungenau Isaac Karlebach.

turen, insbesondere der Zuständigkeitsbereiche interner beziehungsweise externer Rechtsprechung.<sup>14</sup>

Auf einen grundlegenden Aspekt der Bewertung des *status quo* – also der allgemeinen Verhältnisse vor Einführung der fraglichen Ordnung – weist die recht durchgängig gemachte Behauptung auf jüdischer Seite hin, dass die fragliche Verordnung keineswegs auf dieser Versammlung erarbeitet wurde. Die Vernommenen wiesen durchgängig darauf hin, dass es sich letztlich um alte Verordnungen handle, die offenbar nicht beachtet worden waren und die daher unter Zuhilfenahme der ohnedies anwesenden Gemeindevertreter nochmals bestärkt werden sollten.<sup>15</sup> Einige der Aussagen, insbesondere solche aus den damit stärker befassten zentralen Gemeinden, nannten für deren Entstehung sogar einen groben Zeitraum, nämlich die Zeit der vorherigen Generation.<sup>16</sup> Zwar belastete man sich mit einem solchen Verweis auf die generelle Existenz solcher Ordnungen zusätzlich. Die im Detail unterschiedlichen jüdischen Verteidigungsstrategien – so etwa die der Frankfurter Gemeindeleitung – belegen dennoch eindeu-

- 14 All dies im genannten Bestand: Es handelt sich in den hier herangezogenen Frankfurter Akten zunächst um zwei Fragelisten von 1606, von der die erste 71 Klageartikel in unterschiedlicher Gewichtung und Breite abfragte, gefolgt von einer Weiterführung des vorherigen Katalogs mit 29 Fragen, dann eine Liste von 1607 mit 16 zusätzlichen, allgemein gehaltenen Fragen, die letztlich Lücken bzw. Eingrenzungen in der ersten Liste auflösen sollten, sowie einige kleinere Zusatzfragen, die dann jedoch nur für einzelne Personen galten. In etlichen Fällen kam es zu erneuten Vorladungen; zum Teil wurden aber auch Personen vernommen, die auf der Durchreise waren, um den Kenntnisstand und die Beteiligung aller Juden des Reichs nachweisen zu können.
- 15 Etwa Aaron zur Sonnen (Worms/Vorsteher), Abraham Bott zur Kandten (Vorsteher), Isaac zum Bock (Worms), Beyfuß alias Vivelmann zum Korb (Worms), Nathan (Worms), Josef (b. Abraham) (Jugenheim), Levi zum Ochsen (Frankfurt a.M./Vorsteher), Mosche zum Korb (Frankfurt a.M./Vorsteher), Schlom zum Weißen Schild (Frankfurt a.M./Vorsteher): teils alt, teils neu; Aaron zum Fröhlichen Mann (Frankfurt a.M./Vorsteher), Mosche zum Schwert (Frankfurt a.M.), Mosche zum Knoblauch (Frankfurt a.M.), Mayer zum Stern (Frankfurt a.M.), Juda von Wetzlar (Friedberg/Vorsteher, priv. Rabb.), Moyses zum Korb (Friedberg), Lazarus (Ubstett), Samuel zu Bonfeld (Fürth), Salomon (Miltenberg), Isaac von Rübl (Herrschaft Rosenberg/Vorsteher Tauberkreis).
- 16 Dass dies zutrifft, ist umso wahrscheinlicher, da man sich damit noch mehr belastete: z. B. R. Schmoll (b. Liebmann/Schmuel b. Eliezer) zur Eichel (Frankfurt a.M./Ober-rabbiner): letzte Generation; Aaron zum Fröhlichen Mann (Frankfurt a.M./Vorsteher): vor 80 Jahren; Samuel zum Springenden Brunnen (Frankfurt a.M./Vorsteher): vor etl. 20 Jahren zur Zeit der Eltern; Beyfuß zum Goldenen Ross (Frankfurt a.M.): vor langer Zeit; R. Jacob (b. Samuel/Jacob b. Ascher Günzburg) (Friedberg/Ober-rabbiner): sei seit 3 Jahren vorhanden gewesen; Meyer Neuburg (Friedberg/Zehner): alte Ordnung, als er vor 18-20 Jahren ein Student gewesen, habe er eine solche Ordnung gesehen; Abraham Hirz (Fulda/Friedberg/Schreiber): 100 Jahre alte Ordnung durch den verstorbenen Fuldaer Oberrabbiner Isaac teilweise überarbeitet; Moyses (Mosche b. Josef/Hamm/priv. Rabbiner): sei vor ca. 6 Jahren zu Worms oder Frankfurt gemacht worden.

tig, dass dies nicht nur ein Versuch war, die Verordnungen als unwidersprochen zu charakterisieren und ihnen damit einen unproblematischen Charakter zuzuschreiben. Gerade die Vielzahl gleichlautender Aussagen lässt erkennen, dass derartige interne Regelungen in einem solchen Maß als Normalität verstanden wurden, dass man die Beteuerung derselben selbst bei direkter Bedrohung letztlich als unproblematisch ansah.<sup>17</sup> Dass dies auch wirklich dem Usus entsprach, dokumentieren ähnliche Ordnungen aus der Zeit Josels von Rosheim oder sogar eine im Jahr 1627 im Frankfurter Pinkas bestätigte Verordnung des Jahres 1583, die sich ihrerseits durch eine ähnlich lautende, in Worms angeblich im Namen aller aschkenasischen Gemeinden vereinbarte Regelung des Jahres 1542 legitimierte.<sup>18</sup>

Derlei Vorläufer der Ordnung von 1603 belegen ebenso wie deren spezifische Formulierungen und die übereinstimmende Reaktion der Vernommenen jedoch genau das Gegenteil der Anklage – nämlich, dass jenseits der zugleich existenten jüdischen Wahrnehmung, selbstverständlich ein Teil einer in sich eigenständig strukturierten, transterritorialen gemeinsamen Lebens- und Rechtssphäre zu sein, die Realität eben nicht die einer geschlossenen Rechtsautonomie war, sondern eine derart gefährdete, dass man sich zu solchen internen Sicherungsmaßnahmen gezwungen sah.<sup>19</sup>

Auf diesem Hintergrund, der die grundlegenden Ergebnisse der Analyse der Privilegien zunächst bestätigt, ergibt sich jedoch ein weit komplexeres Bild: Sieht man sich die Reaktionen aus den jüdischen Gemeinden auf die primär religiösen

17 Die Verteidigungsschrift der Frankfurter jüdischen Gemeinde gegen den Reichsfiskal: in Sachen der Klage gegen die Judenschaft im Reich, insbesondere aber von Frankfurt, Worms, Mainz, Bingen, Fulda und Friedberg (ohne Datum/mit Beilagen/hinten im Akt).

18 Auf diese wies bereits hin Zimmer, *Jewish Synods*, 1978, S. 140-147; der Eintrag selbst stammt allerdings aus dem Jahr 1583 und bezieht sich nur auf eine ältere Verordnung der aschkenasischen Gemeinden von 1542, stellt also keineswegs wie oft angenommen die Ordnung selbst dar, sondern paraphrasiert diese als Legitimation der Frankfurter Entscheidung von 1583. Diese wurde dann pauschal 1627/8 nochmals als gültig bestätigt, wie ein knapper Nachtrag, den Zimmer nicht wiedergibt, erkennen lässt. Pinkas Ffm., § 46 (nachträgliche Zählung). Nach ebd., § 168 (1639) gab es einen alten Pinkas und einen neuen, nämlich diesen; andere Einträge verweisen auf parallele Konvolute etwa der Gabbaim, die aber nicht erhalten sind; ebenso ebd., § 223 (1604?). Generell ist Birgit Keins Urteil einer unzuverlässigen, zum Teil unklaren und fehlerhaften Edition der entsprechenden Handschriften im Detail bei Zimmer zuzustimmen; siehe dazu Klein, *Wohltat und Hochverrat*, 2003, S. 297-303.

19 Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 119-120; dies meinte Katz vermutlich auch mit seinem Begriff einer »nationalen Einheit«. Sicherlich hatte er recht mit der Feststellung, dass, wiewohl »jüdische soziale Einheiten« durch ein gemeinsames System von »Recht und Gerechtigkeit« aneinander gebunden waren, es keine verbindlichen organisatorischen Strukturen gab, die diese »Einheit« zum Ausdruck brachte; dennoch scheinen mir im Rahmen des westlichen Reiches zwar nicht übermäßig belastbare, aber doch einigermaßen stabile rechtliche Bezüge bestanden zu haben.

Verordnungen der Vereinbarungen von 1603 an – etwa das im § 4 gemachte Verbot des Genusses von unkoscherem Wein beziehungsweise des Weins von Nichtjuden, Gießwein oder *Jajin Nesech* genannt, das in der Ordnung zu einem Verbot des gemeinsamen Besuchs von Wirtschaften ausgeweitet werden sollte –, so zeigt sich zunächst, dass derartige religiöse Regelungen der Mehrzahl der im Rahmen des Verfahrens befragten Personen weit präsenter waren als alle sonstigen Inhalte der Frankfurter Verordnungen von 1603. Und dies, obwohl diese den meisten Vernommenen nur vom Hörensagen bekannt war. Der Grund dafür lag sicherlich gerade in der religiösen Natur jener Vereinbarungen, die zum einen als ein selbstverständlicher und damit ungefährlicher Bestandteil der Eigenständigkeit verstanden wurden und dementsprechend auch in den Verhören recht gefahrlos verteidigt werden konnten, zum anderen für die jüdische Bevölkerung offenkundig auch einen zentralen Aspekt solcher gemeinsamen Vereinbarungen überhaupt darstellten.<sup>20</sup> Zugleich findet sich aber gerade in Aussagen von Personen, die weit verstreut auf dem Land lebten und weder einer direkten gemeinschaftlichen noch einer rabbinischen Kontrolle unterlagen, nicht selten eine deutliche Absage an derlei Forderungen, sehr wahrscheinlich da diese als realitätsfremd und überfromm wahrgenommen wurden, wie wir dies auch von anderen religiösen Normen der Frühen Neuzeit, aber auch des 19. Jahrhunderts kennen.<sup>21</sup> So erklärte der Pferdehändler Lazarus aus dem würzburgischen

20 Die Ordnung von 1603 wird hier nicht nach den Akten, sondern der Einfachheit halber nach den veröffentlichten Texten zitiert, für das hebr. Original siehe Marcus Horowitz, Die Frankfurter Rabbinerversammlung vom Jahre 1603, Frankfurt a. M. 1897 (Beilage zur Einladungsschrift der Israel. Religionsschule), S. 20-30. Zimmer, Jewish Synods, 1978, S. 148-197; übernimmt den hebr. Text offenbar, verändert ihn jedoch geringfügig und fügt drei deutsche Übersetzungen von Nichtjuden zum Vergleich bei, gefolgt von dem nur kursorischen, unzuverlässigen und leicht erweiterten Wiederabdruck der Übersetzung von Louis Finkelstein, Jewish Self-Government in the Middle Ages, New York 1964, S. 257-264. Moritz Stern, Der Hochverratsprozeß gegen die deutschen Juden im Anfang des 17. Jahrhunderts, in: Monatsblätter für Vergangenheit und Gegenwart des Judentums (Okt. 1890), S. 24-39; (Nov. 1890), S. 80-90; (Dez. 1890), S. 115-128; (Jan. 1891), S. 154-162; (nicht mehr erschienen). Kracauer, Frankfurt, Bd. 1, 1925, S. 332-357. Zu *stam jeinam* siehe Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 32-41. Schochat, Aufklärung, 2000, S. 248-252.

21 Für die Frühe Neuzeit etwa die spezifischen Regelungen für Burgau-Schwaben hinsichtlich des Buttergenusses; Stefan Rohrbacher, Medinat Schwaben. Jüdisches Leben in einer süd-deutschen Landschaft der Frühneuzeit, in: Rolf Kiessling (Hg.), Judengemeinden in Schwaben im Kontext des Alten Reiches, Berlin 1995 (Colloquia Augustana; 2), S. 80-109. Ders., Stadt und Land. Zur ›inneren‹ Situation der süd- und west-deutschen Juden der Frühneuzeit, in: Reinhard Rürup/Monika Richarz (Hg.), Jüdisches Leben auf dem Lande. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte, Tübingen 1997 (Schriftenreihe wiss. Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts; 56), S. 37-58. So waren diese Belange diejenigen, die als ceremonialische sowohl am ehesten ungefährlich, aber offenbar auch präsent waren, jedoch mit deutlichen Ausweitungen auf parallele religiöse Fragen etwa zur Kaschrut von Brot (hier aber wohl weniger wegen des Chala-

Schwanfeld, dass er sich die hier beabsichtigte Trennung der Lebenswelten gerade im Bereich des gemeinsamen Essens und Trinkens aus geschäftlichen Gründen nicht leisten könne, »dann er müsste mit Hofleuten conversiren«. Noch schärfer sind Aussagen aus einem aus jüdischer Perspektive noch weniger *jüdischen* Raum, etwa aus Unna. Ein Befragter von dort gab an, er trinke trotz des Verbots Wein mit Christen – eigenartigerweise auch mit *anderen* –, wenn er ihn nur habe. Und sogar ein Gemeindevorsteher aus dem Westfälischen kommentierte das 1603 bestärkte religiöse Verbot, »dasselb fechte ihn nicht an er drinke Wein wo er komme«. <sup>22</sup> Also selbst bei eindeutig dem religiösen Bereich zugehörigen Verordnungen, die selbst in den Augen der Anklage legitim waren und allenfalls aufgrund des Versuchs, eine zentrale Umsetzung solcher Verbote und womöglich überregionale interne Bestrafungen einzuführen, kritisiert wurden, ist eine deutliche Divergenz zu beobachten, die sich hier als eine lebensweltlich ökonomische, vor allem aber als eine Diskrepanz zwischen den gemeindlich organisierten Gemeinschaften und den häufigen ländlichen Streusiedlungen bis hin zu einem völlig von jüdischen Zusammenhängen abgeschiedenen Leben darstellt. Trotz solcher bezeichnender Binnendifferenzierungen war der Bereich religiöser und ritueller Regelungen – wie vor dem Hintergrund des bereits Gesagten zu erwarten ist – letztlich jedoch nicht das Problem.

Nehmens, sondern wegen des Verdachts, dass z. B. Speck eingebacken werde), Milch und Käse und zu Schaatnes bei Kleidern und sogar Bier, die anscheinend gerade auf dem Land problematisch und der jüdischen Bevölkerung in diesem Sinne präsent waren, in der Ordnung selbst aber nicht genannt wurden. Z. B. Nathan von Worms, Abraham zur Grünen Tür (Schulmeister/geringer Rabb./Ffm), Mosche zum Goldenen Apfel (Verordnetenausschuss/Ffm), Alexander zum Rad (Ffm), Levi zur Rosen (Ffm), Jacob Wallich (Paderborn), Joseph (Remagen), Samuel (Deutz), Isaac (Unna), Hirz (Kamen), Moyses (Dülmen), Schmoll (Wehrl/Vorsteher), Meier (Marienthails), Berzi (Eynelstatt?/Pappenheim), Lazarus (Schwanfeld), Samuel (Reinhausen), Abraham (Münster/Kreuznach).

- 22 Aussagen von Isaac von Unna und Schmoll zu Wehrl. Die Frankfurter Kriminalakten belegen ebenso wie die Untersuchungen zu Friedberg, dass der gemeinsame Wirtshausbesuch zumal zur Geschäftsabnähmung, aber auch privat durchaus üblich war; Cilli Kasper-Holtkotte, Jüdisches Leben in Friedberg (16.-18. Jh.), in: Andreas Gotzmann (Hg.), Kehilat Friedberg, Bd. 1, Friedberg/Hessen 2003 (Wetterauer Geschichtsblätter; 50), S. 217-274. StA Mainz, Judenschaft 21/701, Allgem. (1610-1775), fol. 69-87; Neuordnung der Landjudenschaft des Mainzischen Obererzstifts (Aschaffenburg, 20.5.1770); § 48; versucht das Verbot des ›Gießweins‹ erneut durchzusetzen. Schochat, Aufklärung, 2000, S. 248-252; wobei es sich im Gegensatz zu der in der älteren Literatur eingenommenen Position einer allgemeinen Ausweitung der Missachtung religiöser Gesetze um einen breiten Wandel der Wahrnehmung sowie z.T. auch der rabbinischen Auslegung gehandelt haben dürfte. Siehe etwa die, wie ich meine, völlig verquere Bewertung von Haar- und Kleiderrachten; ebd., S. 92-104.

## Rechtzuständigkeiten

Was die 1603 vereinbarten Verordnungen hinsichtlich der Sicherung einer innerjüdischen Gerichtsbarkeit angeht, erweist sich der Sachverhalt als weit komplexer, und dies interessanterweise sowohl für die historische Analyse als auch für die jüdischen und christlichen Zeitgenossen: Problematisch war bereits die Intention des eigenartig formulierten ersten Artikels der Ordnung von 1603. Dieser sollte das Übergehen jüdischer Gerichte bei innerjüdischen Prozessen einschränken, und zwar hinsichtlich der Klage sowie der Berufung an christliche Gerichte. Zur Gewährleistung interner Rechtssicherheit wurde verordnet, dass jeder Übertreter des damit verhängten Gerichtszwangs, ausschließlich jüdische Gerichte zu nutzen, in den Bann getan werde. Der Übertretende müsse zudem alle Kosten, die der Gegenseite durch die Appellation beziehungsweise durch die direkt extern angebrachte Klage entstanden, tragen. Ein Rabbiner, der sich Übertretungen dieses Gerichtszwangs nicht entgegenstelle, sei sogar seines Amts enthoben. Dabei stellte die Verordnung ein solches Verhalten gerade bei wohlhabenden Personen zumindest als nicht unüblich in Rechnung. Gesetzt den Fall, dass es einem einzelnen Rabbinatsgericht beziehungsweise der jeweiligen Gemeindeleitung nicht möglich war, den Übertreter dieser Ordnung in die Schranken zu weisen, sollten die Rabbinatsgerichte in Fulda, Friedberg, Günzburg, Worms und Frankfurt um Hilfe gebeten werden. Diese hätten gegebenenfalls gegen den Klagenden, so er in ihrem Einflussbereich wohne, Amtshilfe zu leisten.<sup>1</sup>

Zur Differenzierung des legitimen Gerichtsstands der jeweiligen Gemeinde von den nunmehr verbotenen Gremien wurde im hebräischen Text der eigenartige Begriff *Arkaot chutz* gebraucht, was aus heutiger Sicht wohl als *externe Instanzen* zu übersetzen wäre. Bezeichnenderweise wurde dieser Begriff in der Sekundärliteratur nur in spezifischen Teilen seiner Bedeutung wahrgenommen.<sup>2</sup>

- 1 Es geht hier also keineswegs primär um eine innerjüdische Appellationsinstanz, sondern um Amtshilfe, die von der Vorstellung transterritorialer innerjüdischer Rechtsräume mit einer gewissen Hierarchisierung der entsprechenden Rabbinateträger getragen wurde.
- 2 Louis Finkelstein und Eric Zimmer verstanden ihn ausschließlich in der Bedeutung *christlicher Gerichte*. Für Marcus Horowitz war dies am Ende des 19. Jahrhunderts dagegen noch fraglich gewesen. Aufgrund seiner erkennbar apologetischen Absicht, den Vorwurf einer Verschwörung im Nachhinein wissenschaftlich zu entkräften, entschied er sich im Vergleich zu der 1628 erwähnten innergemeindlichen Frankfurter Verordnung von 1542, die auch von Zimmer zitiert wird, für eine andere Übersetzung. Zimmer, *Jewish Synods*, 1978, S. 192, S. 196. Klein, *Wohltat und Hochverrat*, 2003, S. 204-206, S. 263. Horowitz, *Frankfurter Rabbinerversammlung, 1897*, S. 8-10. Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 102-104, zitiert den eindeutigen Begriff der *arkaot shel gojim* als klaren halachischen Rechtsbegriff, wobei dies in den von ihm zitierten Quellen der Rechtsliteratur offenbar auch stets klar als *den Nichtjuden* zugeschrieben wurde. Dennoch bleibt bezeichnend, dass – vermutlich jenseits einer reinen Verteidigungsstrategie – innerhalb des Frankfurter Konflikts doch erhebliche Deutungsschwankungen des Begriffs bestanden, siehe dazu weiter im Text. Ebenso Schochat, *Aufklärung*, 2000, S. 153; nach *Megilat Sefer* des R. Jakob Emden.



Der im Protokollbuch der Gemeinde verzeichnete Erlass legt fest, dass nur das örtliche jüdische Gericht über die eigenen Mitglieder zu entscheiden habe. Man wollte unterbinden, dass andere jüdische Gerichte angerufen wurden beziehungsweise *externe* Gerichte durch Urteile in die Zuständigkeit der eigenen Gemeinde eingriffen, etwa um eine gütliche Einigung zu erzwingen oder um die zuständigen Gemeindeforen zu umgehen. Dementsprechend wurden Rechtsakte externer Gerichte bis hin zu deren Bannsprüchen im Vorhinein für null und nichtig erklärt. In dieser Verordnung wurde jedoch der klarere Begriff *Beit Din acher*, ein *anderer Gerichtshof*, gebraucht, was im Kontext zudem ausschließlich auf jüdische Rechtsforen bezogen wurde.<sup>3</sup>

Demgegenüber findet sich im dreizehnten Paragraphen der Ordnung von 1603, der sich ebenso wie der eben zitierte Erlass mit dem Eingriff eines fremden Rabinatsgerichts in eine örtliche jüdische Rechtsprechung befasst, im Bezug auf den zuvor beschriebenen Kontext der Begriff *Arkaot chutz leDine Israel*, wodurch die *externe Instanz* über den Gegensatz zum *Gesetz Israels*, also zur Halacha, definiert wurde.<sup>4</sup> Streng genommen wäre damit nicht die Art des Rechtsforums – also jüdisch beziehungsweise christlich-obrigkeitlich – ausschlaggebend, sondern die Einhaltung des Jüdischen Religionsgesetzes: Diese weitergefasste Interpretation bezöge externe jüdische Foren etwa von Vorstehern mit ein, würde den Schwerpunkt aber auf die Einhaltung des Rechts überhaupt und nicht allein spezifisch auf die Ausschließlichkeit von Rechtszuständigkeiten legen, gleich ob diese jüdisch oder nichtjüdisch, lokale oder auswärtige waren.

Möglicherweise war mit *Arkaot chuz* von Beginn an vor allem die Entscheidung nach nichtjüdischem Recht gemeint. Wenn in Ehe- und Testamentsklagen oder etwa im Bezug auf innerjüdische Rechtsdokumente nach halachischen Rechtsstandards christliche Gerichte – wie dies häufig geschah – die spezifischen Rechtsformen und Entscheidungsgrundlagen würdigten und sozusagen nach Jüdischem Recht entschieden, würde dies intern zumindest nicht prinzipiell angezweifelt werden. Dieser Bedeutung entsprechend wäre diese Verordnung vor allem gegen die Gefährdung von Dokumenten und Ansprüchen, die auf der Halacha basierten, und gegen ein Untergraben der rechtlichen Ordnung gerichtet gewesen, denn so musste sich der Wechsel von einem Rechtssystem in ein anderes faktisch auswirken. Im Gegensatz zur Darstellung der Anklage im Reichsverfahren zielte die Verordnung dann keineswegs auf die Etablierung eines völlig autonomen jüdischen Rechtsraums ab. Diese mehrschichtige Interpretation des Textes klingt möglicherweise zunächst weit hergeholt, zumal diese

3 Zimmer, *Jewish Synods*, 1978, S. 140.

4 Ebd., S. 184, S. 196. Wobei natürlich das halachisch gefestigte Verbot bestand, innerjüdische Klagen sogar bei Zustimmung beider Parteien oder wenn das Urteil vor dem nichtjüdischen Gericht gleichlautend wäre, zu klagen, wobei der Schulchan Aruch bereits die vorherrschenden Verhältnisse reflektierte, und z. B. über die Möglichkeit, eine Schuldverschreibung an Nichtjuden zu verkaufen und so die innerjüdische Klage vor nichtjüdischen Gerichten zu vermeiden, nannte; allgemein Schulchan Aruch, Choschen Mischpat, Hilchot Dajanim, 26. Teil, §§ 1-3.

Ordnung wie die ältere zweifellos zudem die alleinige Zuständigkeit lokaler jüdischer Rechtsforen schützen sollte, also durchaus um die Frage einer in sich geschlossenen autonomen Rechtssphäre kreiste. Betrachtet man zudem die recht durchgängige Praxis in derlei internen Dokumenten der Konstruktion eines vermeintlich in sich ruhenden Eigenbereichs, so werden diese Auslegung und damit die klare Differenzierung von internen und externen Zuständigkeiten bestärkt.

Die Aussagen im Rahmen der Vernehmungen belegen, dass die Zeitgenossen durchaus ähnliche Erklärungsnotwendigkeiten hatten. Die überwiegende Mehrzahl der Vernommenen konnte die Bedeutung des Begriffs *Arkaot Chuz* bezeichnenderweise gar nicht wiedergeben, und dies trotz einer recht hohen Beteiligung von Rabbinern und Gemeindevorstehern. Viele der Befragten, darunter einzelne Vorsteher, versicherten, dass sie Hebräisch gar nicht oder nur ansatzweise verstünden und ihre Kenntnisse nur zum Ablesen der Gebete ausreichten, eine Einschätzung, die durch viele Daten aus anderen Zusammenhängen bestätigt wird. Die Mehrzahl jener, die sich eine Übersetzung zutrauten, beschränkte sich darauf, dies ebenso wie die christlichen Übersetzer und die Anklage pauschal als *äußerliches Recht* zu übersetzen. Damit war jedoch die Frage nicht wirklich geklärt, ob damit der Charakter des Gerichts oder die Art des Rechts gemeint war. Die Anklage verstand dies als ein ausschließlich auf die christliche Rechtsprechung bezogenes Verbot und interpretierte den für solche Texte typischen Zusatz, dass ein Übertreten des Verbots Gotteslästerung sei, als allgemeine jüdische Abwertung jeder christlichen Gerichtsbarkeit, der man sich folglich aus religiösen Gründen entziehen wolle.<sup>5</sup>

Auf derlei Punkte stützte sich die Anklage des Hochverrats, der Lästerung des Christentums und der kaiserlichen Autorität, letztlich sogar jeglicher christlichen Herrschaft, was für die Vernommenen eine direkte Lebensbedrohung beinhaltete und für die Gemeinden des Reiches unabsehbare Folgen bis hin zur Ausweisung haben konnte. Eine mögliche Verteidigungsstrategie hätte dagegen

5 Einen Hinweis, der jedoch hier nicht entscheidend sein kann, mag das in der Folge zitierte Gutachten des Frankfurter Oberrabbiners Pinchas Horowitz – allerdings aus dem Jahr 1781 – sein, der die Anfrage, welche Rechtsangelegenheiten allein, ohne jede Berufungsmöglichkeit an christliche Gerichte, intern entschieden werden müssten, in der hebräischen Widergabe mit ebendiesem Ausdruck *lifne arkaot*, in der vom Rabbinat erstellten deutschen Übersetzung mit »zum kristlichen Richter«, also »vor der Obrigkeit« widergibt. Hier handelt es sich jedoch wie gesagt, um einen Sprachgebrauch, der einen Abstand von etwa 200 Jahren aufweist. Dazu siehe unten mehr; ISG Ffm, Ugb D 33, Nr. 30 B. Meir Hildesheimer (ed.), *Pinkas Kehilat Schnaittach beZiruf Mewoot weHererot*, Jerusalem 1991/92, S. 159, 165 f., 231; wurde 1689 ein Vergleich durch die Vorsteher vereinbart, der auch beinhaltet, Rabbiner nicht vor ein nichtjüdisches Gericht zu zitieren, was 1710 abermals bestätigt wurde; ebd., 231-232, das Urteil des Rabbiners in innerjüdischen Angelegenheiten müsse gesichert sein, weshalb keine Prozesse mehr nach außen getragen werden sollten, da sonst drohen könne, dass die interne Gerichtsbarkeit aberkannt werde, dies bei Strafe des Banns. Zimmer, *Harmony and Discord*, 1970, S. 85-89; nach einigen Responsa des 15. Jahrhunderts.

sein können, den Begriff in dem weiteren Sinne zu erklären und der Anklage dadurch zumindest teilweise den Boden zu entziehen. Doch die eingehenderen Erklärungsversuche lassen weit mehr als die Unklarheit dieses Begriffs erkennen: Man argumentierte häufig keineswegs direkt gegen die Vorwürfe, sondern verwies auf die skizzierte Vieldeutigkeit des Begriffs, was den Vorwurf, dass dies auch gegen die christliche Rechtsprechung gerichtet sei, demgemäß eigentlich nicht ausräumte.<sup>6</sup> Der Friedberger Oberrabbiner Jakob, der selbst an der Ver-

- 6 Derlei Statistiken sind natürlich nur als grobe Gewichtungungen zu sehen, da sowohl in der Interpretation der Texte als auch in der z.T. summarischen Protokollierung der Aussagen erhebliche Interpretationsdifferenzen enthalten sind: 24 Personen antworten direkt, sie verstehen es nicht, in der Regel das Wort *Arkaot*; davon 4 Zehner, 1 Lehrer, 1 Schreiber; Mosche von Dülmen (Rabb./Hildesheim) übersetzt *Arkaot* als Richter; Abraham Hirz (Schreiber/Fulda-Friedberg) missversteht es als das Totengebet. Eindeutig im Sinne der offenen Interpretation 22 Personen: Elias zum Weißen Ross (Worms): dass keiner den andern außerhalb seines Rechts vornehmen solle; Abraham zur Kandten (Worms): äußerliches Recht, davor einer nicht gehört; Nathan (Worms): wenn einer gezwungen werde zu demjenigen, das gegen die Tora und die Jüdischen Rechte laufe, wenn ihm vor der Obrigkeit jedoch das mosaische Recht zugebilligt werde, wäre er zufrieden damit; Levi (Worms): erklärt anhand der Differenz zwischen der Bewertung des Eids in der Halacha bzw. im christlichen Recht die Probleme des Übergehens bzw. der Appellation an ein anderes Forum, damit liegt der Schwerpunkt auf der Gewährleistung der Halacha; Nathan zum Weinfass (priv. Rabb./Ffm): meine das Anrufen, könne aber auch als äußerliches Recht verstanden werden; Mosche zum Korb (Zehner/Ffm): äußerliches Recht, wenn einer einen anderen aus dem Judenrecht in ein ander Recht, das dem Judenrecht zuwider, zwingen wollte; Samuel zum Springenden Brunnen (Zehner/Ffm): was dem jüdischen Recht zuwider; Mosche zum Goldenen Apfel (Verordneter/Ffm): äußerliches Recht, dass keiner in fremden Orten und vor andern Rabbinern Recht suchen soll; Nathan zum Goldenen Pflug (Ffm): äußerliches Recht, interpretiert den Text so, dass Gottes Recht geschwächt werde, wenn etwas gegen ihr Jüdisches Recht erkannt würde; Levi zum Korb (Ffm): äußerliches Recht, sei sowohl auf Juden als auf Christen zu verstehen; Jakob (Oberrabbiner/Friedberg): äußerliches Recht, es sei jüdisch oder christlich so einem Juden nicht rühmlich zu gebrauchen, wenn ein Jude aus dem Recht von Israel schreitet und sich widersetzt gegen das Recht von Israel, so werde Gottes Name geschmäht – also nicht durch die Obrigkeit, sondern durch den Juden; Juda Wetzlar (Zehner, priv. Rabb./Friedberg): *Arkaot* bedeute nicht eigentlich Recht, sondern allein, dass es sei, was dem Gesetz Moses zuwider sei; Meyer von Neuburg (Zehner, Schächter, Rabb./Friedberg): äußerliches Recht, habe verschiedenen Verstand, welchen die Rabbiner, die die Ordnung gemacht haben, meinten, wisse er nicht; Aaron von Worms (Zehner/Friedberg): äußerliches Recht, so gegen das Gesetz Moses geht; Elias (Oberrabb./Fulda): *Arkaot chuz* sei ein gebräuchlich Wort, heisse, man solle vor den Rabbinern klagen, bedeute aber nicht, dass damit Entscheide christlicher Gerichte kassiert würden; Heymann Pappenheim (Fulda): nicht vor fremden Rabbinern und von einem Rabbiner zum anderen zu klagen; Levi (Oberrabb./Hildesheim): nur vor den dafür eingesetzten eigenen Rabbinern verklagen; Nathan (Unter- od. priv. Rabb./Hildesheim): meine, dass man vor die eigene Obrigkeit – christliche oder jüdische – gehöre; Moyes (priv. Rabb./Hamm): mit äußerliche Obrigkeit sei die christliche Obrigkeit gemeint, darunter einer nicht gehörig; Isaac von Rübl (Herrschaft. Rosenberg): äußerlich

sammlung teilgenommen hatte, nach Aussage eines Zeugen zudem direkt an der Formulierung der Ordnung beteiligt gewesen war und diese im Namen der Friedberger Gemeinde und der Wetterauer Judenschaft unterzeichnet hatte, erklärte den Begriff so: »Archoos hutz sein äußerlich Recht es sein jüdisch oder christlich so einem Juden nicht ruhmlich zu gebrauchen«, und »wenn ein Jude aus dem Recht von Israel schreitet und sich widersetze zuleisten das Recht von Israel, so werde der Name Gottes geschmaecht, zu verstehen nicht durch die Obrigkeit sondern den Juden der das tut«.7 Auch andere erklärten dies so und interpretierten die Verordnung vor allem im Hinblick auf die Rechtssicherheit der nach Jüdischem Recht vereinbarten Rechtsgeschäfte. Daneben findet sich allerdings auch die Erklärung, dass dies vor allem die Überschreitung der lokal verpflichtenden Gerichtsbarkeit – zunächst der jüdischen, vereinzelt aber auch der christlichen – meine, was die beiden genannten Verordnungen in gesonderten Paragraphen auch dezidiert angaben. Wenn die Mehrzahl der detaillierteren Aussagen den Begriff in dem erstgenannten, erweiterten Sinn interpretierte, so beschränkte jedoch nahezu dieselbe Anzahl der Vernommenen dies vornehmlich auf die Frage der Ausschließlichkeit einer innerjüdischen Rechtsprechung. Die überwiegende Mehrheit – dreißig weitere Personen – beharrte dagegen wie gesagt entweder direkt darauf, dass sie dies gar nicht verstünde, oder bestätigte lediglich die in der Frage bereits angeregte Übersetzung.

Letzteres ist insofern nicht verwunderlich, da auch die Frage nach dem bisherigen Usus recht durchgehend so beantwortet wurde, dass dies alles auf bestehenden Ordnungen und altem Brauch basiere – was auf die Vermeidung eines Konflikts abzielte, um sich nicht unnötig zu gefährden beziehungsweise mög-

Recht, gemeint auf diejenigen, so dass jüdische Recht nicht wissen oder verstehen; Berzi zu Eynelstatt (Pappenheim): dass kein Rabbiner dem anderen vorgreifen solle, habe zwei Bedeutungen, dass er vor keinen fremden Rabbiner und christliche Obrigkeit gehen solle; Samson von Hirscheidt (Bamberg): äußerliches Recht, sowohl Juden als auch Christen Recht, aber außerhalb des Kreises. – Deutlich primär als ein Übergehen jüdischer Gerichtsforen: Joseph (Remagen): interpretiert es als die privilegierte interne Gerichtsbarkeit übergehen; Samuel (Deutz), Schmoll zu Wehl (Vorgänger), Schmoll (gemeiner Rabb./Pappenheim), Nathan zu Berolzheim (Pappenheim), Michel (Lehrer/Heidenheim), Abraham zur Grünen Tür (Schulmeister, geringer Rabb./Ffm): äußerlich Recht, bleibt unklar; Lazarus (Ubstett): bedeute, aus ihrem Richter gehen; Salomon (Hildesheim): äußerliches Recht, darunter einer nicht gehöre; Alexander zum Rad (Ffm): versteht es nicht, meint aber, wenn man in internen Klagen hinaus in die Stadt laufe vor die Obrigkeit; Wolf zum Goldenen Schwert (Ffm): kein Gelehrter, höre aber, dass es Anrichtung von außen bedeute; Meier von Marientheils (Deutschmeister): kein Gelehrter, meine wohl, man solle nicht vor Christen gehen. – Dass externe Klagen eine Schmähung der jüdischen Lehre bedeuteten: Beifuß/Beuelmann zum Korb (Worms), Nathan (Worms), Joseph (Jugenheim): glauben, dass durch die externe Klage die Tora geschmäht werde. Schlom zum Weißen Schild (Zehner/Ffm), Mosche zum Schwert (Ffm): ja, müsse man halten.

7 Ebd., R. Jacob (hier einmal als Sohn des Samuel bezeichnet): Verhör vom 29.II.1606 nach dem ersten Fragenkatalog sowie am 22.3.1607 zu den Ergänzungsfragen.

liche Handlungsspielräume preiszugeben. Die Vertretung der Anklage, in der Person des von Kurköln für diese Kommission gestellten fiskalischen Anwalts Jakob Kramer, ging ihrerseits nämlich davon aus, dass die jüdischen Gemeinden über diese Ordnung reichsweit ein ›neues Judenrecht‹ etablieren wollten. Das erklärt die besondere Bedeutung dieses zusätzlichen Arguments für das Verfahren, denn der Nachweis einer unwidersprochenen Rechtsausübung hätte die Anklage in erhebliche Erklärungsnöte gebracht. Dem Pochen seitens der Klageschrift auf die Einführung einer privilegienwidrigen, reichsweiten Rechtsautonomie begegnete man von jüdischer Seite daher recht geschlossen mit Beteuerungen, dass all dies gar nichts Neues darstelle. Auch dies führte dazu, dass die Kommission einen Teil der Vorgeladenen abermals mit einem spezifischeren, schärfer formulierten Zusatzkatalog verhören ließ, um die zuvor eher kursorisch gemachten Aussagen unter anderem in diesem Punkt abzusichern.<sup>8</sup> Von Interesse waren vor allem bereits bestehende innerjüdische Rechtszuständigkeiten, natürlich mit besonderem Bezug auf die in der Ordnung genannten fünf zentralen Rabbinatsgerichte, einen möglicherweise bislang geübten jüdischen Gerichtszwang sowie auf die von den Gemeinden genutzten Zwangsmaßnahmen. Bei alledem konzentrierte sich die externe Wahrnehmung schon von Beginn an stark auf das Modell einer Rechtsprechung durch Rabbiner, wodurch die zahlreichen Verfahren vor den Gemeindevorstehern – also vor Laiengremien – zumindest teilweise ausgeblendet blieben, was zu einer gewissen Nivellierung der jeweiligen Befugnisse und Möglichkeiten in diesem Vernehmungsverfahren führte. Auch die erneuten Fragen zielten im Sinne der Anklage auf den Nachweis der Übung einer geheimen, völlig autonomen rabbinischen Rechtsprechung ab. Zumindest wollte man aber die Ambitionen, eine solche Selbständigkeit zu erreichen, dokumentieren. Dementsprechend entscheidend waren die den Vorgeladenen gestellten Fragen, ob es verboten sei, in innerjüdischen Klagen »vor Archoos Huz« – hier klar als christliche Gerichte interpretiert – zu gehen, wie dies vor Einrichtung der Ordnung gewesen sei und wie jemand, der dies tue, von den Gemeindegremien bewertet würde, ob man ihn eventuell sogar bestrafe beziehungsweise verfolge.<sup>9</sup>

8 Ebd., Reichsfiskal im Namen der Kurfürsten und Erzbischöfe Johann Schweichhards von Mainz sowie Ernst von Köln, Anklage mit Fragenkatalog (ohne Datum): Klagepunkt 30: »dass die Jüden zu solchem neuen unerhörten Juden Recht und Regiment fünf eigentliche Gerichtstünd als zu Frankfurt, Worms, Friedberg, Fulda und Günsburg bestimmt«.

9 ISG Ffm, Ugb. E 48, Bd. I; Reichsfiskal reicht vor den Subdelegierten und kaiserl. Kommissaren auf der Münze zu Mainz einen zusätzlichen Fragenkatalog ein (16.2.1607); darin insbesondere die Artikel 1-4, 10-12, 16. Ebd. Bd. III; am 8.11.1606 wurden für einige Frankfurter Juden spezifische Zusatzfragen beigefügt, darunter Artikel 3-4, wer die vornehmsten Rabbiner seien und ob man sich bisher nicht der christlichen Rechte bedient habe; Art. 14-16, ob man nicht untereinander insgeheim verboten, dass kein Jude der Christen Gerichtszwang besuchen solle, sondern dass alle sich in allen Sachen ihres »neu angeregten Judenrechts« gebrauchen sollten, und wenn einer dagegen verstoße, bestraft werde.

## Der Status quo

Die Antworten in den Vernehmungen zwischen 1608 und 1609 lassen zunächst abermals den Unterschied zwischen den städtischen Gemeinden sowie ländlichen Siedlungen, die mit deutlichem Bezug etwa zu einem Rabbinat organisiert waren, und jenem verstreut lebenden Landjudentum erkennen.<sup>1</sup> Ebenso wie in der Frage der Einhaltung der religiösen Regelungen finden sich gerade aus solchen Regionen einige wenige Personen, die ganz klar die Obrigkeit als alleinigen Richter angaben, so etwa ein Abraham, der in der Nähe von Kreuznach lebte. Seiner Aussage nach war er häufig über Monate hinweg auf Reisen, zum Beispiel nach Schwaben: Er sei in seiner Region der einzige Jude überhaupt, zudem wäre dort gar kein Rabbiner. Darüber hinaus betonte er aber, dass das Frankfurter und Friedberger Rabbinat ihm nichts zu gebieten hätten, für Mitglieder von Gemeinden wie Worms und Frankfurt, die ein eigenes Rabbinat besaßen, bestehe dagegen durchaus ein entsprechender lokaler Gerichtszwang.<sup>2</sup> Die damit angesprochene Personengruppe war für die Ankläger erkennbar schwer zu fassen, weshalb man sich anders als bei den Gemeinden auch mit Verhören zufällig anwesender Reisender behalf. Dabei blieb deren knapp skizzierte Einschätzung der Rechtslage deutlich in der Minderheit. Neben solchen vereinzelt Aussagen steht nämlich eine Fülle an Verlautbarungen, die sowohl eine innerjüdische Gerichtsbarkeit belegten als auch deren Gerichtszwang bejahen – also ein funktionierendes Rechtssystem auf der Grundlage eines entsprechenden geschlossenen Bewusstseins dokumentieren.

Die Bandbreite der Äußerungen, die jenseits dieser zunächst eindeutig scheinenden innerjüdischen Wahrnehmung komplexe Strukturen erkennen lassen, soll hier in dem analytischen Konstrukt einer zwischen zwei extremen Polen aufgespannten möglichen Rechtsbewertung aufgezeigt werden. Am einen Ende stünde das ideale theologische Konstrukt einer in sich geschlossenen, völlig au-

1 Z. B. Mordechai Breuer, *Jüdische Religion und Kultur in den ländlichen Gemeinden (1600-1800)*, in: Rürup/Richarz, *Jüdisches Leben auf dem Lande*, 1997, S. 69-78.

2 Ebd., Bd. 1; Aussage Abraham von Münster/Kreuznach. StA Mainz, *Judenschaft 21/701*, Allgem. (1610-1775), fol. 69-87; Neuregelung der Landjudenschaft des Mainzischen Obererzstifts (Aschaffenburg, 20.5.1770); § 47; wird festgehalten, dass man sowohl in Ceremonialia als auch in innerjüdischen Geldforderungen vor dem Mainzer Ober(land)rabbiner Tewele Scheuer zu erscheinen habe, der dafür – mit der Ausnahme von Criminalia – auch ein Privileg besitze, wobei stets eine Appelation bestand. Klagen vor diesen aus dem Aschaffenburgischen zu bringen war vermutlich zu kostenintensiv und zu weitläufig. Vermutlich ging es dabei auch um das Auskommen des Oberlandrabbiners von Mainz, dem diese Sporteln entgingen, wobei derselbe Paragraph am Ende selbst festhält, dass dies insbesondere »in specie in Ceremonial, exclusive Criminal« gelte, und bestätigte damit die auch hier festzustellende Differenzierung zwischen eigentlich religiös jüdischen Belagen und zivilrechtlichen, die letztlich nicht nach Jüdischem Recht geregelt werden mussten. Diese Bewertung findet sich als Kritik auch in der zeitgenössischen rabbinischen Literatur, Schochat, *Aufklärung*, 2000, S. 136 f.

tonomen jüdischen (Rechts-)Welt, am anderen die Einschätzung der Anklage, die sich als juristischer Gutachter auf den rechtstheoretischen Standpunkt stellte, dass Juden generell keinerlei Rechtsprechungskompetenz zukomme, da eine solche über die Landesherrschaft legitimiert wurde. Diese Haltung findet sich im 17. und 18. Jahrhundert in juristischen Gutachten aus der Frankfurter Region, aber auch durchgängig auf Reichsebene, so dass die spezifische Haltung des christlichen kurkölnischen fiskalischen Anwalts in dem Verfahren aus den Jahren 1603-1608 keineswegs untypisch ist, sondern der genannten staatsrechtstheoretischen Bewertung entsprach.<sup>3</sup> Allerdings zeigt sich an diesem Punkt häufig auch, dass man auf Seiten der Obrigkeit oft erstaunlich geringe Kenntnisse von den Spezifika genereller Gegebenheiten ebenso wie von lokalen Besonderheiten jüdischer gemeinschaftlicher sowie religiöser Organisation besaß oder diese bewusst nicht in die juristische Einschätzung einfließen ließ. Dies scheint mir eine grundlegende Tendenz auch in anderen, hierfür gesichteten Auseinandersetzungen zu sein, in denen es zu derlei generellen Bewertungen des Komplexes innerjüdischer Rechtsautonomie durch christliche Zeitgenossen und Juristen kam. Die dadurch bedingte Unschärfe wurde zusätzlich durch eine verzerrende, spezifisch christliche Wahrnehmung des Judentums verstärkt. So ist es bezeichnend, dass der erwähnte Reichsfiskal zu Beginn des 17. Jahrhunderts gegen die jüdischen Verordnungen von 1603 auch mit dem Argument vorging, dass man den Juden in religiösen Dingen natürlich einen eigenen Entscheidungsfreiraum zubillige, und zwar »als viel ihre Ceremonien vom Brodt, Rinder Wercken, Zubereitung des Weins und Milch, berühren tat, in *veteri testamento*, ihnen klar und deutliche Masse vorgeschrieben seie«, allerdings »um soviel weniger ihnen icht was Neues einzuführen ab und hinzuzusetzen oder zu verordnen gebühren« würde.<sup>4</sup>

Bereits dieses knappe Zitat lässt erahnen, dass der grundlegende Vorwurf, nämlich dass die interne Ordnung ein neues Recht schaffe, nicht nur die Frage betraf, ob es sich um einen etablierten und geduldeten Brauch im Sinne des *alten Rechts* handle, der nun lediglich intern kodifiziert worden war. Insbesondere die Vorstellung von den jüdischen Rechtsquellen war auf christlicher Seite aufgrund ihrer theologisch negativen Bewertung des Judentums recht unpräzise. Sie sah

3 Siehe neben dem im Folgenden Gesagten etwa auch die von Schudt zitierte Schrift Müllers »Entdecker Eingriff der Juden in christlicher Regenten Jurisdiction« sowie die Diskussion des Punktes dort; Schudt, *Merckwürdigkeiten*, 1718, Kap. 4, § 5.

4 ISG Ffm, Ugb E 48 K, Bd. 1; Klageschrift des Reichsfiskals vor den Kommissaren, (ohne Datum/23.11.1606); §§ 50, 51. Für Frankfurt sei vorab gesagt, wiewohl dies im Folgenden kaum mehr zum Tragen kommen wird, dass der Erzbischof von Mainz bzw. das Mainzer Vicedomsamt stets eine religiöse Oberaufsicht über Frankfurt am Main behaupteten und dies am Beispiel einer Rechtsprechung über jüdische kultische Belange auch vereinzelt gegen den Willen des Frankfurter Rats durchzusetzen versuchten, daher vereinzelt Klagen von Juden annahmen; dies betraf wie gesagt aber vor allem eine Aufsicht, aber auch Aspekte des jüdischen Kultus oder der Einrichtung weiterer Gottesdienste bzw. des Baus weiterer Synagogen; Kracauer, *Frankfurt*, Bd. 2, 1927, S. 56.



die Regelungen des Pentateuchs – etwa in dem Konstrukt eines *Mosaïschen Rechts* – nicht allein als eine Stufe der interpretativen Rechtsentwicklung und damit als Basis des geltenden rabbinischen Rechts, sondern als direkte Vorlage für eine legitime zeitgenössische jüdische Religionsausübung, während man jüdischerseits natürlich von einer im Interpretationsfluss befindlichen Rechtstradition, der Halacha, ausging.<sup>5</sup> Die christliche Wahrnehmung, dass die jüdische Religion ohnedies missbräuchlich und abergläubisch, eine ›Superstition‹ sei, wurde durch derlei Wahrnehmungsverschiebungen bestärkt, in dem genannten Fall etwa, da man sehen musste, dass andere, vermeintlich neue Regelungen eingeführt worden waren, die sich im Pentateuch so nicht finden ließen.<sup>6</sup> Zugleich erstaunt die sozusagen immer wieder neue Unkenntnis innerjüdischer Rechtsakte auf Seiten der christlichen Obrigkeit, beispielsweise der verschiedenen Formen des Banns als zentralen Zwangsmittels, und dies obwohl der Frankfurter Rat exakt zu diesem Thema nicht nur wiederholt Klärungsversuche unternahm; wie viele andere Herrschaften regelte er dessen Gebrauch und bediente sich zeitweise sogar dieser innerjüdischen Strafe.<sup>7</sup>

Kehren wir aber zu dem zuvor Gesagten zurück. Es zeigt sich, dass die Einschätzung des Reichsfiskals Kramer der häufig zu findenden, also einer etablierten juristischen Bewertung entsprach, wiewohl sich diese im Bezug auf die Praxis und deren nüchterne Betrachtung, insbesondere aber mit Bezug auf jüdische Bewertungen als eine legalistische Einschätzung darstellt. Dies zeigt eindrücklich die Bewertung seitens der Anklage, dass den Gemeinden nur aus kaiserlicher Gnade Rabbiner vergönnt seien: Jene könnten sich schon deshalb keinerlei Rechtsausübung anmaßen, da dies in die landesherrlichen Privilegien eingreife, indem sie der Obrigkeit die ihr eigentümliche Gerichtsbarkeit entziehe. Im Einklang mit der rechtlichen Legitimation herrschaftlicher Machtausübung konnten die durch den Landesherrn oder eine städtische Obrigkeit geduldeten kor-

5 In den Klageschriften des Reichsfiskals wird mehrfach auf das Konstrukt des Mosaïschen Rechts verwiesen, z. B. ISG Ffm, Ugb E 48 K, Bd. 2; Duplica et eventualis Triplica: Gegendarstellung gegen die Verteidigungsschrift der Ffter Judenschaft (ohne Datum).

6 ISG Ffm, Ugb E 48 K, Bd. 2; Gegenschrift des Reichsfiskals gegen die Eingabe der Frankfurter Judenschaft (ohne/Datum); »ob die Juden in Sachen propriè et principaliter zu ihrer superstition gehörig, als wegen der Beschneidung, Rinder metzen, Speiss, Fayer und Fasttage einige ahnweisung under sich zu geben haben«, aber eben nicht in wirklich rechtlichen Angelegenheiten. Einen bekannten Parallellfall stellt das notorische Missverstehen der kulturell unterschiedlichen Interpretation von Blutsverwandschaft dar, wobei sich die christliche, anscheinend vor allem protestantische Obrigkeit auf ihre religiöse Interpretation des biblischen Textes verließ und sehr erstaunt feststellen musste, dass dieser eine andere jüdische Auslegung entgegenstand.

7 Dies lässt sich für die Stadt Frankfurt an zahlreichen Auseinandersetzungen, Amtshilfesuchen etc. nachweisen, wobei es im Rahmen der schwelenden Rechtskonkurrenz, gerade was die internen Strafen anging, immer wieder zu Verständigungsschwierigkeiten kam. Wolfgang Treue, Ratsherren und Rabbiner. Eliten und Herrschaftsformen im frühneuzeitlichen Frankfurt, in: Backhaus, Judengasse, 2006, S. 200–212, S. 336–339.

porativen Entscheidungsfreiräume nämlich nicht in Konkurrenz zu ihrem Ursprung treten.<sup>8</sup> Die Vertreter der Frankfurter Judenschaft verteidigten sich gegen diesen Vorwurf mit dem Argument, dass die von der Anklage angenommenen Zeichen tatsächlicher Rechtsausübung – nämlich Gerichtszwang mit Vorladungen und Strafandrohungen – keineswegs Zeichen illegitimen, quasi obrigkeitlichen Handelns darstellten, sondern ein alle gesellschaftlichen Gruppen kennzeichnender Usus seien. Auch Zünfte würden sich bei ihren Zusammenkünften Pedellen und Stubenknechten bedienen, auch deren Ladungen geschähen häufig unter Bußandrohungen. Ebenso würden sich Handwerke auf mehr als hundert Meilen zu Treffen »vertagen und beschreiben, auch die Ausbleibenden mit Vermehrung der Gesellen und Lehrlingen und anderen Strafen so sie herbracht, belegen«, weshalb man ein solches Argument nicht gegen die reichsweiten jüdischen Zusammenkünfte vorbringen könne.<sup>9</sup> Man forderte für sich selbst ebenjene Geltung, die auch anderen korporativen Vereinigungen zugestanden wurde.

Die Anklage war sogar so weit gegangen, sich auf ein Argument aus den Aussagen der Wormser Juden zu stützen, dass Juden untereinander alle *inter pares* wären, folglich keiner von ihnen dem anderen irgendeine besondere Dignität voraus habe: Ein innerjüdisch über die Religion etabliertes Autoritätsgefälle gäbe es also ebenso wenig wie irgendwelche ›Stände‹, es handle sich bei den Vereinbarungen von 1603 demnach um den erstmaligen Versuch, so etwas herzustellen, also in den Gemeinden ein sozusagen ständisches Konzept im Sinne einer eigenen Herrschaftsstruktur zu schaffen. Auch die Versuche, sich zumindest teilweise der Verantwortung für die nunmehr maßgeblich der Frankfurter Gemeinde zugeschriebenen Verordnungen zu entziehen – die Vertreter der Friedberger Gemeinde taten dies mit Ausnahme ihres Rabbiners etwa indem sie den auf sie ausgeübten Zwang zur Unterschrift betonten, was die Frankfurter Gemeinde vehement zurückwies –, wurden extern als Beweis dafür genommen, dass man versucht hatte, eine neue, zwangsweise eingeführte Organisationsstruktur zu be-

8 ISG Ffm, Ugb E 48 K, Bd. 2; Probation und Replikschrift des kaiserl. Fiskalischen Anwalts gegen die Judenschaft des Reichs (hier die Verteidigungsschrift der Ffter Juden) (ohne Datum).

9 Ebd. erneute Gegeneingabe vermutlich der Ffter Judenschaft (ohne Datum). Bezeichnenderweise findet sich im Pinkas Ffm, § 77 (vermutlich für 1606) eine Takkana, die das Nichtbeachten einer Vorladung an den Gerichts- und Versammlungsort der Gemeinde unter strenge Strafen stellt. Ebd., § 111 (1621) wurde dies abermals in der Verordnung für das dauerhafte Rabbinatsgericht bestätigt, wobei bei Verweigerung gegen eine Vorladung der Schammasch – der Gemeinde- bzw. Gerichtsdiener – demjenigen einen Weigerungsbrief zustellen sollte, so dieser dann nicht die definitive Zusage des Erscheinens für den kommenden Tag macht, solle er sofort ausgerufen werden; zugleich gab es eine Geldstrafe bzw. ein Pfand. Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 146 (AB 144); wer sich den Auflagen des Altonaer Beit Din widersetzte, sollte keinen Anspruch auf Gemeindedienste/-nutzen haben, also keinen Ehevertrag ausgefertigt bekommen, keine Ladung der Gäste durch den Gemeindediener, keine Ehrenfunktionen etc.

gründen. In einer zweiten Verteidigungsschrift betonte die Frankfurter Gemeindegleitung, derlei Äußerungen sollten die Wormser selbst verantworten, »sie seien *pares* wie sie wollen, so haben sie dennoch allegirter massen ihre Vorgeher, welche vor sich selbst und ihre eigene Personen gar nicht, sondern vor die gemein und dass ganze Corpus sind«, sollte heißen, dass die internen Machtverhältnisse eben auf eine gemeinsam vereinbarte Verwaltung bezogen und über diese legitimiert seien, aber anders als die *externe* ständische Ordnung eben keine *natürlichen* Hierarchien zur Grundlage hatten.<sup>10</sup>

Gegen den Vorwurf, dass die Juden sich eine reichsweite, eigenständige Organisation anmaßen, obwohl »die Juden kein zulässiges Collegium haben, sondern dasselbe verboten, unzulässig und verworfen« sei, es daher bereits eine Anmaßung darstelle, sich mit einer christlichen Zunft zu vergleichen, reagierte man von jüdischer Seite mit Hinweisen auf kaiserliche Bestätigungen, die sogar alle Juden des Reichs als eine gemeinsame korporative Einheit voraussetzten beziehungsweise ansprachen. Gerade im Fall der beabsichtigten innerjüdischen Steuererhebung zugunsten der verarmten Prager Gemeinde – dem Ausgangspunkt der Verhandlungen von 1603 – hatte sich nämlich sehr bald gezeigt, dass selbst Gemeinden und Regionen, deren Vertreter die Vereinbarungen zunächst unterzeichnet hatten, letzten Endes nicht zur Zahlung bereit waren. Im Gegenteil, die Mehrzahl der Gemeinden verweigerte dies sogar explizit. In einer Eingabe an den Kaiser hatte man daraufhin die Möglichkeit erbeten, die einmal beschlossene Abgabe mit Zwangsmitteln, auch unter Zuhilfenahme des Banns, eintreiben zu dürfen, was deshalb gewährt wurde, da die Verordnung auf Mehrheitsentscheid zustande gekommen sei. Diese kaiserliche Entscheidung belegt – wie eine Vielzahl anderer – nicht nur, dass den jüdischen Gemeinden aus Sicht des Reiches durchaus ein korporativer Charakter und damit gemeinsame gütliche Vereinbarungen zugebilligt wurden, was sich bekanntermaßen bereits in der Privilegierung niederschlug. Der spezifische Entscheid dokumentiert zudem, dass interne Steuerumlagen mit nachträglicher Billigung des Kaisers per Abstimmung sogar gegen Minderheitsvoten beschlossen und durchgesetzt werden konnten, ein Zugeständnis, das den korporativen Charakter überdeutlich vor Augen führte.

Es soll dabei nicht unerwähnt bleiben, dass sich dieser Punkt jüdischerseits bezeichnenderweise ganz anders darstellte: Im Rahmen der Vernehmungen pochte man immer wieder auf die generelle Unabhängigkeit jeder einzelnen Gemeinde gerade in finanziellen, noch mehr verständlicherweise im Bezug auf eine

10 ISG Ffm, Ugb E 48 K; erneute Gegeneingabe vermutlich der Ffter Judenschaft (ohne Datum); ebd. erste jüdische Verteidigungsschrift (ohne Datum), betont, dass die Angaben des Joseph von Mainz und der Friedberger Juden, dass die Einberufung und die Unterschrift mit Zwang und Bannandrohung geschehen seien, entspreche nicht den Tatsachen, beide Seiten hätten nach einiger Bedenkzeit sich willkürlich, aus eigenem Willen zum Unterzeichnen entschlossen.

strafrechtliche Haftung für die vermeintlich reichsweiten Ordnungen.<sup>11</sup> Dass die Anklage sich in ihrer Bewertung des Rechtsverständnisses auf jeden Fall sehr weit vorwagte, indem sie eine völlig unstrittige rechtliche Einschätzung letztlich überzog, belegt schon allein die Tatsache, dass die Klage selbst zunächst gegen die Judenschaft im Reich und dann erst gegen spezifische Gemeinden gerichtet war, also gleichermaßen von einer korporativen Verfasstheit auf unterschiedlichen Organisationsebenen ausging und sich damit selbst widersprach.

Wenn diese verzerrte Sicht der innerjüdischen Gerichtsbarkeit auf der einen Seite des möglichen Interpretationsspektrums der Verordnungen von 1603 lag, so ist das andere Extrem durch ein innerjüdisches Beharren auf einem völlig eigenständigen Rechtsraum gekennzeichnet, auf der für die historiographische Tradition vertrauten Annahme weitestgehender rechtlicher Autonomie. Dieser erwartbare Gegenpol des gedachten Spannungsbogens wurde allerdings von jüdischer Seite in derlei Verhandlungen – und nicht nur in dieser einen Auseinandersetzung – so nie vertreten.

Das Interesse dieser Studie an prozessualen Aspekten bindet diese im Gegensatz zur bisherigen Forschung, die sich vor allem normativer und zum Teil eher theoretischer religionsrechtlicher Quellen bediente, eng an archivalische Überlieferungen spezifischer Fälle an. Dies mag ein Grund sein, weshalb sich nur wenige Hinweise auf das im 19. und noch im 20. Jahrhundert in den innerjüdischen religiösen und politischen Debatten hervorgehobene Ideal eines völlig durch die Halacha und durch die auf diese rekurrierenden gemeindespezifisch, gemeinschaftlich vereinbarten Regelungen bestimmten Lebens finden. Das heißt keineswegs, dass dieses keinen Niederschlag fand; in Konfliktfällen mit beziehungsweise vor der Obrigkeit wäre es jedoch das ungeschickteste aller möglichen Argumente gewesen, das man eingedenk der eigenen Position in einer stets gespannten Atmosphäre vermuteter und tatsächlicher Rechtskonkurrenz hätte vorbringen können. Nichtsdestoweniger sind einige Äußerungen im Rahmen grundlegender Erwägungen, was einen unverzichtbaren Teil einer jüdischen autonomen Rechtssphäre darstelle, sogar aus solchen Zusammenhängen bekannt, wobei jedoch deutlich wird, dass dies, wie sich noch mehrfach zeigen wird, allenfalls ein abstraktes rabbinisches Ideal darstellte.<sup>12</sup> Dessen auffälliges,

11 Ebd., hierzu die Beilagen zur zweiten Eingabe der Ffter Judenschaft; dabei etwa: der kaiserl. Bescheid in der Klage der Rabbiner und Baumeister in Sachen Wolf von Koblenz contra Levi von Bonn u. a.; Beschwerde gegen die Stadt Frankfurt vor dem Kaiser von Isaac zu Prag gegen den Ffter Aaron zur Goldenen Rosen in einer Injurien- und Geldsache, deren Erledigung die Ffter Baumeister als nicht vor sie gehörig ablehnen, nach kaiserlicher Anweisung diesen Fall jedoch behandeln sollen; dabei kaiserl. Schreiben an die Stadt Frankfurt in selber Sache, die Ffter Judenschaft solle dem Prager was er zu Rechts wegen befugt zu Billigkeit unverzüglich verhelfen; Mitteilung des Frankfurter Rats auf den kaiserlichen Entscheid, die Armensteuerumlage von 1603 sei zu stützen, da dies ein Mehrheitsentscheid darstelle.

12 Vgl. Andreas Gotzmann, *HaTora amnam towa – ach hi netuna bijede Ganawim weBironim. Al haJeribut bein Maskilim lebein Rabanim beSof ha Mea haSchmone Esre*, in:

weitgehendes Fehlen in Prozessakten lässt sich damit nicht nur als eine Verteidigungshaltung erklären. Es gibt im Gegenteil eindeutige Hinweise, dass die externe Differenzierung der rechtlichen Zuständigkeiten die innerjüdische Wahrnehmung bereits im 17., zweifelsohne aber im 18. Jahrhundert weitgehend bestimmte.

Bezeichnend in dem hier analysierten Fall war, dass dieser eigentlich als *jüdisch* konstruierte Gegenpol einer konsequenten, sozusagen idealen Zuspitzung des Verständnisses einer eigenen Sphäre sich an dieser Stelle nur in der Fiktion der christlichen Anklage findet. Keiner der jüdischen Beklagten beanspruchte in irgendeiner Weise eine vollkommene Eigenständigkeit der Gemeinden in rechtlichen Dingen, geschweige denn selbstverständlich jene überzogene Charakterisierung einer jüdischen Obrigkeit, und dies sicherlich jenseits der Notwendigkeit, die eigene Person zu verteidigen.<sup>13</sup> Im Gegenteil: Die insgesamt gesehen recht geschlossene Verteidigungsstrategie auf jüdischer Seite ging nicht, wie zu erwarten wäre, primär nach Rechtskategorien vor, indem sie die bestrittenen Zuständigkeiten Stück für Stück preisgab beziehungsweise verteidigte. Häufig entschied man sich in den juristischen, natürlich von einem Notar verfassten Verteidigungsschriften für eine pragmatische Verteidigungslinie, etwa indem die Vernommenen der Anklage zustimmten, um ihr den Wind aus den Segeln zu nehmen: So zum Beispiel, dass die innerjüdischen Kompetenzen gerade darauf beruhten, dass es die von außen geforderte qualitative Differenz zwischen internen Verfahren und jenen vor der Obrigkeit gäbe, nämlich die zwischen einer Güteverhandlung und der Rechtsprechung im eigentlichen Sinn. Dieser argumentative Rückzug verträgt sich nicht mit der parallel dazu durchaus spürbaren, ja sogar vorherrschenden Selbstwahrnehmung, jenen Eigenbereich legitimerweise – und zwar auch aufgrund der eigenen kulturellen Tradition – beanspruchen zu dürfen und verteidigen zu müssen. Tatsächlich fungierte sowohl in den juristischen Schriftsätzen als auch in den individuellen Aussagen von jüdischer Seite das Ceremoniale erneut als jener recht klar definierte Bereich, der als gesichert jüdisch galt und dessen Inhalte gar nicht diskutiert werden mussten.<sup>14</sup> Dieser

Wassermann, Henry (ed.), *HaHistoria haGermanit-Jehudit schejaraschnu. Germanim zeirim Kotewim Historia Jehudit*, Jerusalem 2004, S. 11–35.

- 13 Wiewohl diese Position in der rabbinischen Konstruktion einer theologischen Welt-sicht, die – wie wir noch sehen werden – in gewisser Weise den jüdischen Zeitgenossen durchaus vertraut war, existierte. Dies muss hier nicht ausführlich dargestellt werden, da die ältere Literatur, hier insbesondere Schochat, dies mit umfänglichen Belegen aus dem rabbinischen Schrifttum der Zeit (aber leider ohne jede Referenz auf die Praxis, bei einem kaum spürbaren Hinterfragen der theologischen Perspektive) konstruiert; z. B. Schochat, *Aufklärung*, 2000, S. 130–135.
- 14 Auch hierauf wird im Weiteren noch einzugehen sein. Die Differenzierung zwischen Richten und Schlichten findet sich auch im österreichischen Triest; Lois Dubin, *The Port Jews of Habsburg Trieste. Absolutist Politics and Enlightenment Culture*, Stanford Ca 1999, S. 14–25, S. 50–53, S. 155–173; wobei sich auch hier im Absolutismus unter Maria Theresia (1771) vor der endgültigen Abschaffung eine klare Ausweitung und Festi-

war jedoch nie Ziel der Anklage gewesen, denn diese war am Nachweis einer unabhängigen, konkurrierenden Rechtsausübung interessiert und konzentrierte sich folglich nicht auf selbstverständlich Zugestandenes, sondern im Gegenteil auf klare Belege für das Überschreiten dieses Bereichs, etwa auf Eingriffe in die nur der Obrigkeit zustehenden Criminalia, wie den Versuch der Ausübung peinlicher Gerichtsbarkeit seitens der Frankfurter Gemeindeführung mit öffentlichen Leibstrafen in der Synagoge oder das Verhängen von Schandstrafen und Pfändungen.<sup>15</sup>

All dies darf aber nicht so missverstanden werden, als ob man auf jüdischer Seite einfach nur vor einem übermächtigen Gegner zurückgewichen wäre. Bezeichnend für das interne Selbstverständnis im Hinblick auf die gesellschaftliche Rechtsstellung und das eigene kulturelle Erbe ist, dass die Frankfurter Gemeinde in ihren Verteidigungsschriften durchgehend davon ausging, dass sie in ihrer tatsächlichen Rechtsübung durch ihre kaiserlichen Privilegien, die bis ins Mittelalter zurückreichten und die auch zitiert wurden, geschützt sei. Zugleich untermauerte man solche abstrakten Ansprüche – denn auch hier stellte sich das Problem, dass die älteren, zumal die kaiserlichen Privilegien allenfalls pauschale Aussagen machten – durch das Zitieren obrigkeitlicher Fallentscheide, durch die eine je spezifische Anerkennung jüdischer Zuständigkeit belegt wurde, aus der man sogar mehr als Präzedenzen herbeizitieren wollte, nämlich einen gesicherten, althergebrachten Rechtsanspruch.

Bezeichnend bleibt dennoch, dass diese Verteidigungsschriften den generellen Charakter ihres Handlungsrahmens übereinstimmend mit der Bewertung der Anklage keineswegs als eine *ordentliche*, auch nur im Entferntesten als obrigkeitlich misszuverstehende Funktion darstellten: Bei allem Gehorsam gegenüber der

gung der Rechtsautonomie im Sinne einer vorgelagerten, tatsächlich erstinstanzlichen niederen Rechtsprechung feststellen lässt.

- 15 Siehe die Fragenkataloge; hierbei handelte es sich nach Angabe der meisten Vernommenen um tatsächlich vorgenommene – und dies war für Zeitgenossen ebenso aufsehenerregend wie für den christlichen Kläger – pönalisierende Schläge, die als rabbinische Sühne für einen Fall der üblen Nachrede – Joseph von Heidesheim hatte fälschlich eine arme Magd, die Braut eines Dieners, der Schwangerschaft, also der Hurerei, beschuldigt und war zu 39 Streichen verurteilt worden, wie immer mit der Möglichkeit, dies über Zahlungen von 30 Rtlr. an die Armen abzugelten – gedacht war und von der man aufgrund der extremen Pönalisierung erwartet hatte, dass der Gestrafte dies durch Geldzahlungen ablösen würde, was er aber nicht tat. Bei der vermutlich vom Gemeindevorstand vorgenommenen Bestrafung handelt es sich – wie auch viele der Zeugen angaben – um eine rituelle Bestrafung, nicht um schmerzende Schläge, wie sie auch symbolisch vor dem Jom Kippur von frommen Männern vollzogen wurden, in Gedenken an jene Vergehen, für die eigentlich die seit Untergang des Sanhedrins nicht mehr vollzogenen Leibstrafen des Jüdischen Rechts verhängt werden müssten: Hier kommt es demnach zu einem zweifachen Missverstehen, zum einen auf jüdischer Seite aufgrund der Wahrnehmung, dass es sich hier um eine rituelle, symbolische Strafe für ein moralisches Fehlverhalten, üble Nachrede, handle; auf christlicher Seite, dass dies wirklich die Ausübung einer peinlichen Gerichtsbarkeit in Injurienfällen darstelle.

christlichen Obrigkeit sei immer klar gewesen, »dass sie in allem auch den internen politischen Händeln – jedoch davon in specie in ihrem Torach [= Tora, Pentateuch] und Mosaischen Gesetz nicht provitiret – vor der christlichen Obrigkeit stehen und keine eigene Obrigkeit haben«; dies gelte auch für Vertragssachen. Man müsse die 1603 niedergelegten Verordnungen schon sehr missinterpretieren, um ihnen eine Bedeutung in dem Sinne unterschieben zu können, als ob sich die jüdischen Gemeinden eine ordentliche Gerichtsbarkeit anmaßen würden. Ganz im Nachvollzug der allgemeingültigen rechtlichen Bewertung der Situation bestärkte man im Gegenteil sogar die Ansicht des fiskalischen Anwalts, »daß sie kein eigenes Land im Heiligen Römischen Reich, vielweniger Regalia, Superiorität, hohe Obrigkeit oder Gerichtszwang haben, auch daß sie [= die Juden] nur *ex kommissionatione* und.[ter] den Christen zu wohnen, auf sichere Maß geduldet, und [...] zu Gehorsam gegen Ihre Kaiserliche Majestät verpflichtet seyen«.<sup>16</sup>

16 ISG Ffm, Ugb Ugb E 48 K, Bd. 2; (zweite) Verteidigungsschrift der Ffter Judenschaft (ohne Datum).



## Richten oder Schlichten

Wenn es aber keine ›ordentliche Gewalt‹ und keine Rechtsprechung im eigentlichen Sinn gab, auf welcher Grundlage handelten die innerjüdischen Gremien dann? Nach Angabe der Verteidigungsschrift stellte der entsprechende Paragraph der Ordnung von 1603 – wie dies auch der juristischen Einschätzung seitens der Anklage entsprach – ein privates Übereinkommen zur Güteverhandlung dar, was Juden wie allen anderen Personen als eine persönliche Entscheidung zustünde:

»Einmal ist es gewiß, daß gemeine Jüdischheit weniger nicht, als ein jeder anderer in allen und jeden *praesentibus* und *futuris controversiis* compromittiren, und sich ihres ordentlichen Gerichtszwangs begeben können, daß auch durch solche Compromissa und Vereinbarungen, der Obrigkeit nicht allein nichts benommen werde, sondern auch einen jeden *judici uti viro bono* zustehe, sich, so viel als möglich zu beschleissen [vermutlich: befeißigen], damit die streitige Sachen durch dergleichen *arbitria* comoinirt werden mögen.«<sup>1</sup>

Auch hinsichtlich der zentralen Gerichtsorte, die in der Ordnung vereinbart worden waren, berief man sich auf den Tatbestand einer reinen Schiedsgerichtsbarkeit, die ihnen ebenso zustünde, wie dergleichen Güteakte unzweifelhaft »bei hohen und niedrigen Standspersonen vielfältig aufgerichtet« würden, ohne dass diese in den Verdacht einer Verschwörung gegen Kaiser und Reich gerieten: Es seien »keine Richter und Richterstuhl angesetzt, sondern allein *te compromittento* pracifiret und [...] nur in Schuld, aber gar nicht über wichtige Sachen, so Leib und Gut antreffen gütlich zu entscheiden zu lassen gemeint gewesen. Über solche Sachen und Händel dahin ihnen vermög der Rechten Mosaischen Gesetzes und uralter Gewohnheit [ihnen] zu compromittiren« erlaubt sei, wenn man »zu streiten nicht begehrt«, also keine Klage im eigentlichen Sinn einreichen wolle.<sup>2</sup> Man wüsste es gar nicht anders, es sei auch nur so »auf sie kommen, dann daß ihre Eltesten, Rabbinen und Vorgänger zusammen dem erlaubten austraglichen Weg ihre Irrungen auf die freiwillig zu compromittiren, ein Stück und necessarium consequens deren ihnen *ex commiseratione et pietate* erlaubten Synagog und Toleranz sei.«<sup>3</sup>

Wenn auch nicht in der extremen, sozusagen idealen Überspitzung jüdischer Rechtsautonomie, so stimmten beide Seiten doch zumindest in der generellen juristischen Bewertung überein, denn auch der fiskalische Anwalt betonte wiederholt, dass Juden keine rechtliche Gewalt hätten, sondern nur eine privatrechtliche »schlechte notionem in Ceremonial Sachen«, man könne sich also keine öffentliche Gerichtsbarkeit im eigentlichen Sinn anmaßen: Wenn aber die jüdische Seite »gleich sage, es stehe in eines jeden freien Willen seine strittige

1 Ebd.

2 Ebd.

3 Ebd.

Sachen entweder durch Klage vor der Obrigkeit anzubringen, oder in andere wegen mit seiner Partei sich zu vergleichen«, dann dürfe sie dies. Allerdings könne sie dann keine Strafen im Rahmen oder zur Absicherung des Schiedsspruchs verhängen, denn andernfalls – so die Argumentation der Anklage – bestünde kein nachvollziehbarer, qualitativer Unterschied zur eigentlichen landesherrlichen beziehungsweise kaiserlichen Jurisdiktionsmacht.<sup>4</sup> Die Diskrepanz der von den christlichen Juristen gezogenen Linie lag damit in der Bewertung der spezifischen Art, wie Juden die auch jeder anderen Gruppe prinzipiell zugestanden Schlichtungsverfahren gestalteten und sicherten, dann aber auch im Bezug auf die darunter subsumierten Rechtsfälle, also eines Endpunkts möglicher privater Vergleiche und damit der Definition jenes unabdingbaren Rechtsraums, der ausschließlich der Obrigkeit vorbehalten war.

Stellen wir diese Aspekte zunächst einmal zurück, so schlägt die innerjüdische Legitimation ihres Entscheidungsfreiraums den Spannungsbogen zwischen den beiden auch konstruierten Polen von Schlichten und Richten, wobei Letzteres von jüdischer Seite bezeichnenderweise in diesem besonderen Fall zumindest weder beansprucht noch verteidigt wurde. Auch wenn es in dieser spezifischen Auseinandersetzung nicht nachweisbar ist, da die Frankfurter Akten vor allem Arbeitskopien der Klage- und Verteidigungsschriften beinhalten, so wurde ein derartiges offizielles Schriftstück in der Regel durch den Auftraggeber, die jüdische Gemeindeleitung, zwar auch beeinflusst und nicht nur abgezeichnet. Den eigentlichen Text, insbesondere aber die juristische Argumentationsstrategie entwickelte dennoch natürlich ein christlicher Anwalt, der diese Linie gegenüber der Anklage vor dem Hintergrund eines gemeinsamen Rechtsverständnisses, vermutlich zudem pragmatischerweise, aber vielleicht auch aufgrund einer innergemeindlich vorherrschenden rechtlichen Einschätzung so zog, dass sie zunächst kompatibel mit dieser war, also die Angriffsfläche verminderte. Ein Vergleich mit den Vernehmungprotokollen, die eindeutig näher an den auch nach innen hin vertretenen jüdischen Positionen waren – selbst wenn diese offenkundig nicht in jeder Einzelheit Wortprotokolle darstellen –, dokumentiert daher auch durchgehend, dass sich dieses erstaunliche Zugeständnis, intern allenfalls gütliche Schlichtungsverhandlungen auszuüben, aus der eigenen Wahrnehmung einer vertrauten Praxis doch anders darstellte.

Und hier sind wir am Kern unserer parallel zur Anklage des fiskalischen Anwalts im Namen des Reichs formulierten Frage, welchen Rechtsbereich die innerjüdische Gerichtsbarkeit denn nun abdecke. Die grundlegende Strategie der jüdischen Verteidigungsschriften, die eigene Rechtsübung als ein *altes* und dadurch schon gesichertes, ja *geheiligt*es *Herkommen*, wenn nicht sogar als einen privilegierten Eigenraum darzustellen, zwang die Anklage jedoch dazu, noch während der laufenden Verhöre mit einem spezifischeren Fragenkatalog nachzugreifen und zum Nachweis des Vorwurfs angeblich so grundlegender Neuerungen auch nach dem bisherigen Usus zu fragen. Obwohl nicht mehr alle vorgela-

4 Ebd., Replik des Reichsfiskals auf die Eingabe der Ffter Judenschaft (ohne Datum).

denen Personen nach dem zweiten Fragenkatalog verhört wurden, zeigen die erneuten und erweiterten Aussagen, die abermals ihren Schwerpunkt in der Frankfurter Gemeinde und der engeren Region hatten, zunächst, dass sich zumindest prinzipiell keine Diskrepanzen zu den vorherigen Aussagen ergaben; allenfalls wäre erwartungsgemäß eine differenziertere Antwort zu konstatieren. Dies beweist zwar indirekt, dass es sich bei der Ordnung von 1603 – wie dies die jüdische Seite auch angab – zumindest um keine grundlegende Neugestaltung der innerjüdischen Zuständigkeiten handeln konnte. Diese Einsicht fruchtete auf Seiten der Anklage allerdings nicht.

Fasst man alle Aussagen aus den unterschiedlichen Phasen der Verhöre zusammen, so betonte die ganz überwiegende Mehrheit der Vernommenen pauschal, dass innerjüdische Rechtsstreitigkeiten in der Regel innerhalb der jüdischen Gemeinschaft verhandelt würden. Differenziert man nachträglich wie gewohnt und soweit die Aussageprotokolle dies zulassen nach groben Rechtsbereichen, so zeigt sich abermals, dass die so genannten Ceremonialsachen intern durchgängig selbstverständlich als allein der jüdischen Entscheidungssphäre zugehörig angesehen wurden. Dies wirkt in der historischen Perspektive nicht verwunderlich, da sowohl gemäß der zeitgenössischen staatskirchenrechtlichen Lehre als auch in unserer Wahrnehmung Entscheidungen über die religiösen Inhalte einer über Religion definierten Gemeinschaft natürlich dieser selbst zufallen. Schwierig wird dieser Begriff des Ceremonialen auch hier nur aufgrund seiner Bedeutungsunschärfe, und dies charakterisierte ihn auf unterschiedlichen Ebenen offenkundig bereits im frühen 17. Jahrhundert. Argumentierte man von der Seite des halachischen Ideals, welches das Jüdische Religionsrecht zum zentralen und alleinigen Maßstab allen Handelns erklärte, also gar keine Unterscheidungen zwischen eigentlich religiösen und säkularen Belangen zumindest im internen Bereich zuließ, bliebe die gesamte zeitgenössische Diskussion allerdings unverständlich. Dies war zu Beginn bezeichnenderweise keineswegs der Fall, denn es findet sich im gegenseitigen Verständnis von christlicher und jüdischer Seite hier sogar eine weitgehende Übereinstimmung.

Ein Blick zur Seite, etwa auf die bereits erwähnten zeitgenössischen innerjüdischen Verträge, die Gemeinden mit ihren Rabbinern schlossen, kennt diese bewusste Differenzierung zwischen den im engeren Sinne religiösen Ritualen und anderweitigen Angelegenheiten ebenfalls als grundlegende logische Struktur. Er dokumentiert damit ebenso die Ferne des hier zunächst als abstrakten Orientierungspunkt vorausgesetzten religionsrechtlichen Ideals nicht nur von der Rechtspraxis, sondern auch von der weit darüber hinausreichenden allgemeinen Bewertung. Auch wenn bisher nur wenige solche Dokumente gesammelt und erschlossen wurden, belegen schon einige ausgewählte aus der hier besprochenen Region wie auch die Akten in diesem Fall eindeutig, dass offenbar schon im 17. Jahrhundert intern durchgängig zwischen primär religiösen Aspekten und solchen unterschieden wurde, die zwar nicht vollständig vom religiösen Recht getrennt, in der Wahrnehmung eines Eigenbereichs aber eher sekundär und damit zunehmend verhandelbar waren. So entlohnte man Gemeinderabbiner be-

zeichnenderweise für Entscheidungen in Fällen des *Issur waHeter* – des rituell Erlaubten und Untersagten – nicht gesondert, da dies als selbstverständlicher und stetiger Anteil ihrer Amtsverpflichtungen angesehen wurde und dementsprechend mit der üblichen jährlichen Gehaltspauschale abgegolten war. Jenseits dessen standen als gesonderte, das heißt fallspezifisch zu entgeltende Tätigkeiten das Verfertigen von Rechtsdokumenten, allen voran Verlobungs- beziehungsweise Heiratsverträge, Scheidebriefe und Testamente. Das Erstellen anderer *Shtarot* – Rechtsdokumente wie zum Beispiel Kaufverträge oder Vermögensübertragungen – gehörte offenkundig zwar zu den Aufgaben eines Gemeinderabbiners, dies aber nicht prinzipiell. Es wurde als eine individuelle Nutzung seiner Person durch einzelne Gemeindeglieder und womöglich Auswärtige gesehen. Im Interesse dieser sowie der Zuverlässigkeit solcher Rechtsakte schuf man hierfür eine offizielle Möglichkeit für die letzten Endes jedoch private Inanspruchnahme eines Gemeindebeamten. Wollte man nur eine notariell beglaubigte Form wählen, um rechtlich auf der sicheren Seite zu sein, so boten zumindest die großen Gemeinden – wie das Beispiel Frankfurt am Main zeigt – über Gemeindeschreiber parallel dazu finanziell und vermutlich auch qualitativ auf niedrigerem Niveau einen vergleichbaren, separat zu honorierenden Service an.<sup>5</sup> Außerdem muss man davon ausgehen, dass die Vielzahl der privat tätigen Rabbiner gerade in einer so großen Gemeinde wie Frankfurt derartige Tätigkeiten auf Honorarbasis anboten, wie zum Beispiel eine ursprünglich private Sammlung derartiger Vertragsdokumente aus dem Besitz der Frankfurter Rabbinerfamilie Adler eindrücklich belegt.<sup>6</sup>

Inventuren bei Testamentseröffnungen, aber beispielsweise auch bei Steuerschätzungen stellten jedoch gleichermaßen von den jeweiligen Parteien separat zu bezahlende, nach einem Umlageschlüssel berechnete Tätigkeiten des Gemeinderabbiners dar. Neben dem in Frankfurt gezahlten Fixgehalt von jährlich recht gleichbleibend 100 Rtlr., das als *Sachar Betila*, als Zeitentgelt und Aufwandsentschädigung für den Verlust anderwärts benötigter Arbeitszeit, aber nicht als eine wirkliche Entlohnung seiner Leistungen im Sinne eines Gehalts bezeichnet wurde, waren dies vor allem derartige Fallpauschalen, da man nach rabbinischer Vorstellung mit der Lehre und dem Richten keinen Lebensunterhalt sichern sollte. Im Jahr 1771 wurden dem auch als Vertreter des Oberrabbiners tätigen, primär aber als Oberhaupt der Jeschiwa ernannten Nathan Maas

5 Ordnung für den Ffter Gemeindeschreiber, Pinkas Ffm, § 337 (1685); vgl. auch die Takkanot von 1672/4; ebd., § 320.

6 Jewish Theological Seminary of America, New York, Special Collections; Ms. 3586, Adler 2262; dabei handelt es sich um 32 Blatt eines Rechnungsbuches (Cheschbonot) des Rabbinate Frankfurt a. M., R. Marcus Adlers sowie der »Synagogen Gremien« (1784-88, 1806). Dieses ist nahezu leer, da es sich letztlich um Quittungsbelege handelt, die offenbar durch diesen Rabbiner im Namen der Rechnungsführer oder der Armenpfleger der Gemeinde ausgegeben wurden, wie der Vordruck auf jeder Seite belegt; auf Hebr.: *Kabalnu min H"Y ... baCheder haAlufe Gowi', jz"o; in baar ...; in Bletten...; ubaseh nitfroa ...; chuz welches quittieren bescheine F"Y jom ... TK«....*

allerdings 200 Rtlr. zugestanden, so dass es durchaus einen Teuerungsausgleich gab. In den Rabbinatsverträgen der Frankfurter Gemeinde mit ihren verschiedenen Oberrabbinern wurden jeweils prozentuale Abschläge vereinbart, die ähnlich wie in der Steuerschätzung nicht flotierend, sondern in groben Abstufungen Pauschsummen im Bezug etwa auf das eingebrachte Hochzeitsgut bei Verlobungs- und Eheverträgen festlegten.<sup>7</sup> Von der Einrichtung eines festen Rabbinatsgerichts mit einem ständigen Dajanim-Kollegium an wurde dies natürlich entsprechend auf dieses Gremium übertragen, was ab 1621 durch entsprechende Gerichtskostenlisten geschah.<sup>8</sup> Hier lässt sich bereits eine Schwellensetzung in

7 Siehe zum Beispiel Pinkas Ffm, § 106 (1618), Rabbinatsvertrag für R. Schmel b. Josef von Hildesheim; ebenso für den Schwur der Witwe auf ihre Ketuba, daneben gab es aber auch Fixbeträge etwa für eine Hatarah, eine Erlaubnis, die nach »außen«, für die Juden im bzw. auf dem »Land« erteilt wurde, von 2 fl., ebenso für Eidabnahmen. Ebd., § 473 (1771), Rabbinatsvertrag für R. Nathan Maas; ebenso setzte man die Begrenzung hinsichtlich der Annahme von Klagen auf 50 Rtlr. hoch. StA Mainz, Judenschaft 21/701, Allgem. (1610-1775), fol. 69-87; Ordnung der Landjudenschaft des Mainzischen Obererzstifts (Aschaffenburg, 20.5.1770); § 28; spricht ebenfalls davon, dass Testamentsregelungen sowie Witweneide und Waisenregelungen auf dem Land mit »Unterschleif vorgegangen und gegen Jüdischen Rechten Sachen unternommen worden, dass Ursach dessen die gnädige Herrschafft zu behelligen erfordert worden«, da »Ungelehrte und Unwissende sich erkienet, das nach Jüdischen Rechten erforderlicher Eyd denen Wittibe abgenommen, auch in Verlassenschafts-Sachen zu urtheilen, welches Recht dem Ober-Land-Rabiner zukommet«, so auch gehandhabt werden sollte. Ebd., §§ 29-33; gleichermaßen für Eheschließungen und Scheidungen, Ketubotschreiben und Gittin sowie das Schreiben und Korrigieren von Torarollen durch welche, »die nicht das geringste von einer solche hochnötige Wissenschaft informiert seynd«.

8 Pinkas Ffm, § III (1621); Verordnung zur Einrichtung des ständigen Rabbinatsgerichts mit Wahl- und Gebührenordnung; so wurde von Gemeindegliedern von jedem Gulden (vermutlich der Verhandlungsmasse) bis 50 fl. jede Partei 4 Groschen geben, dies zunächst in 50er Schritten aufsteigend etc., wobei Vertretern eines Dajans jeweils die halbe Summe ausgezahlt wurde. Wobei es auch hier erwartungsgemäß zu einer allmählichen Ausdifferenzierung kam, so etwa im Hinblick auf die Kosten für Gerichtstermine bei Immobilienklagen, ebd., § 198 (vermutlich 1660er Jahre). 1658, ebd., § 273, musste man jedoch bereits auf Fixgehälter umsteigen, um die Dajanim ausreichend zu alimentieren; das Gerichtsgeld ging danach vermutlich – dies lässt sich nicht ganz klären – an die Gemeindekasse und nur noch teilweise an die Dajanim, in der Regel waren es je einem Gulden Verhandlungsmasse ein Kreuzer. Im Jahr 1663, ebd., § 202, erließ man dann eine neue, eingehendere Gebührenregelung, die auch Folgekosten einzudämmen versuchte, so gerade bei Ortsterminen bezüglich Immobilienklagen; bei Zeugenverhören je Zeuge bspw. 1 fl., wobei davon ein halber Gulden an den Oberrabbiner abgeführt werden musste, was darauf hinweist, dass man diesen zum einen aufgrund seiner Befreiung von der Rechtsprechung zusätzlich alimentieren musste, zum anderen in den Verteidigungen wohl auch ein besonderes Privileg des Oberrabbiners sah. Bezeichnend scheint mir, dass man nun erst mal spezifisch für Handelsschaften (Sechirut) als Grundentgelt einen Weißpfennig festlegte, also eine recht geringe Summe, die vom Gericht auch nur aufgrund besonderer Mühewaltung aufgestockt werden durfte; zudem mussten Gerichtsgebühren von den Richtern den Gabbaim angezeigt werden, was eine weitere

der Bewertung der Tätigkeiten jener von den Gemeinden angestellten Rabbiner spüren. Denn zum einen weist die separate Fallentschädigung darauf hin, dass diese Dinge nicht eigentliche Amtspflichten, sondern besondere Pflichten darstellten, für die der Rabbiner sozusagen frei-, aber nicht generell bereitgestellt wurde, zum anderen war er in vielen Gemeinden für spezifische Angelegenheiten der einzige dafür intern autorisierte Rabbiner, da man einen Überblick über diese zentralen Verträge, die in Frankfurt unter Umständen einen direkten Einfluss auf eine Ansässigmachung haben konnten, behalten wollte. Jenseits dessen findet sich eine Aufwandspauschale für Rechtsentscheide in Vermögensklagen, die bezeichnenderweise gleichermaßen an der Peripherie eines möglichen Tätigkeitsbereichs des Gemeinderabbinats verortet wurden.<sup>9</sup>

Dass die interne Bewertung des externen Begriffs *Ceremonialsachen* mit dem hebräischen Ausdruck des *Verbotenen und Erlaubten* sicher nicht deckungsgleich war, lässt sich schon daran erkennen, dass die wichtigen Aspekte des Familien- und Erbrechts wie Verlobungen, Eheverträge, Scheidungen und Hinterlassenschaften hier intern nicht eingerechnet wurden, wiewohl sie aus christlicher Sicht dem religiösen Eigenbereich angehörten. Diese Wahrnehmung änderte sich wie gesagt aufgrund des wachsenden finanziellen Interesses der Obrigkeit und damit auch der Kontrollabsicht gegen Mitte des 18. Jahrhunderts auf deren Seite zunehmend. Von da an häuften sich – jedoch in den meisten Territorien mit Bezug auf die Mehrzahl solcher Fälle wohl ohne durchschlagenden Erfolg – die Versuche, der innerjüdischen Entscheidung auch derlei eigentlich als religiös bewertete Rechtsgeschäfte zu entziehen.<sup>10</sup>

Ein weiterer Hinweis auf innerjüdische Unterscheidungen zwischen eigentlich religiösen Belangen und solchen, die in einiger Distanz zu diesem Kern gesehen wurden, ohne dass sie damit wirklich als von der religiösen Rechtstradition abgetrennt wahrgenommen worden wären, lässt sich auch in der archivalischen Überlieferung innerjüdischer Rechtsfälle erkennen, gerade in ihrer Differenz zu der davon natürlich schon in ihrer Intention klar unterschiedenen Textsorte der Responsenliteratur, rabbinischer Gutachtensammlungen. So finden sich nach meiner Erfahrung in obrigkeitlichen Archiven für diese Zeit allenfalls ausnahmsweise Entscheidungen zur Kaschrut – zu den Speisegesetzen –, über die Reinheitsvorschriften oder über andere rituelle sowie kultische Übungen, beispiels-

Kontrolle der Prozesskosten darstellt; Letzteres abermals ebd., § 364 (170?), wobei es hier zu einer Deckelung der Kosten bei 15 Rtlr. kommt, außer in Ausnahmefällen bei Zustimmung der Gemeindeleitung. Andere Kostenpauschalen galten auch für den Gemeindeschreiber, z. B. die Takkanot von 1685, ebd., § 337, Pkt. 34; vgl. auch die Takkanot von 1672/4; ebd., § 320.

9 Allgemein einführend: Assaf, Bate Din, 1923.

10 Siehe schon Gotzmann, Jüdisches Recht, 1997, S. 47-55. Vgl. dazu etwa die Situation im italienischen Raum des 16. und 18. Jahrhunderts, Kenneth Stow/Sandra Debenedetti Stow, *Donne ebreë a Roma nell'età del ghetto. Affetto, dipendenza, autonomia*, in: *Rassegna Mensile di Israel*, Roma, Unione delle Comunità Israelitiche Italiane 52 (1986), S. 63-116.

weise wenn eine – nicht notwendigerweise *ganz* interne – Gutachtenanfrage an ein Rabbinat zufällig auf dem Behördenweg versandt wurde. Die wenigen existierenden innerjüdischen Protokolle rabbinischer Gerichte weisen auf den ersten, bislang noch kursorischen Einblick erwartungsgemäß kaum Unterschiede in dieser Hinsicht auf, da auch hier nur Rechtsfälle im engeren Sinne, etwa zwischen Klageparteien, verzeichnet wurden, rituelle Entscheidungen in der Regel aber nicht.<sup>11</sup>

Der Handlungsspielraum jüdischer Autonomie erweist sich damit nicht als festgefügt, sondern als ein Interpretationsraum. Dieser umfasste natürlich religiöse Aspekte, die zugleich Schulsachen sein konnten wie im Ehe- und Erbrecht, aber weit schwieriger auch Strafen für moralisches Fehlverhalten. All dies war Teil der internen Aufsicht, wobei sich zumindest von jüdischer Seite eben keine letztgültige Grenze ziehen ließ, was noch unter religiöse Vergehen fiel und was nicht. So konnte ein Fehlverhalten in der Synagoge durchaus unterschiedliche Aspekte der religiösen Sphäre und zugleich des Strafrechts umfassen, wie man sich dies am Beispiel einer beleidigenden Reaktion auf den Entzug von Ehrenrechten, etwa des Aufrufs zur Tora, vergegenwärtigen kann.<sup>12</sup> Am problematischsten aus der Sicht einer klaren Trennung zwischen externen und internen Zuständigkeiten wurden religiöse Entscheidungen, wenn sie mit Strafen gekoppelt waren, zumal da es sich häufig um Geldstrafen, dann um den schrittweisen Ausschluss aus der Gemeinschaft oder gar um symbolische körperliche Bestrafungen, Schandstrafen und Bußrituale handelte. Da die Gemeinde ihre kostspieligen Institutionen und insbesondere die ausgedehnte Armenfürsorge nur auf diese Weise aufrechterhalten konnte – die an die Gemeinde zu entrichtenden Steuern übertrafen die bereits hohen Abgaben an die Herrschaft in der Regel mehr als deutlich –, waren Geldstrafen die Regel und üblicherweise das erste Mittel der Wahl. Körperliche Strafen durch ritualisierte Schläge stellten, wie die recht vergebliche Suche des Reichsfiskals nach solchen Fällen belegt, sicherlich eine extreme Ausnahme dar. Andere Schandstrafen wie das *Kappetragen* in Frankfurt, das Verbot von Teilen der so genannten *Schultracht*, das Einschreiben auf Tafeln in der Synagoge oder der Gemeindestube und der schrittweise Entzug von Ehrenrechten waren dagegen üblich und wurden oft genutzt.<sup>13</sup> Dabei schie-

11 Hier wird erst die künftige Forschung mehr Klarheit geben; siehe weiter im Text zu den Daten der Piske Beit Din Ffm im Abgleich mit den Bürgermeisteraudienzen und Schöffensratsprotokollen.

12 In Hamburg-Altona wurden Schlägereien in der Synagoge mehrfach mit der Ausweisung aus der Gemeinde belegt; z. B. Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 255 (HB 22); für ungebührliches Verhalten und Reden während der Toralesung wurden in Wandsbek Wachsstrafen verhängt, ebd., S. 269 (WA 1). Dazu weiter im Text.

13 Er verweist aus gutem Grund immer nur auf den einen Fall der Prügelstrafe; dazu siehe oben. Ein Streitpunkt hätten eigentlich Sühnarten für moralische Vergehen, die der aschkenasischen mittelalterlichen Tradition entstammten, wie im Schnee oder kalten Wasser oder im Ameisenhaufen sitzen, darstellen können; diese werden vereinzelt als moralische Sühnestrafen zitiert, einen Beleg für die tatsächliche Verhängung habe ich



nen deren unklare, allmähliche Übergänge die Zeitgenossen nicht grundsätzlich zu irritieren, denn die unterschiedlichen Bewertungen machten sich dem Verfahren entsprechend vor allem an der Justiziabilität der Betreffende und an der gerichtlichen Übung fest, also etwa an den verhängten Strafen und dem Gerichtszwang. Und hier kam es dann durchaus zu entscheidenden Bewertungsunterschieden.

Doch nun zu jenen Rechtsbereichen, die zumindest von außen nicht als religiöse wahrgenommen wurden und die daher nicht unbesehen als Teil des im Rahmen des Judenschutzes verbrieften religiösen Freiraums gesehen werden konnten. An diesem Punkt verblüfft die ungewohnt eindeutige Haltung in den Aussagen jüdischer Zeitgenossen geradezu, dass in innerjüdischen Klagen generell interne Gremien angerufen werden müssten. Nahezu alle Vernehmungen bestätigten letztlich die Bewertung der Anklage – wenn auch mit der Rechtfertigung, dass dies alter Usus sei –, nämlich dass die jüdischen Gemeinden einen weitgehend geschlossenen Rechtsraum bildeten. Bezeichnend ist dabei, dass die vernommenen Einzelpersonen ganz im Gegensatz zu den Verteidigungsschriften keineswegs auch nur argumentativ auf die weniger angreifbare Position des Güterverfahrens zurückwichen, um in diesem Rahmen dann eigene Zuständigkeiten behaupten zu können. Hier findet sich sogar entgegen der funktionalen Logik der Aussagen die Überzeugung, dass innerjüdische Angelegenheiten vor internen Gremien abzuhandeln seien.

Zugleich belegen die Aussagen, wie dies auch innerjüdische Verordnungen und sogar die Privilegien tun, dass die jüdische Rechtsprechung intern abermals untergliedert war. Schon der Eintrag in das Protokollbuch der Gemeinde aus dem Jahr 1583, der zur Stärkung eigener Zuständigkeit vor allem Eingriffe auswärtiger Gerichte in die Gemeinde abwehren wollte, hatte zudem vermerkt, dass Gemeindeglieder ihre Klagen gegen andere Mitglieder ebenso wie gegen fremde Juden nicht nach außen tragen, sondern sie vor die hiesigen *Bene Jeschiwa* [= das rabbinische Forum] oder vor die Gemeinde [= die Vorsteher] bringen sollten.<sup>14</sup> Ganz im Gegensatz zu der starken Konzentration der Anklage auf das Rabbinat als den eigentlichen Träger des Jüdischen Rechts und entsprechender Autonomiebestrebungen war die interne Differenzierung deutlich an jener jüdischen Rechtsvorstellung orientiert, die das Beilegen von Differenzen dem eigentlichen Rechtsentscheid, der den zugrunde liegenden persönlichen Konflikt eigentlich nicht aus der Welt schaffte, vorzog. Hier traf sich die interne Wahrnehmung zumindest punktuell mit der externen, die korporative Kompromissverfahren zur Regelung niedrigschwelliger gesellschaftlicher Konflikte ebenfalls der landesherrlichen Rechtsprechung vorlagerte. Bezeichnend für die Hal-

nicht gefunden, zumal dies offenbar zumindest von christlicher Seite als eine persönliche Bußleistung angesehen wurde und nicht als eine gerichtliche Strafe. Hierzu ebenso weiter im Folgenden.

14 Zimmer, *Jewish Synods*, 1978, S. 146; zur Interpretation des Begriffs *Bene Jeschiwa* siehe weiter: Pinkas Ffm., § 46.

tung ist, dass das Frankfurter Rabbinat in den 70er und 80er Jahren des 18. Jahrhunderts in ihrer Dokumentation der Entscheidungen des Rabbinatsgerichts neben dem hebräischen Ausdruck für den Vergleich, *Peschara*, in hebräischen Buchstaben häufig den deutschen Ausdruck *betokef Kompromis* – durch einen gültigen Kompromiss – benutzte, wobei es sich hier sicherlich nicht um einen Vorbehalt gegenüber den externen Vorgaben, in zivilrechtlichen Dingen nur derlei tun zu dürfen, handelte.<sup>15</sup>

Ganz in diesem Sinne lautete die Aussage Josephs zum Kalten Bad aus Mainz im zweiten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts auch, dass »ein Jud den andern vor den Rabbinern oder Vertragsmännern, die sie zu beid.[er]seits ernehnen mögen fürnehmen sollen«. <sup>16</sup> Das übliche Verfahren in Fällen, die nicht ohnedies vor den Rabbiner gehörten, da sie nicht ritueller, also eigentlich religiöser Natur waren, konnte zu Beginn des Jahrhunderts demnach auch heißen, sich entweder privat Schlichter zu suchen oder die Gemeindeleitung anzurufen. Letzteres war in spezifischen Fällen, etwa wenn es sich um Beleidigungen und kleinere Schlägereien handelte, in Frankfurt auch in Münzsachen oder in Fragen des öffentlichen Auftretens – etwa bei Überschreitung der Luxusverordnungen – oder in Dingen, die das Steuerwesen betrafen, ohnedies der Fall wie sowohl die Frankfurter städtischen Privilegien für die Gemeinde als auch die seit dem ersten Drittel des 17. Jahrhunderts unternommenen internen Organisationsversuche insbesondere des Rechtswesens zeigen. In anderen Gemeinden, etwa in Baden, wurde dies ebenso festgeschrieben, so dass als eigentlich zuständiges Gremium in derlei Dingen primär die Mitglieder des Vorstands, in der Regel nur die jeweiligen Monatsvorsteher angedacht waren. Auch wenn diese letztlich keine Autorisation gemäß der Halacha Recht zu sprechen besaßen, also einen *Psak Din*, ein Urteil, zu fällen, und es sich damit auch aus religionsrechtlicher Perspektive um Güterverfahren handelte, war deren Charakter durchaus ein anderer. Unter Berücksichtigung der allgemeinen Grundsätze der Halacha entschied man dem örtlichen Brauch und den Verordnungen der Gemeinde entsprechend, was diese

15 ISG Ffm, II/226, 1981; Piske de Beit Din Tora deK(ehila)«K(eduscha) Frankfurt deMaina; darauf weist etwa der Fall, ein Immobilienentscheid zum Haus zum Roten Hut, hin, und Immobilienangelegenheiten wurden auch aufgrund externer Vorgaben stets intern verhandelt; ebd.; unklares Bl. (leider wurde der Band aufgetrennt und dann in Blattlagen unterteilt, was die Zählung nicht einfach macht); vgl. ebd. Bl. 53; Klage Mosche Eich in Vertretung des Beer (?) und der Bela F. d. Kusel Offenbach, ist z. B. von *Pescher* – ‚Vergleich‘ die Rede; ebd., Bl. 126 (unten), aber in einer Verhandlung über Synagogenplätze in der oberen Frauenschule von *betofek Kompromis*; ebenso. bei Bl. (44?) Juspa Wetterhahn, die unverheirateten Wolf S. d. David Traub und Jakob S. d. Jehuda Selke aus Baiersdorf und Frau, zur Eheschließung des Elch. Gans (Ffm) und der F. d. Berman Cohen Katz von Friedberg bezeichnenderweise ein *Pescher Darwar schemischpat leSechiut bn"l* [...] *betokef Kompromis*, hier wurden sozusagen alle möglichen Bezeichnungen in einem Zug zusammengefasst. Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 116-117.

16 ISG Ffm, Ugb E 48 K, Bd. 2.

Entscheidungen aus religionsrechtlicher Sicht dem eigentlichen Recht sozusagen wieder angliederte.

Letztere stellten als *Takkanot* in gleicher Weise nur mehr rechtliche Vereinbarungen dar, gehörten aber eigentlich nicht in den Korpus des interpretativ erschlossenen Rechts, sondern wurden diesem nur als vermeintlich zeitbedingte, gütliche Vereinbarungen hinzugefügt, wobei sie als etablierter *Brauch der Vorväter* letztlich Gesetzescharakter erwarben.<sup>17</sup> Dies zeigt, in welchem Maß hier eine juristische Fiktion vorherrschte, gegenüber der die Güteverhandlung faktisch dennoch alle Aspekte eines eigentlichen Rechtsentscheids aufweist. Dies lässt sich auch intern an der Verbindlichkeit solcher Entscheidungen und an den zu ihrer Aufrechterhaltung genutzten Zwangsmitteln ablesen, die zwar immer noch auf ein freiwilliges Anerkennen des Schiedsspruchs zurückgeführt werden konnten, in ihrer Konsequenz, jedoch nicht im *Procedere*, aber kaum eine Differenz zu einem *eigentlichen* Gerichtsverfahren erkennen lassen. Schon allein die in Frankfurt zumindest zeitweise übliche Aufgabenteilung bei solchen Verfahren, Nicht-Religiöses primär vor die Vorsteher zu bringen, die bei religiösen Anteilen solcher Klagen ihrerseits den Rabbiner hinzuziehen konnten, belegt, dass dieses formal letztlich vorgerichtliche Verfahren doch in starkem Maß, wenn nicht weitgehend einen vollgültigen rechtlichen Charakter besaß.<sup>18</sup> Damit stand die interne faktische, aber nicht rabbinisch rechtliche Wahrnehmung in krassem Gegensatz zu der externen juristischen Bewertung des Verhältnisses von gütlich-schiedlichen Verfahren und Gerichtsbarkeit.

Zugleich scheint aufgrund der grundlegenden Wahrnehmung, dass es sich bei alledem um gemeindespezifische, gemeinsam vereinbarte und auch in diesem Sinne gütliche Rechtswege handele, die Hierarchisierung des Rechtswesens nicht übermäßig stabil gewesen sein, eine Einschätzung, die durch einen Blick auf die internen Regelungen letztlich bestätigt wird. In einer so großen Gemeinde wie Frankfurt mag es auch der Fall gewesen sein, dass Juden sich in Schuldklagen

17 Wobei *Takkanot*, Gemeindeordnungen, natürlich realiter ›wirklich‹ gültiges Recht darstellten und sogar rechtssystematisch eine solche Wertigkeit erhielten. Ebenso wie die Frage der Laiengerichtsbarkeit ist das Verhältnis ›eigentlichen Rechts‹ zu diesen sozusagen vorgelagerten Rechtsformen äußerst problematisch, schon für zeitgenössische Halachisten, für die die Existenz dieser vielschichtigen und komplexen Normsetzungen zugleich auch einen weiteren Autoritäts- sowie einen realen Bedeutungs- und sicherlich auch einen Einkommensverlust beinhaltete. Auf diesen grundlegend problematischen Aspekt wies bereits Jacob Katz hin; ders., *Tradition und Krise*, 2002, S. 85-86, S. 103; daher auch die rabbinische Kritik der Laiengerichtsbarkeit. *Germania Judaica* III, 3. Teilbd., S. 2102-2104; etwa mit dem Verweis auf R. Mosche Minz, der der Wormser Gemeindeleitung generell untersagte, ohne Hinzuziehen des Rabbiners als Laien bindende Verordnungen für die Gemeinde zu erlassen.

18 Auch hier wird eine durch eine grundlegende Differenz gekennzeichnete Wahrnehmung unterschiedlicher Rechtssphären erkennbar, wobei von diesem Gremium nicht unbedingt immer an das Rabbinatsgericht als eigentliches Gericht appelliert werden konnte.

sogar privaten Schlichtern – darunter sicherlich wiederum Rabbiner – anvertrauten; dies würde aber selbst bei bester Quellenlage kaum einen Niederschlag gefunden haben. Zugleich gab es aus dem Wunsch heraus, Arbeitsbelastungen neu zu verteilen und klarere Zuständigkeiten zu schaffen, insbesondere seit den 1620er Jahren durchaus Hierarchisierungs- und Reorganisationsversuche: Einen solchen stellt die Gründung eines ständigen Rabbinatsgerichts für Frankfurt durch die Gemeinde dar, das allerdings nur einer Aussage nach den Vorstand in seiner gerichtlichen Tätigkeit entlasten sollte. Zugleich wurde für die Messezeit ein weiteres Rabbinatsgericht eingerichtet, das die Vielzahl der noch während der Messe zu entscheidenden Fälle insbesondere wohl mit auswärtigen jüdischen Handelspartnern übernehmen und dadurch das auch für die jüdische Gemeinde immer wichtiger werdende Messegeschäft fördern sollte.<sup>19</sup>

Selbst wenn man davon ausgeht, dass es den klagenden Parteien zunächst wohl in stärkerem Maß, selbst nach den gegen Mitte des 17. Jahrhunderts stattgehabten Neuregelungen der Zuständigkeiten, zumindest noch teilweise überlassen blieb, ob sie sich mit ihren Anliegen an die Vorsteher oder an das Rabbinat wenden wollten, so zeigen die vielen Streitigkeiten und die Fülle der vor den Vorstehern verhandelten Fälle nicht nur, dass diese – wie sie im Rahmen der bis 1608 geführten Verhöre selbst angaben – tatsächlich die Mehrzahl der alltäglichen Klagen abarbeiteten. Auch hier stand bei dem großen Vernetzungsgrad gerade der alteingesessenen Familien in den Gemeinden allerdings die Frage der Unparteilichkeit im Raum, ein Problem, das erwartungsgemäß zu erheblichen und langwierigen Auseinandersetzungen führen sollte, so dass sich auch für den Beginn des 17. Jahrhunderts erneut nicht der Eindruck einstellt, als wäre das Rabbinatsgericht intern wirklich das primäre Rechtsforum gewesen, dies etwa im Vergleich zu der allerdings erst sehr viel später privilegierten, extern geschützten und mit Bezug auf die christlichen Gerichte, aber auch auf die eigene Gemeinde ausschließlichen Zuständigkeit des Rabbinatsgerichts im dänischen Altona.

19 Zu den Frankfurter Rabbinatsgerichten siehe im Weiteren.

## Differenzen und Diskrepanzen

Wenden wir uns wieder der Frage des Umfangs der jüdischen Rechtsautonomie zu. Die Aussagen zeigen ebenso wie die Verteidigungsschriften auch einen Bereich, der in keinem Fall dem eigenen Freiraum zugerechnet wurde, nämlich die so genannten *Malefiz-Sachen* und *Criminalia*, also die peinliche Gerichtsbarkeit. Dies verwundert kaum, da dies auch im Hinblick auf die anderen gesellschaftlichen Gruppen der Fall war. Folglich wurden diese Anteile in den Privilegien schon sehr früh als Juden nicht zustehend genannt. So bereits in den städtischen Frankfurter Privilegien des 16. Jahrhunderts, die in der Fassung von 1560, in den Hinzufügungen am Ende des Textes klar festlegte, dass

»Frevl und andere wichtige Sachen, so auf die Recheney gehören, hierinnen [also in den autonomen Befugnissen] nicht gemeynet noch verstanden, sondern gänzlich ausgeschieden seyn und dahin gewiesen werden.«<sup>1</sup>

Doch wie auch beim Bereich der Schuldsachen gab es hinsichtlich der Behandlung von tätlichen Auseinandersetzungen und von Beleidigungsfällen, gemäß der zeitgenössischen Bezeichnung bei *Frevelsachen*, einen erheblichen Spielraum, da schon Privilegien, die derlei Streitigkeiten auch nur ansatzweise differenzieren, solche den jüdischen Gemeinden häufig zur internen Regelung überließen.

Dies gilt ebenso für die Frankfurter Judenstätigkeit, wobei dieses Dokument recht typisch jene unklare Bezeichnung für die Grenze zwischen innerjüdischer und obrigkeitlicher Zuständigkeit aufweist, nämlich die Begriffe der *wenig erheblichen* oder *geringen* Sachen.<sup>2</sup> Die Schwierigkeit der Interpretation lässt sich leicht erkennen, wenn man die entscheidenden Textstellen der Frankfurter städtischen Privilegien für die Judenschaft nebeneinanderstellt. Der entscheidende fünfte Paragraph war zur Zeit des Reichsverfahrens in dieser Form bereits in Kraft, war aber schon 1560 und 1588 sowie 1606 erneut – also vor beziehungsweise noch zur Zeit der Untersuchung – und ebenso nach dem Wiedereinzug in die Judengasse im Jahr 1621-22 in den hier interessierenden Punkten durch Marginalien erläutert und durch einzelne Zusätze beziehungsweise Einzelentscheide städtischer Gremien ergänzt worden. In der Fassung dieser so genannten *Frankfurter Judenstätigkeit* von 1593 war schon festgelegt worden:

- 1 Schudt, Merckwürdigkeiten, Bd. 2, 1714, S. 144; Ffter Judenstätigkeit von 1560 und 1588.
- 2 Aus dem Jahr 1704. ISG Ffm, Ugb D 7, Bd. 1; Sammlung zur Stätigkeit. ISG Ffm, Juden Ugb D 7 H; mit Verweis auf das Ffter Schöffendekret v. 27.11.1665, was der Bann beinhalte, untersagt ein Senatsdekret vom 21.7.1704 den Baumeistern, in einem spezifischen Fall den Bann anzuwenden. Die Frankfurter Gemeinde klagt nach ihrer Gegen Darstellung vom 1.8.1704 daraufhin beim Kaiser. Siehe die dabei vorgelegten Dokumente. Ebd., Juden Ugb D 32, Nr. 94; Verteidigung des Banns durch die Monatsbaumeister gegen den Rat Fft (19.1.1776), und Senatsdekret vom 9.2.1776, schränkt den Gebrauch rigoros ein.

»die Jüdische Vier-Zehener [= das Vorstehergremium] sindt befugt geringe Sachen undt Handel, so die Juden gegen einander zu sprechen, mit Zuziehung der Rabbiner oder wen sonst die Partheyen leiden mögen, zu vergleichen undt zu vertragen, undt sindt die Partheyen einem solchen veranlassten gütlichen Sprüch zu geloben gehalten.«<sup>3</sup>

Hier findet sich wie schon in den älteren Fassungen ein Widerschein der innerjüdischen Bevorzugung von Schlichtungsgremien mit allen möglichen Adressaten; dies ist aber keine Gerichtsbarkeit im eigentlichen Sinne. Ein weiterer Paragraph, jener § 98, der auf ein Dekret des städtischen Rechneiamts – der zentralen Stelle, die damals mit jüdischen Steuern und Abgaben befasst war – vom 20.5.1560 zurückging und bereits Eingang in die Stättigkeit von 1560 gefunden hatte, differenzierte dies abermals:

»Juden mögen unter sich selbst geringe Sachen vergleichen: [...] derowegen geordnet dass sich hinfüro an den Juden Baumeister [= Gemeindevorsteher] oder derselben Rabini solcher Sachen und Hendlen so sie gegen einander zu sprechen, under sich selbst in Beysein unparteyischer Personen, und weme sie sonsten bey sich leyden möchten, vergleichen, vertragen, und deren gütlichen Spruch darüber gewarten sollen, doch sollen die Frevl und andere wichtige Sachen, so vor den Rath gehören, hierinnen nicht gemeint noch verstanden, sondern genzlich ausgeschieden sein, und dahin gewiesen werden.«<sup>4</sup>

Die Obrigkeit scheint mit der gegen Ende des 16. Jahrhunderts deutlicher vorgenommenen Differenzierung zwischen geringen und wichtigen Sachen hier einen aus ihrer Sicht klaren Schnitt zu vollziehen, wie dies in gleicher Weise zum Beispiel in den badischen Privilegien, aber auch in vielen anderen obrigkeitlichen Rechtstexten der Fall war. Dass diese Grenzlinie aber so klar nicht war, zeigt sich sowohl in Baden als auch in Frankfurt. Zugleich war dieses Zugeständnis eines eigenen Entscheidungsbereichs letztlich weit gefasst, es umschloss nämlich nicht nur Schuldforderungen, sondern bezog mit Frevlsachen, also der Erledigung von Beleidigungsklagen und körperlichen Übergriffen dezidiert Bereiche der peinlichen Gerichtsbarkeit im Hinblick auf Bagatelldelikte mit ein. Der nachfolgende Paragraph erweiterte dies abermals, indem den innerjüdischen Amtsinhabern Schutzmaßnahmen für ihre Person, aber auch für ihre Entscheidungen zugestanden wurden. Diese bestanden erneut in einem internen Relegieren durch jüdische Strafmaßnahmen; erst auf die nachweislich wiederholte Renitenz gegen die Entscheidungen der Vorsteher und Rabbiner hin musste dies schon 1560 den städtischen Rechenmeistern, dann auch dem Frankfurter Rat weiterge-

3 ISG Ffm, Juden Ugb D 7, B 1.

4 Ebd., § 98. Dies handschriftliche Kopie entspricht mit nur geringen Abweichungen im Wesentlichen der gedruckten Version von 1560 (erneuert 1588) bei Schudt, Merckwürdigkeiten, Bd. 2, 1714, S. 144; hier wurde bereits der Begriff der »geringen Sachen« zur klareren Definition eingeführt.

leitet werden, der die Gemeinde dann abermals mit höheren Geldstrafen, in den Fassungen des 17. Jahrhunderts auch mit der Strafe des Kappetragens bis hin zur Ausweisung aus dem Schutz, zumindest zu Teilen innerjüdische Zwangsmittel umsetzen ließ – was jedoch durchgängig als Entscheidung des Rats, also der Obrigkeit, begriffen wurde.<sup>5</sup>

Eine Verordnung der Rechenherren vom 12.8.1606, also noch während des laufenden Reichsverfahrens, revidierte diesen Paragraphen der Stättigkeit und präziserte ihn. Sie ging in Teilen als § 100 in die Neufassung der Stättigkeit von 1616 bis 1617 ein und beschrieb vor dem Hintergrund der aktuellen Auseinandersetzungen um die Ausdehnung des jüdischen Entscheidungsfreiraums deren Privilegien erneut:

»Grobe Frevel und Schlägerey under den Juden sollen nicht heimlich verglichen, sondern vor E. E. Rath verwiesen werden: Demnach sich auch im Werk befunden, dass in der Judengassen under Ihnen selbstenn nit allein viel grobe Frevel, Schlegerey und Excess offtermahl sich begeben und zutragen, deren aber das wenigste Theil, von E. E. Rath zu gebürnder Straff verwiesen und angebracht, sondern wie die Erfahrung bezeugt, heimlicher Weiss under ihren hingelegt und verglichen worden, weil dann solch ergerlich Wesen under Christen nit gut geheissen wird, viel weniger den Juden weiter passiret und nachgesehen werden kann, alss ist den Zehenders und Baumeistern ge-

- 5 Ebd. § 99; »Wie diejenigen, so den Rabinen oder Baumeistern sich widersetzen, gestraft werden sollen: Welcher Jud oder Jüdin, sich auch obgemelter Ordnung, gemachten Vertrag und zeitlichen Spruch zuwider sezen, unruhe und gezenck darüber zuerwirken, unterstehen würde, oder auch in andere gemeine sachen auff der Rabinen oder Baumeister vielfaltig erfordern, ungehorsam und ungebürlich sich erzeigen würdne, der soll durch den Schulklopfer also bald in ein sonderlich Buch geschriben, und folgens gemeiner Judenschaft in ihre Schuel öffentlich sich solcher unordentlichen und ungebürlichen Zuenthalten angezeigt, oder ausgerufen werden, und dabeneben mit 2 fl. dem Rath [i. d. alten Fassung, dem Rechenmeister] zur Straff verfallen sein. Befind sich dann derselbig zum zweiten oder drittenmahl seiner unruhe halben also in berührt bucht geschriben und des aussersprochenen Vertrag nit gehalten, auch sonsten sich der billigkeit nach, nit ›Weißen, noch strafen‹ [in der alten Fassung fehlt dies] wollen lassen, den solle E. E. Rath ›mit einer höhern Geltstraffe, auch des Cappentragens eine Zeit lang belegen und da auf eingeben der Zehener, die Überführung zue gelob, und angeregte Straffe nicht genug darzu in weeg, aus der Stettigkeit mit Weib und Kind ganz ausgelassen sein und pleiben, und sonsten gegen dieselbe verfahren werden, wie oben bey den ersten Titul von der Juden Stettigkeit und Ordnung des straffbarlichen Vergreifens halber tisonirt und verordnet worden‹ [in der alten Fassung nur: angezeigt werden und wissen, dass er hiedurch seine Stättigkeit verwürckt und verlohren haben solle, darnach wisse sich ein jeder zu richten]«. Vgl. Helga Schnabel-Schüle, Die Strafe des Landesverweises in der Frühen Neuzeit, in: Andreas Gestrich/Gerhard Hirschfeld u. a. (Hg.), Ausweisung und Deportation. Formen der Zwangsmigration in der Geschichte, Stuttgart 1995, S. 73-82.



samt<sup>6</sup>, so jederzeit seyn werden, ufferleget und befohlen, dass dieselbe solche Frevel, Schlegerey und Excess entweder mit Verbrechen der Müntz od. andere Ungebühr (außerhalb Mord, Totschlag und andere wichtige Sachen, die ihrer Art nach vor E. E. Raht und die Herren Bürgermeister gebracht werden müssen) sich in der Gassen und.[ter] den Juden und Jüdinnen, bey dieser gewesenen Unruhe vorgangen, od. ins künftig in und zwischen der Messen sowohl Fremdbden als Inheimischen hinfürters begeben und zutragen mögten, nach Beschaffenheit der Sache mit scharfen Geldstraffen od. ganz aus der Stettigkeit auszulassen, gegen den Verbrechers und Frevlers also verfahren, dass andere sich daran zu stossen Uhrsach haben sollen.«<sup>7</sup>

Sieht man einmal von dem antijüdischen Grundton dieser Verordnung ab, so erstaunt dieser Paragraph zunächst, denn sein Ausgangspunkt war ja, dass die Gemeinde aus obrigkeitlicher Sicht zu viele Fälle intern erledige, die nach dem Verständnis des Frankfurter Rats vor seine Rechtsforen gehörten, also vor die vorgelagerte niedere Güteverhandlungen der beiden Bürgermeisteraudienzen beziehungsweise vor das Schöffengericht mit Schultheiß und Schöffen, dem weitgehend parallel zu Letzterem tätigen Schöfferrat sowie gegebenenfalls vor das für strafrechtliche Bagatellfälle eingesetzte Frevlergericht. Die Trennlinie blieb weiterhin die Unterscheidung bedeutender *grober Frevel* sowie Münzverbrechen von den unwichtigen Angelegenheiten. Während Letztere mit empfindlichen Geldstrafen intern zu verfolgen waren, blieben aber durchaus auch schwere Vergehen bei den jüdischen Instanzen, weshalb jetzt Mord, Totschlag und andere *wichtige* Dinge davon dezidiert ausgeschlossen wurden, welche sicherlich der Obrigkeit selbstverständlich vorbehalten sein sollten. Wenn sich hinsichtlich der Definition, was aus Sicht der Obrigkeit wichtig beziehungsweise *grob* oder weniger wichtig, also eine Bagatelle war, schon in der Vergangenheit so erhebliche Schwankungen ergeben hatten, dass man meinte, dies in diesem Paragraphen klären zu müssen, so erweisen sich die Inhalte nun als kaum klarer als zuvor, denn Mord und Totschlag waren sicherlich niemals intern behandelt worden.<sup>8</sup>

Die entscheidende Grundlage für den damit eröffneten, genauer gesagt auch weiterhin recht offenen Interpretationsraum bildete zwar immer noch die juristische Einschätzung, dass der jüdischen Seite keine wirkliche Rechtsprechung

6 Im Vergleich zum ursprünglichen Dekret wurden in den Druckfassungen die Namen der Baumeister getilgt, die in Rahmen des Verfahrens zum Teil noch unter Anklage standen.

7 Ebd. § 100; dies wird so bereits in der Druckfassung von 1613 (gedruckt 1614) wiedergegeben; eine weitere Druckfassung von 1614 erweitert den Paragraphen durch den Zusatz einer Strafe von 50 Goldfl. und bei Ausschluss aus der Stättigkeit gemäß dem Rechneidekret v. 12.8.1606. Vgl. die Edition bei Schudt mit leichten, v. a. sprachlichen Abweichungen; ders., Merckwürdigkeiten, Bd. 2, 1714, S. 185-186; die Fassungen von 1617 und 1705.

8 Sicherlich handelt es sich bei derlei Aufschlüsselungen in einem erheblichen Maß um juristisch weitgehend feststehende Begriffe, die sich in parallelen Rechtstexten auch ›unter Christen‹ ebenso wiederfinden, die natürlich ihrerseits einen gewissen Entwicklungsprozess durchliefen.

zustehe. Die Ausübung einer Schiedsgerichtsbarkeit, die von außen gefestigt, über entsprechende Gremien organisiert und auch von außen durchaus mit erheblichen Zwangsmitteln versehen war, wurde bei aller Kritik dennoch zur Entlastung der christlichen Gerichte zugelassen. Es ist dieser zentrale Gesichtspunkt, der die zweite Hauptverteidigungslinie der jüdischen Angeklagten in dem Reichsverfahren darstellte. Er war so entscheidend, dass er sich später sogar auf Jiddisch in intern vereinbarten Regelung etwa zum Umgang mit Konkursen im Gemeindeprotokollbuch findet: ›*kedei* [= damit] als *haSerara jr"b* [= der Obrigkeit, ihr Ruhm werde erhöht] mit viel Sachen ohn belästig bleiben möchte und viel *Chillul HaSchem* [= Entweihung des göttlichen Namens] zurück bleiben möge.<sup>9</sup> Bezeichnenderweise beherrscht er die Zeugenaussagen ganz erheblich, während er in den primär von christlichen Juristen entworfenen Verteidigungsschriften neben den Argumenten der Privilegierung und der alten Übung nur als eine von vielen Strategien in Erscheinung tritt. Dies unterstreicht die zentrale Bedeutung dieses Aspekts für die interne Wahrnehmung im Sinne eines kulturspezifischen Verständnisses jüdischer Gerichtsbarkeit. Nicht nur, dass etliche Aussagen betonten, dass die gemeinsam vereinbarte Ordnung sicherlich nicht gegen das obrigkeitliche Interesse gerichtet wäre, da diese ja von vertrauenswürdigen Gemeindevorstehern und Rabbinern verfasst worden – nach anderen Angaben sogar da sie ganz ›gemäß der Tora‹ – sei. Man verschwieg zugleich verständlicherweise einen weiteren, aus interner Perspektive zentralen Aspekt, nämlich dass die eigene Religion dies erfordere.<sup>10</sup> Dies erklärt sich schon daraus, dass man sich in einer prinzipiell feindlich gesinnten Umwelt nicht unnötig Gefährdungen aussetzen wollte, etwa indem man der Obrigkeit zu tiefe Einblicke in innerjüdische soziale Querelen und die Vielzahl berufsbedingter Konflikte gewährte.<sup>11</sup> An diesem Punkt zeigt sich ganz im Gegenteil ein Erstaunen gegenüber der Sichtweise der Anklage, da man die innerjüdische Vorgehensweise stets auch als im Interesse der Obrigkeit liegend begriff, wie dies die Privilegien und das zugrunde liegende Konzept korporativer Regulierungskompetenzen ja auch selbst vorgaben. Diese Grundhaltung lässt auch der Text der im Pinkas paraphrasierten, offenbar 1542 in Worms für ganz Aschkenas vereinbarten Ordnung erkennen, auf die man sich in Frankfurt anlässlich einer gemeindegenspezifischen Verordnung von 1583 im Sinne einer Wiederaufnahme bereits gültigen Rechts berief, was 1627 durch einen knappen Eintrag erneut bestätigt, vermut-

9 Pinkas Ffm, § 379 (?/muss um 1700 sein); es folgt in § [381] (1704) eine umfassende Konkursordnung.

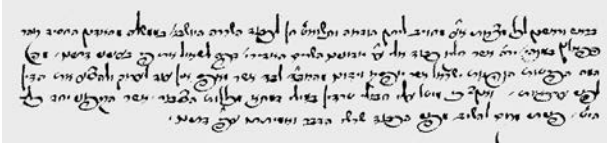
10 ISG Ffm, Ugb E 48 K, Bd. 1; z. B. Joseph zum Einhorn (Worms), Abraham zur Grünen Tür (Ffm), Jacob (Oberrabbiner/Friedberg), Juda von Wetzlar (Friedberg), Meyer Neuburg (Friedberg), Samuel von Mayen (Friedberg), Nathan (Hildesheim), Salomon (Hildesheim), Samuel (Deutz), Lazarus (Ubstatt); noch Hinweise zu ›gemaess der Tora‹, Samuel zum Springenden Brunnen (Ffm) etc.

11 In ebendieser Doppeldeutigkeit des ›Überlaufens der Obrigkeit‹, aber auch der Vermeidung von Konfliktpotential in der Ordnung selbst: ebd., § 1 (*jakizu banu* – sie über uns entzürnen); Zimmer, Jewish Synods, 1978, S. 150.

lich aber eher wieder aufgegriffen worden war. In dieser Regelung wurden letztlich die seit dem späten Mittelalter durch grundlegende halachische Entscheidungen gestärkten Rechte des *Mara de Atra* – des gemeinschaftlich als zuständig vereinzelt (und besoldeten) Gemeinde-Rabbiners – und der Eigenständigkeit der Gemeinden in rechtlichen Belangen und Kompetenzen gestärkt. Hier war dezidiert vermerkt worden, dass all dies in dem Sinne verordnet sei, dass die Obrigkeit in ihrer Autorität, also ihrem herrschaftlichen Machtanspruch dadurch nicht eingeschränkt werde, da mit der halachischen Formel ›das Recht des Königtums gilt‹ – *Dina de Malchuta Dina* –, deren Rechtshoheit ohnedies anerkannt sei. Die internen Verordnungen dienten im Gegenteil dazu, dass ›die Fürsten und Richter nicht mit Rechtsentscheidungen bemüht werden, damit sie uns nicht verachten.<sup>12</sup> Auch von den im Jahr 1608 verhörten Personen betonten zwanzig durchgehend, und dies zudem in einer breiten regionalen Streuung, die innerjüdischen Verfahren dienten dazu, die Obrigkeit unbemüht zu lassen.<sup>13</sup> Dass dies allein aus diesem Grund geschehe, gab man allerdings gar nicht erst vor. Dies wäre vermutlich auch weder glaubhaft gewesen, noch wurde dies wirklich erwartet, denn extern war ja nicht der Entscheidungsfreiraum an sich, sondern nur dessen Ausdehnung in Frage gestellt worden.<sup>14</sup>

- 12 Ebd., S. 179-182; Nr. 13; und zwar wegen der innerjüdischen Prozesssucht und Konkurrenz. Damit nimmt der Text deutlich den Duktus des zuvor zitierten § 100 der Frankfurter Judenstätigkeit auf. Auf die dabei genutzte Floskel wird noch zurückzukommen sein. Pinkas Ffm, § 46 (1627/8); die Jahreszahlen bei Zimmer scheinen mir z.T. falsch gelesen und leider auch nicht vollständig angegeben. Ich lese als Jahr der Wormser Versammlung zunächst wie er 1542; über die Paraphrase der dort getroffenen Vereinbarung wurden die hier verzeichneten Frankfurter Beschlüsse legitimiert, was meiner Lesung nach das Jahr (5)343, also etwa 1583 war (bei Zimmer ist dies (5)383 – also 1623, wobei Zimmer den letzten Absatz, der wohl von anderer Hand ist, also ein Nachtrag bzw. dem Text entsprechend eine spätere Bestätigung der Verordnung darstellt, ausließ, der dann das Datum (5)387 – 1627 verzeichnet); der Eintrag selbst ist zu Beginn mit dem lateinischen Jahreszusatz 1628 versehen, was eine weitere Bestätigung meiner Lesart bietet.
- 13 Ebd., dezidiert Joseph zum Kalten Bad (Mainz), Juda (Mainz), David S. d. Männchen (Bingen), (Name fehlt) (Bingen), Elias zum Weißen Ross (Rabb./Worms), Isaac zum Bock (Worms), Löw zum Ochsen (Ffm), Mosche zum Korb (Ffm), Mosche zum Goldenen Apfel (Ffm), Alexander zum Rad (Ffm), Levi zum Korb (Ffm), Levi zur Rosen (Ffm), Elias Schwab (Friedberg), Isaac Wetzlar (Friedberg), Elias (Rabb./Fulda), Nathan (priv. Rabb./Hildesheim), Nathan (Hildesheim), Salomon (Hildesheim), Moyses (priv. Rabb./Hamm), Joseph (Zülpich), Meier (Lintz/Rheinisch), Meier (Marienheile), Sambson (Hirscheidt/Bamberg); zusätzlich weitere, die die Kompatibilität mit der Obrigkeit betonen.
- 14 Ebd.; Mosche zum Goldenen Apfel (Ffm) verwies sogar darauf, dass in manchen Fällen derlei Entscheidungen von der Obrigkeit zu ihrer Entlastung sogar wieder in die Gasse bzw. an die Baumeister zurückverwiesen worden wären, also an innerjüdische Instanzen; hierfür lassen sich für spätere Vorgänge durchaus Belege finden; vgl. auch die Beilagen zu der Frankfurter Verteidigungsschrift.

Damit wird man wohl sagen können, dass der generelle Interpretationsraum in der Regel jenseits der peinlichen Gerichtsbarkeit damit zum einen durch das Zugeständnis interner Güteverhandlungen eröffnet und zugleich eingeschränkt wurde, zum anderen durch das beiderseitige Verständnis, dass dies jenseits anderweitiger jüdischer Interessen im Sinne der Obrigkeit als dem letztlich bestimmenden Machtfaktor geschehe. Dass beide Aspekte sich in vereinzelt Konfliktfällen trotz der für beide Seiten kennzeichnenden, grundlegenden Zielsetzung immer wieder an legalistischen Bewertungen brachen – nämlich beispielsweise, dass es sich bei alledem um keine wirkliche und schon gar nicht um eine eigenständige Rechtsprechung handle –, zeigt, dass innerjüdische Verfahren jenseits religiöser Entscheidungen nur wenig, in Frankfurt letztlich keine Rechtssicherheit besaßen. Dennoch bot der geduldete und selbstverständlich genutzte Spielraum der tagtäglichen Rechtspraxis offenkundig genügend Sicherheit, zumal wenn man berücksichtigt, dass die Äußerungen, insbesondere aber das Rekurren auf grundlegende rechtliche Konzepte in derartigen Konflikten zwischen der Obrigkeit und jüdischen Gemeinden nicht selten in deutlicher Diskrepanz zur etablierten Praxis standen.



### III

## Zur Ambivalenz der Rahmenbedingungen

Dieser Spielraum entstand nicht erst durch das Hineintragen jeweils spezifischer Interessen in ein an sich geschlossenes und eindimensionales normatives Modell. Es selbst barg die Möglichkeit divergierender Lesarten, eröffnete den unterschiedlichen Interessenlagen durch seinen grundlegend ambivalenten Charakter weit mehr Handlungsoptionen in deren Sinne, als dass solche klar beschränkt worden wären. Dies lässt sich schon am Ausgangspunkt jener Interpretationsmöglichkeiten erkennen, die den jüdischen Gemeinden zu Gebote standen. Im Zentrum dessen kann man sich typischerweise solche Regelungen wie jene der Frankfurter Judenstätigkeit vorstellen, die mit Bezug auf die nach der Wiederzulassung zu Beginn des 17. Jahrhunderts nunmehr strengen Verbote gegen interne Verordnungen und das eigenständige Erledigen »aller Vermögensangelegenheit und anderer wichtiger Sachen« zu bewerten sind. Doch statt dass die städtischen Entscheidungsträger – wie zu erwarten gewesen wäre – in diesem Sinne einen klaren Schnitt setzten, bestätigte man durch die Beibehaltung der bereits zitierten, älteren Regelung erneut interne Zuständigkeiten. Dies geschah allerdings der rechtlichen Leit- und Konfliktlinie der Reichsklage entsprechend nun mit der klaren Benennung als eine reine Schiedsgerichtsbarkeit, dass:

»zwar den Vier-Zehnern Rabbinern, auch andern unpartheyischen Juden zugelassen, wann jüdische Partheyen in Sachen, da keinen dritten Nachtheil zu gezogen wirdt, auff sie oder Ihrer etlicher, diese (ihre ...) gleich Vierzehener, Rabbiner oder sonsten freywilliglich compromittiren, undt ihrem Entscheidt sich untergeben wollen, dass die also erkisete Jüdische Schiedts Freundt darinnen erkennen mögen, sie sollen sich aber, außerhalb erlangten sonderbaren Raths Decrets, keines Zwangs und Exekution, weder mit Verbiethung der Hochzeiten, Begrebnüssen, Beschneidungen, noch in anderer Weg gebrauchen.«<sup>1</sup>

1 I SG Ffm, Ugb D 7, B 1, § 6. Vgl. auch § 8: außer in spezifischen Fällen – Münzvergehen, Eheversprechen im Hinblick auf die Vermögenslage und die Mitgift –, wo den

Es war dieses weiterhin selbstverständliche Zugeständnis eines korporativen Eigenbereichs, der in jener spezifischen Wahrnehmung der Gesellschaft über das juristisch Notwendige, das Religiöse, hinausging und dadurch den hier diskutierten Interpretationsraum stabilisierte.

Betrachtet man die Frankfurter Judenstätigkeit von 1616 bis 1617, so fällt nicht nur die nun eingefügte Vereidigung der Baumeister und Rabbiner auf die Einhaltung derselben ins Auge.<sup>2</sup> Es wurde abermals wie zuvor ein eigenständiger Handlungsbereich festgelegt:

»die Jüdische Vier-Zehener [= dies ist das 1621/22 aus den Zehener genannten Vorstand entstandene erweiterte Vorstehergremium, hier im Weiteren stets als Baumeister beziehungsweise Vorsteher bezeichnet] sindt befugt geringe Sachen undt Händel, so die Juden gegen einander zu sprechen, mit Zuziehung der Rabbiner oder wen sonst die Partheyen leiden mögen, zu vergleichen undt zuvertragen, undt sindt die Partheyen einem solchen veranlassten gütlichen Sprüch zu geloben gehalten.«<sup>3</sup>

Baumeistern die Verhängung des Eids auferlegt wurde, »sonsten aber und außer diesen Special Fallen, sollen sich sowohl die Vier-Zehener und Baumeister, als auch die Rabiner bey Vermeidung hoher und starcker Straff genzlich enthalten einigen Juden ein Aidt uff zu erlegen ohne sonderbare erlangte Special Bewilligung E. E. [die üblichen Titulaturen werden hier stereotyp als »eines hochedelen und ehrbaren« wiedergegeben und abgekürzt] Rath«. Dagegen jedoch die bei Schudt abgedruckte Version; ders., Merckwürdigkeiten, Bd. 2, 1714, S. 144; der Stättigkeit von 1560, im Anhang dazu als ein vermutlich ursprünglich als Dekret ergangener Textteil eingefügt, hier noch sehr viel kürzer: »dass sich hinfüran der Juden Baumeister, oder deroselben Rabini solcher Sachen und Handel, so sie gegeneinander zu sprechen unter sich selbstn, in beyseyn unpartheyischer Personnen, und wen sie sonstn bey sich leiden möchten, vergleichen, vertragen, und deren gütlichen Spruch darüber gewarten sollen, doch sollen die Frevl und andere wichtige Sachen, so auf die Recheney gehören, hierinnen nicht gemeynet noch verstanden, sondern gänzlich ausgeschieden seyn, und dahin gewiesen werden. Nach der bei ihm wiedergegebenen Fassung von 1617 ändert sich an dem Text lediglich die Verschiebung der Zuständigkeit auf christlicher Seite vom städtischen Rechneiamt an den Rat der Stadt, das Rubrum des Paragraphen ist jedoch deutlich »Juden mögen unter sich selbst geringe Sachen vergleichen« bzw. »Frevl und andere Sachen ausgenommen«; ebd., Bd. 2, 1714, S. 184-5.

- 2 ISG Ffm, Ugb D 7, B 1, darin auch verschiedene Exemplare sowie das Handexemplar des Auszugs aus der Stättigkeit zur jährlichen Verlesung in der Synagoge sowie einige Drucke und Hinzufügungen zu derselben; hier nach dem Handexemplar, handschriftlich, des Textes der Stättigkeit die am 28. Februar u. 9. März 1616 bei der Wiederzulassung der Juden in die Judengasse verlesen wurde, mit Zusätzen aus dem Jahr 1622 etc.; ebd. Tit. II, § 1.
- 3 Ebd., Tit. II, § 5. In der bei Schudt abgedruckten Fassung der Ordnung von 1617, die 1705 mit einem geringen Zusatz bestätigt wurde, weicht hier ab; Schudt, Merckwürdigkeiten, Bd. 2, 1714, S. 184-186; § 98-100; »dass sich hinführo an der Juden Baumeister oder deroselben Rabini, solcher Sachen und Händel, so sie gegen einandern zu sprechen, unter sich selbstn, in Beyseyn unpartheyischer Personnen, und wen sie sonst

Dann wurde dies mit dem Hinweis wieder eingeschränkt, dass die Baumeister dieses Zugeständnis missbraucht, »undt in allen Geldt- und andern dergleichen auch wichtigen Sachen für sich selbst der Erkandtnus durch die Rabiner undt andere gesetzte Richter angemast« hätten, was sowohl den Privilegien der Reichsstadt als auch kaiserlichen Rechten widerstreite, weshalb ihnen bei Androhung des Verlustes des Schutzes jede eigenständige Zwangsexekution untersagt wurde.

Bei alledem wurde die Gerichtsbarkeit nicht nur deutlich – wie dies in anderen Territorien auch üblich war – auf *geringfügige Dinge* begrenzt, um die relativ schwache obrigkeitliche Rechtsorganisation von der Menge unrentabler Klagen zu befreien. Doch während sich in anderen Territorien klarere Konzeptionen und Formulierungen von Geringfügigkeit herausbildeten, die dann als Appellations- im Sinne von Zuständigkeitsgrenzen festgeschrieben wurden, blieb dies in Frankfurt weiterhin uneindeutig.<sup>4</sup> Da die Auslegung dieses Begriffs auf jüdi-

leiden mögten, vergleichen, vertragen, und deren gütlichen Spruch darüber gewarten sollen; Doch sollen die Frevl und andere wichtige Sachen, so vor den Rath gehörig, hierin nicht gemeynt noch verstanden, sondern gänzlich ausgeschieden seyn, und dahin gewiesen werden.« Ebd., § 99; »einem gemachten Vertrag und gütlichen Spruch zu widersetzen, Unruhe und Gezänck darüber zu erwerben, unterstehen würde, oder auch in andern gemeinen Sachen auff die Rabiner und Baumeister vielfältig Erfordern, ungehorsam und ungebührlich sich erzeigen würde, der soll durch den Schul-Klöpffer alsbald in ein sonderlich Buch geschrieben werden, und folgendes gemeiner Judenschafft in ihrer Schul öffentlichen sich solcher unordentlich- und ungebührlichen Sachen zu enthalte., angezeigt oder ausgeruffern werde., und dabeneben mit 2. gulden dem Rath zur Straff verfallen seyn [...]/es folgt als Verschärfung die Kappenstrafe und die hohe Geldstrafe) und da auff Angeben der Zehender die Überfahrung zu grob und angeregte Straffen nicht genug darzu wären, aus der Stättigkeit mit Weib und Kind gantz ausgeschlossen seyn und bleiben.« In der Fassung von 1560 bzw. 1588 musste die Absicht der Aufkündigung der Stättigkeit den Rechenmeistern und von diesen ggf. dem Rat Nachricht gegeben werden, die diesen Akt dann ausführen; ebd., S. 144, letzter Absatz. Ebd., S. 99-100; die Version von 1617; § 100, für Exzess, Schlägerei und Frevelsachen, »entweder mit der Müntz, oder anderer Ungebühr, so (ausserhalb Mord, Todtschlag und andere wichtige Sachen, die ihrer Art nach vor einem Erb-Rath und die Herren Bürgermeister gebracht werden müssen) in der Gassen und unter den Juden oder Jüdinnen bey dieser gewesenen Unruhe vorgangen, oder ins künftigt in- und zwischen der Messen, so wohl Fremden als Einheimischen hinfürters sich begeben und zutragen mögten, nach Beschaffenheit der Sache mit scharffen Geld-Straffen, oder gantz aus der Stättigkeit auszulassen, gegen den Frevlern und Verbrechern also verfahren«. Dies geht auf ein Ratsdekret vom 21.8.1606 zurück; siehe ebd., S. 147-148.

4 Andreas Gotzmann, Strukturen jüdischer Gerichtsautonomie, in: Historische Zeitschrift 267/2 (1998), S. 313-356; beispielsweise in der Markgrafschaft Baden; Schmitt/Bräunche/Koch, Karlsruhe, 1988, S. 512-515; Judenordnung für die Untere Markgrafschaft Baden-Durlach, 31.5.1715; Ergänzungen für die unter- und oberländische Judenschafft, 31.5.1727; beide Dokumente sind in: StA Karlsruhe, 5, Durlach A 1435; bzw. GLA Karlsruhe, 236/947. Zur weiteren Begrenzung der Strafhöhe siehe GLA Karlsruhe, 206/2192; Erlass der Änderungen der Judenordnung (2.4.1753), Bl. 295b; später wurde



scher Seite immer wieder von den sich ebenfalls verändernden Vorstellungen auf Seiten des Rats differierte, entstand hier strukturell eine erhebliche Grauzone, die dauerhaft Konflikte heraufbeschwor. Zugleich war damit festgeschrieben, was zuvor in dem Reichsverfahren der Jahre 1609 bis letztlich 1612 gegen die gesamte Judenschaft des Reichs wegen angeblicher Verschwörung gegen den Kaiser – allem voran gegen die Frankfurter Juden – moniert worden war: Dass die Juden des Reiches sich in ihren gemeindlichen und rechtlichen Dingen als autonom begriffen, und dies in einem solchen Maß, dass sie die ihnen gesetzten Schranken durchbrachen und ihre Angelegenheiten der Obrigkeit sogar verschleierte und entzögen.<sup>5</sup> Die Formulierung der Paragraphen ging entsprechend auf diesen Konflikt ein, eben indem man abermals betonte, dass es sich bei dem zugestandenen Entscheidungsfreiraum keineswegs um eine Gerichtsbarkeit, sondern nur um ein freiwilliges Güteverfahren handele.<sup>6</sup> Dabei, auch dies fand sich bereits in der juristischen Einschätzung seitens des Reichsfiscals, wurde als Unterscheidungsmerkmal gegenüber einer Rechtsprechung festgehalten, dass den jüdischen Entscheidungsträgern keinerlei Strafmittel zustünden, es sei denn, diese würden bei der Obrigkeit fallspezifisch beantragt und von dieser generell gewährt. Zugleich schrieb die erneuerte Stättigkeit vor, dass innergemeindlich keine Ordnung vereinbart werden dürfe; derlei sollte ebenso nur nach amtlicher Konfirmation Gültigkeit erlangen, wodurch der korporative Entscheidungsfreiraum eng an die herrschaftliche Ebene rückgebunden und von dieser kontrolliert wurde.<sup>7</sup>

allerdings wieder die höhere Berufungsgrenze von 10 fl. bestätigt; GLA Karlsruhe, 357/333; Entscheidungen des Rabbiners in Ceremonialsachen (29.[9.1770).

- 5 Diese Reichsklage wurde unter der Bezeichnung der Frankfurter Rabbinerverschwörung des Jahres 1603 bekannt. Hierzu Klein, Wohltat und Hochverrat, 2003. Abermals diess., Die »Frankfurter Rabbinerversammlung; von 1603. Vorgeschichte, Verordnungen und Folgen, in: Backhaus, Judengasse, 2006, S. 161-170. Press, Rudolf II., 1981, S. 243-292. Horowitz, Rabbinerversammlung, 1897, S. 20-30.
- 6 Gemäß der Schwerpunktsetzung des Beitrag wird hier nicht auf die schon an anderer Stelle beleuchteten christlichen Vorurteile im Hinblick auf die rechtliche Konzeption jüdischer Religion und die Ausübung einer selbständigen Gerichtsbarkeit Bezug genommen; interessant ist der wenig bekannte Vergleich aus französischer Perspektive von Frances Malino, Attitudes towards Jewish Communal Autonomy in Prerevolutionary France, in: Frances Malino/Phyllis Cohen Albert (eds.), Essays in Modern Jewish History. A Tribute to B. Halpern, Rutherford, NJ/London 1982, S. 95-117.
- 7 ISG Ffm, Ugb D 7, B 1, Tit. II, §§ 2-3; wie man denn auch eine ältere interne Regelung zu den Zuzugsgeldern amtlich bestätigte. Auch 1754 verwies man von städtischer Seite erneut darauf, dass intern stets nur freiwillig gütlich entschieden werden dürfe, ISG Ffm, Ugb D 32, 65, Tom VII; (Nr. 565) Städt. Bericht zum Reglementsprojekt; Kommentierung zu §§ 57, 59; »wie es dann auch an Praejudiciis nicht fehlet, dass selbsten von denen höchsten Reichs-Gerichten die gerechteste Verfügungen geschehen sind, die Rechts-Streitigkeiten zweyer Jüdischer Partheyen nicht vor die Baumeister zu verweisen, sondern solche selbsten obrigkeitl. zu entscheiden, [...] da denen Juden gar keine Execution competirt«.

Wie schon die nachfolgenden Auseinandersetzungen in der Gemeinde während der Jahre 1621 und 1622 belegen, beeinflusste diese 1616, nach der Wiederzulassung der während des Fettmilchaufstands vertriebenen Gemeinde erneuerte Gesetzgebung die Praxis allerdings nur mäßig.<sup>8</sup> Wiewohl der Auslöser für den innergemeindlichen, schließlich vor die städtischen Foren gebrachten Skandal die intern geschehene Bestrafung einer erheblichen Anzahl jüdischer Münzhändler wegen Einfuhr und Wechsels schlechter sowie verbotener Münzsorten darstellte, ging es in der Gemeinde darum, der recht fest gefügten, kleinen Personengruppe, aus der sich der Gemeindevorstand rekrutierte, seine Autorität sowie die ausgezeichneten Verdienstmöglichkeiten streitig zu machen, die diese sich und ihren Familienangehörigen vorbehalten wollten. Das Resultat war, dass Teile der Vorsteher – zu diesem Zeitpunkt Baumeister und Zehner genannt – ihr Amt verloren und aus der Gemeinde eine Gruppe von acht Personen gewählt und diesen zur Kontrolle zur Seite gestellt wurde, so dass der Vorstand danach aus 14 Personen bestand. Solche Versuche, die oligarchischen Herrschaftsverhältnisse und deren Machtnetzwerke aufzubrechen oder zumindest zu kontrollieren, wiederholten sich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts mehrfach. Im Jahr 1621 und knapp 60 Jahre danach versuchte man abermals neue Verordnungen zur Wahl der Vorsteher, vor allem im Hinblick auf deren familiäre Verbindungen durchzusetzen. Wiewohl dies im Verlauf der anschließenden obrigkeitlichen Untersuchungen auch vom Rat zugestanden wurde, finden sich sowohl im Pinkas der Gemeinde als auch in den städtischen Akten viele Hinweise, dass das Verbot, eigenständige Regelungen zu treffen, intern keineswegs ernst genommen wurde.<sup>9</sup> Dies auch, da man auf obrigkeitlicher Seite durchaus – wie schon in dem Reichsverfahren von jüdischer Seite, aber eben auch von Seiten der städtischen Schöffen zu hören war – davon ausging, dass eine jüdische Gemeinde wie andere Korporationen auch, ihre interne Organisation einvernehmlich selbstständig regeln könne.<sup>10</sup>

Nach diesen Auseinandersetzungen, in deren Verlauf mehrfach die Frage nach der Legitimität eines eigenständigen gerichtlichen Handelns gestellt wurde, war die grundlegende Tendenz von außen erneut, jede interne Gerichtsbarkeit streng zu kontrollieren. Dementsprechend findet sich in dem der städtischen Seite besonders wichtigen Paragraphen zur Überwachung des jüdischen Münzhandels und der Münzschneiderei, des Frevels sowie von »Schlägerey und Excess« zwar,

8 Leider nur kursorisch Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 181, S. 185 ff.

9 Pinkas Ffm, z. B. die Gemeindeordnungen von 1672 bzw. 1685, §§ 320, 337.

10 ISG Ffm, Ugb E 48 K, Bd. 2; zum Reichsuntersuchungsverfahren von 1609-1612, hier erneute Gegeneingabe vermutlich der Ffter Judenschaft (ohne Datum); das Argument gegen diese Differenzierung war, ebenso wie die jüdischen Gemeinden für die Vorladung zu dem Treffen 1603 Zwangsmittel angedroht hatten, würden sich Handwerke auf mehr als hundert Meilen zu Treffen »vertagen und beschreiben, auch die Ausbleibenden mit Vermehrung der Gesellen und Lehrjungen und anderen Strafen so sie herbracht, belegen«. Vgl. Jay M. Smith, Corporate and Estate Organization, in: Alan Charles Kors (ed.), Encyclopaedia of Enlightenment, Bd. 3, Oxford 2003, S. 297-302.

dass die Vorsteher diesen Dingen nachzugehen und sie sogar zu bestrafen hätten. Nun allerdings mit dem Zusatz, dass sie dies »mündtlich oder schriftlich zu erkennen geben, welche dieselbe E. E. Rat für zu tragen, undt dessen Ausschlags zu erwarten, ob die Bestrafung durch die die Jüdische Vier-Zehener vorzunehmen, oder für E. E. Rath zu bringen« sei.<sup>11</sup> Erst nach der Entscheidung der städtischen Gremien, vor allem der Bürgermeisteraudienzen sowie des Schöffengerichts, wurde der Gemeindeleitung zugestanden, »anderweitige Interessen« durch eine nachgeordnete interne Bestrafung zu befriedigen, weshalb man ihr zubilligte:

»nicht desto weniger der Jüdischheit ihres eigenen Interesse und den Aergertlichen Consequenz halben (.eobot) einen solchen Delinquenten auch mit ihrer vorlengst under der Jüdischheit verlihenen undt confirmirten Ceremonialischen Straff, nemblich dess nicht Ruffens für die Zehengebott, undt Cappentragens zu belegen, welche dann auch ein solcher Delinquent entweder ausstehen, oder mit einer Summ Geldt ablösen soll«.<sup>12</sup>

In dem handschriftlichen Exemplar der Judenstätigkeit, das zudem die Änderungen der Jahre 1621 und 1622 inkorporiert hatte, wurde demgemäß ein Paragraph neu formuliert, der schon zuvor bei hoher Strafe untersagt hatte, »den Zehener und Baumeistern und Rabbiner kein Bann, Acherosa, Heram oder wie er sonst Nahmen haben mag« zu verhängen, mit Ausnahme der Inquisition von Diebstählen.<sup>13</sup> Künftig sollte auch dies wegen des angeblich großen Missbrauchs ohne Zustimmung des Rates verboten bleiben, wobei sich dieser durch die Auflage, darüber stets ein Verzeichnis auf Deutsch zu führen, einer Kontrollmöglichkeit versicherte. In diese Richtung ging auch eine Entscheidung des Rates vom Mai des Jahres 1622, die zusätzlich in der Synagoge verlesen wurde: Alle Ungebührlichkeiten und Beleidigungen durften nur vor den städtischen Gremien ausgetragen und in keinem Fall bei hoher Strafe vor die Gemeindeleitung

11 Ebd., Tit. II § 7. Vgl. auch die im Pinkas verzeichnete obrigkeitliche Verordnung, die offenbar intern ausformuliert wurde, § 390 (1737).

12 Ebd., Tit. II, § 9; wobei die Strafgelder hälftig an die Obrigkeit und das jüdische Armenwesen fielen und mit der Obrigkeit abzurechnen waren, was eine nachgelagerte Kontrolle bedeutete. Wie die Untersuchungen des Jahres 1621/22 ergeben, hatte die Obrigkeit – offenbar aber keineswegs berechtigt, fraglich war eher der geregelte Behörden-gang denn die Meldung an sich – auch hier u. a. erhebliche Bedenken, dass ihnen diese Gelder vorenthalten würden.

13 Ebd., Tit. II, § 10; bezieht sich auch auf das Nachfolgende. Der gesamte Paragraph wurde gestrichen und ersetzt. Gemeint sind die in Frankfurt intern gebräuchlichen Stufen des jüdischen Banns, nämlich die Hachrasa, der Ausruf, und die verschärfte Form des Cherems, des eigentlichen Banns, der v. a. in zusätzlichen Ehren- und soziale Ausschlussstrafen bestand.

und Rabbiner gebracht werden, und zwar weder an Frankfurter noch gar an auswärtige.<sup>14</sup>

Parallel hierzu zeigt jedoch selbst der Text der Stättigkeit, dass diese Linie immer wieder durchbrochen wurde, um die jüdischen Gemeindegremien für obrigkeitliche Interessen instrumentalisieren zu können. In einer zeitgleich zu dem genannten Ratsdekret ergangenen Entscheidung des städtischen Rechneiamts, jener Institution, die mit den Angelegenheiten der Frankfurter Juden befasst war, war festgehalten worden, dass die Baumeister in den »indisputirlichen schlechten Frevefällen, auch geringen und solche Sachen so der Erkändtnus nach vor Jüdische Rabiner verwillkhürt« Personen, die ihnen nicht gehorchen würden, intern mit Strafen wie dem öffentlichen Ausruf oder dem Zwang, eine Narrenkappe zu tragen, relegieren dürften. Erst wenn jene nicht einlenkten, sollte dies dem Rechneiamt vorgetragen werden, das dann über die weitere Vorgehensweise zu entscheiden habe.<sup>15</sup>

Ebenso eröffneten schon zwei Paragraphen der Stättigkeit den Vorstehern und Rabbinern zur Entlastung der städtischen Gerichte einen Entscheidungsfreiraum, natürlich nicht im Sinne wirklicher Rechtsentscheide, sondern gütlicher Vergleiche, da

»sich viemahl begibt, dass etliche unruhige Juden, umb ganz geringer und liederlicher Sachen willen, teglich in Römer vor die Bürgermeister und Rechenmeister gelauffen kommen, daselbsten mancherley Ruffen und Geschrey gegen einandern üben und treiben, auch sonsten under sich selbstn allerhand Gezänck und Unwillen erregen.«<sup>16</sup>

Wiewohl gerade in Frankfurt mehrfach argumentiert worden war, dass Kompromissverfahren keine Strafbewährung besitzen dürften, da sie andernfalls bereits die Qualität einer Rechtsprechung annähmen, billigte man der Gemeinde

14 ISG Ffm, Ugb D 7, B 1; Rats-Bekanntmachung in der Synagoge, 3.5.1622; »wegen mit ungöttlichen Scheltwortten und anderen Ungebürnissen molestiren, wirdt hiermit alle solches, was biss dahero solcher Schelthändel wegen vorgangen, zu Zweck aufgehoben und ihnen Juden sampt und sonder zu allen Teilen [...] und höchster Straffe auferlegt, dass ihrer keiner gegen den andern deren Sachen, es habe Namen wie es wölle, im geringsten ferner nit in ungunen Gedancken noch mit Wort oder Wercken einigermaßen (ein)ander schelten, übel nachreden, oder in anderer Weg zu wider syn, viel weniger solche Sachen vor den Obristen, noch andere Rabiner oder Orten bringen, und entscheiden lassen, sondern was sich fürters zwischen ihnen sämptlich und jedermann besonders solchem zuwider, zutrage, würde solches gehörigen Orts vor der Christlichen Obrigkeit, dahin sie in der erwehnten Stettigkeit gewissen, clagen«.

15 ISG Ffm, Ugb D 7, B 1; Conclusum Rechnei, 21.5.1622; an die Vorsteher Simon zum Krachbein, Eismann zur Weißen Lilien, Elias zum Trichter, Samuel zur St[i]egen und Haiumb zum Weinfass.

16 ISG Ffm, Ugb D 7, B 1; nach dem Exemplar der Stättigkeit aus dem Jahr 1616; §§ 98, 99; diese Paragraphen gehen auf ein altes Rechneidekret vom 20.5.1560 zurück. Deutlich erkennbar ist auch der antijüdische Duktus.

eigenständige Geldstrafen bis zu zwei Gulden zu.<sup>17</sup> Jede weitere Maßnahme, vom Ausruf in der Synagoge über weitere Ehrenstrafen bis hin zum vollständigen Ausschluss aus der Stättigkeit – also dem Verlust des Schutzes –, all dies sollte von einer vorherigen Entscheidung der städtischen Gerichte abhängen.<sup>18</sup> Doch abermals stand daneben auch jener entscheidende Paragraph, der den Vorstehern wegen der angeblich so auffälligen Streitereien in der Judengasse zugestand, dass die

»Zehenders und Baumeistern gesampt, [...] ufferleget und befohlen, dass dieselbe solche Frevel, Schlegerey und Excess entweder mit Verbrechen der Müntz od. andere ungebürli. (ausserhalb Mord Totschlag und andere wichtige Sachen, die ihrer Art nach vor E. E. Raht und die Herren Bürgermeister gebracht werden müssen) sich in der Gassen unt. den Juden und Jüdinnen, [in der zitierten Fassung folgt hier ein Einschub: bey dieser gewesenen Unruhe] vorgangen, od. ins künftig in u. zwischen der Messen sowohl frembden als inheimischen hinfürters begeben und zutragen möchten, nach Beschaffenheit der Sache mit scharfen Geltstraffen od. ganz aus der Stettigkeit auszulassen, gegen den Verbrechers und Frevlers also verfahren, dass andere sich davon zustossen Uhrsach haben sollen.«<sup>19</sup>

Da diese letzten Bestimmungen explizit Teil jenes Auszugs aus der länglichen Stättigkeit von 118 Paragraphen und etwa 62 Manuskriptseiten war, der einmal jährlich vom städtischen Büttel allen Schutzjuden in der Synagoge verlesen wurde, kann man davon ausgehen, dass diese in der Gemeinde auch bekannt waren. Im Gegensatz zu der allgemeinen Entwicklung im Privilegienwesen zugunsten größerer Klarheit und Systematik verblieben die Frankfurter Regelungen bei dieser typischen Ambivalenz zwischen wachsenden Kontrollversuchen mit einem vergleichsweise restriktiven Verweigern von Eigenständigkeit und jenen durchaus üblichen Zugeständnissen, den gesellschaftlichen Korporationen zumindest die unprofitablen Anteile des Rechtswesens zur eigenen Entlastung sowie im Sinne *guter Policey* zu überlassen.

17 Eine Einschätzung, die jedoch etwa mit Verweis auf den Usus der Zünfte keineswegs unwidersprochen blieb – und zwar auch von Seiten städtischer Schöffen; siehe dazu auch das parallele Zugeständnis des Bannrechts in der Stättigkeit, Ebd.; § 91; etwa bei Missbrauch des Klamens zudem mit 20 Rtlr., aber auch beim Reinigungsseid der Creditoren und anlässlich eines Bankrotts als Zwangsmittel.

18 ISG Ffm, Ugb D 7, B 1; nach dem Exemplar der Stättigkeit aus dem Jahr 1616; § 99; »Befind sich dann derselbig zum zweiten oder drittenmahl seiner Unruhe halben also in berührt Buch geschrieben und des aussersprochenen Vertrag nit gehalten, auch sonsten sich der Billigkeit nach, nit weissen, (das Strafen fehlt in der alten Fassung) noch strafen wollen lassen, den solle E. E. Rath mit einer höhern Geltstraffe, auch des Cappentragens eine Zeit lang belegen und da auf Eingeben der Zehener, die [...]angeregte Straffe nicht genug darzu in weeg, aus der Stettigkeit mit Weib und Kind ganz ausgelassen sein und pleiben«.

19 Ebd., dieselbe Fassung der Stättigkeit von 1616; § 100.

Zugleich untersagte der Frankfurter Rat im 17., vor allem aber im 18. Jahrhundert der jüdischen Gemeinde immer wieder, den Bann zu gebrauchen, da dies einen Eingriff in obrigkeitliche Rechte darstelle, weshalb dieser der Judenschaft auch stets verboten gewesen sei. Als eine solche Auseinandersetzung knapp hundert Jahre danach wieder einmal von den Gemeindevorstehern vor den Kaiser gebracht wurde, konnten sich diese aber nicht nur auf die bereits genannten Abschnitte der kaiserlich vermittelten, nach der Wiederzulassung der Gemeinde sogar vom Kaiser bestätigten städtischen Judenstätigkeit stützen, die den Bann nicht nur als Zwangsmittel privilegierten, sondern die Vorsteher sogar zum Gebrauch anhielten. Man konnte zudem auf weitere vor dem Kaiser in gleicher Sache gegen den Rat der Stadt geführte Prozesse verweisen, die alle zugunsten der Gemeinde entschieden worden waren. Es fanden sich zudem Belege dafür, dass der nun diese Eigenmächtigkeit beklagende Rat die jüdische Gemeinde in anderen Zusammenhängen sogar selbst zur Ausübung des Banns angehalten hatte.<sup>20</sup> Die ungewöhnliche Klage wegen Hochverrats vom Beginn des 17. Jahrhunderts hatte ihren Ursprung zwar in den jenseits der Frage jüdischer Rechtsautonomie angesiedelten Macht- und Geldinteressen insbesondere des Kölner Erzbischofs und zum Teil auch des Kaisers gehabt, wobei Ersterer die Klage überhaupt erst angeschoben hatte, um dann zudem gemeinsam mit dem Mainzer Erzbischof und Kurfürst die Untersuchungskommission zu leiten. Doch in diesem Fall waren ebenso wie in dem späteren viele der Klagepunkte erkennbar überzogen gewesen und beruhten – wie die jüdischen Verteidiger zu Recht betonten – zu einem erheblichen Maß auf böswilligen Unterstellungen sowie fehlerhaften Übersetzungen der fraglichen Ordnung von 1603.<sup>21</sup>

Dass der allgemeine Interpretationsrahmen in seiner Bedeutungsstruktur damit in erheblichem Maß in Richtung innerjüdische Entscheidungsfreiheiten vorstrukturiert war, belegen die Aussagen in ihrer Fülle und in ihrer breiten regionalen, ansatzweise auch sozialen Streuung auf ungewöhnlich überzeugende Weise. Die Reaktion auf die Fragen nach den entsprechenden Regelungen in der Ordnung von 1603 und nach der vorherigen Praxis war überwiegend gewesen,

20 Aus dem Jahr 1704. ISG Ffm, Juden Ugb D 7 H; Mit Verweis auf das Ffter Schöffendekret vom 27.11.1665, was der Bann beinhalte, untersagt ein Senatsdekret vom 21.7.1704 den Baumeistern, in einem spezifischen Fall den Bann anzuwenden. Die Frankfurter Gemeinde klagt nach ihrer Gegendarstellung vom 1.8.1704, daraufhin beim Kaiser. Siehe die dabei vorgelegten Dokumente. Ebd., Juden Ugb D 32, Nr. 94; Verteidigung des Banns durch die Monatsbaumeister gegen den Rat Fft (19.1.1776), und Senatsdekret vom 9.2.1776, schränkt den Gebrauch rigoros ein.

21 Einen Eindruck allein von der Differenz der Übersetzungen gibt die Gegenüberstellung bei Zimmer, der Vergleich mit dem an einigen Stellen durchaus nicht leicht verständlichen Original zeigen sich denn auch die typischen Fehlinterpretationen. Gerade die christen-feindliche Grundstimmung, die in der Anklage durch den Vorwurf der Bekehrungen von Christen, des Fluchens gegen diese etc. sogar erweitert wurde, entbehren offenkundig jeden Beweises; Zimmer, Jewish Synods, 1978, S. 148-196.

dass man in innerjüdischen Fällen zunächst stets vor die Vorsteher und die Rabbiner ginge. Doch selbst eine so eindeutige Aussage verweist abermals auf jenen weiten Interpretationsspielraum, der für diesen gesamten Fragenkomplex auf unterschiedlichen Ebenen kennzeichnend bleibt. Was zunächst so wirkt, als würde es die jüdische Rechtsübung schlüssig beschreiben, eröffnet bei genauerer Analyse lediglich Subdiskurse, hier denjenigen nach der Bedeutung und dem Umfang innerjüdischer Zuständigkeiten.

Erneut war eine erhebliche Anzahl der Antworten lediglich mit dem knappen Hinweis protokolliert worden, dass man in *Jüdischen Sachen* vor den Rabbiner gehe.<sup>22</sup> Nun ist ähnlich wie bei dem Begriff der Ceremonialia auch hier nicht genau zu klären, was die jeweilige, zumal die jüdische Seite unter dem Begriff der Jüdischen Sachen subsumierte. Mit hoher Wahrscheinlichkeit dürfte dies in der Regel jene Dinge bezeichnet haben, die von christlicher Seite als Fragen des Kultus verstanden wurden, also die direkt auf die religiöse Praxis und das Ritual bezogenen Aspekte. Dass den Zeitgenossen dieses sich überlappende Verständnis ebenso einleuchtend schien, erschließt sich zum Beispiel aus den Erklärungen des Friedberger Vorstehers Samuel Mayen, der betonte, dass die Juden dem Rabbiner in Angelegenheiten der »Jüdischen Lehr« ebenso unterworfen seien, wie »Christen ihrem Pfarr Herr.«<sup>23</sup> Dementsprechend fiel seine Antwort auf die Frage nach einem innerjüdischen Zwang, rabbinischen Urteilen und Vorladungen in Jüdischen Sachen zu folgen, eindeutig bejahend aus, was zahlreiche andere Zeugen gleichermaßen bestätigten. Und es wundert dementsprechend kaum, wenn ein Gemeinderabbiner wie der Hildesheimer Rabbiner Levi dasselbe erklärte, denn er verteidigte damit zugleich sein Amt.<sup>24</sup> Dahinter verbargen sich aber dennoch dieselben Divergenzen, die zum einen durch ein unterschiedliches kulturelles Verständnis des Religiösen, zum anderen durch zeitlich und regional unterschiedliche Bewertungen spezifischer Anteile des Ceremonialrechts bedingt wurden. Hinzu kam außerdem die Vielschichtigkeit vieler Fälle, die sowohl Komponenten des Ceremonialen als beispielsweise auch des Vermögens- und Schuldrechts beinhalteten, selbst wenn dies nur durch die halachische Vertragspraxis bedingt wurde. Aus dieser Perspektive zerfasert das zunächst so gefestigt Erscheinende in der zeitgenössischen Interpretation der Rechtspraxis und zudem in der historischen Distanz.

Auch in anderen Bereichen ergibt sich aus den Vernehmungsprotokollen zunächst ein erstaunlich geschlossenes Bild. Nicht wenige der Verhörten reagierten wie der an der Versammlung selbst nicht beteiligte Bingener Schutzjude David auf die Frage, ob ein rabbinisches Urteil verbindlich sei, mit einer Antwort wie:

22 ISG Ffm, Ugb E 48 K, Bd. 1; z. B. Joseph von Plannich: »soviel die Jüdische Ordnung anlangt«; ebd., Bd. 2; Joseph zum Kalten Bad (Mainz); wenn Juden jüdischen Sachen miteinander zu tun haben, geschehe es vor den Rabbinern; Juda (Mainz); Wendel von Arheilgen; in jüdischen Sachen bei den Rabbinern von Ahrweiler und Lintz.

23 Ebd., Bd. 1; Aussage zur Frage der Zusatzartikeln, wem er unterworfen sei.

24 Ebd.; zu § 3 der Zusatzartikel, zum Gehorsam bei Vorladungen, Urteil und Bann.



»was die Rabbiner sprechen dabei bleib es, sollte einer darwider tun so sei es wider die Jüdische Ceremonien.«<sup>25</sup> Und betrachtet man seine weiteren Aussagen, so findet sich sogar, dass man sich »auch Schulden und Scheltworten haben einander vor denen Rabbiner vornehmen [solle], der nicht erscheinen oder folgen wolle werde für einen ungehorsamen Juden gehalten.«<sup>26</sup> Dies gelte sogar für einen, der nach erfolgter beziehungsweise anstelle der internen Entscheidung vor externen Gremien klage. David selbst halte es so, »dann ihm ein Jüd was schuldig wäre, beklagte er ihnen vor dem Rabbiner, damit die weltliche Obrigkeit unberührt bliebe, das thaete er auch so ihn einer schlug.«<sup>27</sup> Erneut wird das Bild einer weitreichend geschlossenen jüdischen Autonomie bestätigt, die interne Klagen religiöser Natur, des Schuldrechts und sogar Frevelsachen umfasste und damit letztlich dem von der Frankfurter Stättigkeit vorgezeichneten Rahmen nicht unähnlich ist. Selbst im Hinblick auf die strikte Hierarchisierung von korporativen Entscheidungsspielräumen im Vergleich zu einer landesherrschaftlichen Rechtsprechung ergab sich hier eigentlich kaum ein Konflikt, denn wie die Aussage jenes David im Rekurs auf jenes ideale Konstrukt eines durchgängig auf eine mit dem Religionsrecht konform gehende Handlungsweise belegt, geschah dies allein aus frommer Selbstbeschränkung einer sich hierin der ihr zu Gebote stehenden rechtlichen Möglichkeiten begebenden Gemeinschaft heraus.

Dieser sehr überzeugende, die Bewertungen der älteren Forschungsliteratur bestätigende Eindruck ließe sich ohne Probleme in seiner faktischen Wirkweise sogar noch rigorosier erklären: Der als Güteverhandlung gewährte und in erheblichem Maß gesicherte Entscheidungsfreiraum erhielt dadurch in der Praxis intern und vielleicht sogar ein wenig aus externer Perspektive zunehmend den Charakter einer eigenständigen Rechtsübung im eigentlichen Sinn. Dieser Rahmen konnte intern genutzt werden, da sein zunächst interpretativer Charakter in steter, wechselseitiger Bestätigung zunehmend an Verbindlichkeit und Anerkennung gewann, da sich die Bewertungen auf beiden Seiten weitgehend überlagerten, wobei diese intern zudem von der idealen rabbinisch-gelehrten Wahrnehmung und von der durch die entstehende Rechtssicherheit stabilisierten Praxis erneut bestärkt wurden.

An diesem Punkt sei ein Vorgriff erlaubt: Jene noch näher zu behandelnden städtischen Nachforschungen des Jahres 1622, die für die Frankfurter Gemeinde zwar keine dem Untersuchungsverfahren durch den Reichsfiskal vergleichbare Bedrohung darstellten, aber gerade nach der Vertreibung und im Gefolge der erheblichen Verzögerung der kaiserlichen Neuprivilegierung für erhebliche Unruhe sorgten, belegen erneut, wie sehr die Aussagen natürlich durch die Anklage

25 Ebd., David Sohn des Männchen.

26 Ebd. Vgl. Josef Stadthagen, *Sefer Diwre Sicharon*, Bd. 1, Amsterdam 1705, S. 58, § 30.

27 ISG Ffm, Ugb E 48 K, Bd. 1; dies vor dem Bingener Rabbiner Isac.

beeinflusst wurden.<sup>28</sup> In dem zweiten hierzu analysierten Komplex findet sich dies schon deshalb in ganz besonderem Maß, da sich unter den Vernommenen zu einem erheblichen Teil bereits bestrafte Personen befanden, welche die obrigkeitliche Untersuchung durch ihre Beschwerden erst in Gang gebracht hatten und sich davon eine Aufhebung oder zumindest ein Herabsetzen ihrer Strafen erhofften. Ihre Beschreibungen der in der Gemeinde herrschenden Zustände fallen daher erwartungsgemäß negativ aus. Auf der anderen Seite standen die Vorsteher der Gemeinde, die ihre Rechtsausübung erneut rechtfertigen mussten und dementsprechend ein gegenteiliges Interesse hatten.

Dennoch zeigt sich zumindest in einem Punkt eine breite Übereinstimmung aller Aussagen: Eine erhebliche Anzahl der verhörten Personen ging auch jetzt wieder davon aus, dass sich die Appellation an ein externes Gericht bei einem intern bereits erfolgten Urteil nicht gehöre. Diese Angabe geschah aber meist mit dem Zusatz, dass dies dennoch ganz gebräuchlich sei. Zudem gaben etliche der Bestraften an, dass sie trotz ihrer vermeintlichen Unschuld eher die Strafe gezahlt hätten, als dagegen vor den Bürgermeistern der Stadt Frankfurt im Rahmen ihrer Audienzen zu klagen. Beispielsweise Marx zur Weißen Kandten oder Anselm zum Fuchs taten dies: Man habe sich intern zwar wegen der Strafe beschwert, sei jedoch nicht zur Obrigkeit gegangen, obwohl man intern kein Gehör fand. Dies, da es bei Juden nicht gebräuchlich sei, gegen »ihre Obrigkeit« – gemeint waren die jüdischen Leitungsgremien – zu handeln und sich gegen die Gemeinde aufzulehnen.<sup>29</sup> Dabei hatten beide durchaus erhebliche Strafen erdulden müssen.<sup>30</sup> Noch eindrücklicher ist die Aussage des Frankfurter Schutzjuden Herz zum Esel, der angab:

»für seine Person appelire er nicht, dann seiner Meinung nach, müsse er parieren, was ihm auferlegt, sie müssen halten, was ihnen geboten worden von den Zehnern, so durch die Rabi uns gesprochen. Sie hielten wenn einer der bei Ihnen verliehre oder bestraf worden, so vermeinen sie, es geschehe von Gott, und pirriten auch solche wie er es also dafür halte.«<sup>31</sup>

Neben diesem erneuten, klaren Verweis auf das religiöse Konstrukt eines durch Gott geoffenbarten Rechtssystems steht die Aussage des Vorbeters der Gemein-

28 Press, Rudolf II., 1981, S. 243-292.

29 ISG Ffm, Ugb E 48 K, Bd. 1.

30 Ebd.; so gab Anselm zum Fuchs und andere über ihn an, dass er um 1.000-1.200 fl. gestraft worden sei, wofür ihm als Teilzahlung zunächst ein Pfand abgenommen worden war, das dann aber zurückerstattet wurde. Nachdem er eine Schlägerei hatte, wurde ihm Silbergeschirr im Umfang von 5-600 fl. abgefordert, das anscheinend während der Fettmilch-Programme aber verloren ging, worauf diese Strafabrechnung allem Anschein nach auch nicht mehr konziser verfolgt wurde.

31 ISG Ffm, Ugb E 45 G; Verhör nach dem ersten Fragenkatalog. Auch im Fall der Bestrafung des Mosche zum Goldenen Apfel wegen Kartenspiels berief sich der Zehner Salmen zum Wetterhahn, dass dieser damals durchaus ohne Widerspruch, also freiwillig, vor sie gekommen sei und sie gemeinsam mit dem Rabbiner habe entscheiden lassen.

de, Joel zum Krug, der seine Meinung gemessen an der Anklage recht ungefiltert kundtat: Es sei recht, dass derjenige, der sich nach draußen berufe, »in das höchste Unglück« komme, denn wenn »ein Jud gegen den andern etwas habe, so sollte es für ihren jüdischen Richtern auch ausgeführt werden«. Eine vergleichbare Grundhaltung lässt sich auch an den Aussagen etlicher Vorsteher ablesen.<sup>32</sup> Hier zeigt sich nicht nur die zuvor schon sichtbar gewordene gefestigte Einschätzung, dass man interne Auseinandersetzungen am besten intern erledigen sollte, sondern auch der Bezug auf das religiöse Ideal einer in sich geschlossenen Rechtssphäre. Eine derart fromme Wahrnehmung steht insgesamt betrachtet allerdings dennoch recht vereinzelt da.

Ganz erstaunlich ist dabei, dass sich nüchterne, praxisorientierte Bewertungen, die die Zwänge zweier ineinander übergehender, letztlich sogar miteinander verwobener Rechtsräume reflektierten, bei alledem unerwartet selten finden, wiewohl gerade dies sonst kennzeichnend für die Vorgehensweise auf jüdischer Seite war und dies den faktischen Bezügen wohl am nächsten gekommen wäre. So verwies nur einer der Vernommenen, Aaron zur Schul, auf das naheliegende Argument gegen solche Berufungen, dass »ihr Rechten sich mit den Weltlichen Richtern nicht allzeit reymenten, und vergleichen«, die zuweilen erhebliche Diskrepanz zwischen Jüdischem Recht und beispielsweise dem Gemeinen Recht an sich schon gegen einen solchen Appellationszug spreche.<sup>33</sup> Und nur ganz wenige weitere Aussagen dokumentieren das die beschriebene Handlungsweise charakterisierende, äußerst klare Abschätzen der Erfolgsaussichten eines Verfahrens im Verhältnis zu dem damit verbundenen Aufwand und zu den Kosten des Verfahrens unter Berücksichtigung externer Klagemöglichkeiten. Etliche Personen gaben allerdings an, dass sie aufgrund der für sie geringen Summe – in einem Fall jedoch immerhin 50 fl. – beziehungsweise da die Strafe von den Zehnern auf Bitten herabgesetzt worden war, letztlich von einer Berufung Abstand nahmen, vermutlich da das erneute Verfahren – zumal unter Berücksichtigung der entstehenden Kosten – kaum günstiger ausgehen konnte.

Dabei erweist sich hier auch ein anderer wichtiger Aspekt als entscheidungstragend, nämlich das interne Verständnis von Ehre und Prestige, das in vielen Fällen pragmatisch den Ausschlag zugunsten einer konfliktärmeren, den Skandal begrenzenden Lösung gab. Denn selbst die Beilegung der Anklage durch das

32 Ebd.; auch die Aussage eines Zehners geht in diese Richtung, dass man interne Angelegenheiten auch selbst verhandeln solle. Mosche zum Goldenen Apfel und sein Sohn Gumpel seien ganz und gar nicht deswegen bestraft worden, »dass er sich vor meine Herren berufen, sondern dass die Juden von Wiesbaden her zu klagen gekommen, wie dass er des böse Geld so viel her aufwechsle und das ganze Land mit erfülle«; dies sei ihnen von Mainzer Juden, von woher das Geld stamme, schriftlich mitgeteilt worden. Hier scheint das beherrschende Merkmal zu sein, dass eine jüdische Gemeinde beziehungsweise jüdische Personen die andere um Hilfe bittet, was natürlich intern zu behandeln sei.

33 Ebd.; mit dem Zusatz, dass er sich deswegen ungerne berufe, zumal die Vorsteher einem dann feind seien.

Ablegen eines Reinigungsseids machte den Verdacht und die Schande offenbar sogar präsenter, wohingegen eine schnelle Zahlung eher dazu beitrug, einen solchen rufschädigenden Verdacht aus der Welt zu räumen. Persönliche Ehre und kaufmännische Reputation waren hier nicht zu trennen. Auch dieser Punkt dokumentiert indirekt, dass zumindest das Durchbrechen der Konformitätserwartungen und der Widerstand gegen die Gemeindeleitung intern in der Regel sehr negativ verzeichnet wurden, und dies bereits jenseits der Frage, wie man Klagen vor christlichen Gerichten in der internen Wahrnehmung generell einschätzte.

Wie zuvor sind gegenüber diesem so schlüssigen und dabei nicht einmal eindimensionalen Bild dennoch erhebliche Zweifel angebracht, denn bei genauerem Hinsehen weisen die Aussagen der Vernommenen erneut ein erhebliches Maß an Variabilität in ihrer Präsentation, offenbar aber auch in der Wahrnehmung des eigenen Rechtsraums auf. Zwar bleibt zunächst nicht selten unklar, ob solche Aussagen das kulturelle Ideal oder die jeweilige Praxis zitieren, zwei Pole von erheblicher Distanz. Darüber hinaus bestand weiterhin eine Mehrschichtig- und damit auch eine Missverständlichkeit, da der erste Vernehmungskatalog im Rahmen des Reichsverfahrens auf die Maximalforderung der Ordnung von 1603 abgezielt hatte, diese spezifischen Antworten also – bei einigen Personen ist dies eindeutig der Fall – eher die Kenntnis sowie das Einverständnis beziehungsweise die Ablehnung der Ordnung dokumentieren als eine Einschätzung des *status quo*. Dabei wird nur bei einem Teil der protokollierten Antworten dezidiert deutlich, ob man selbst diese Regelungen für angemessen hielt oder nicht. Zugleich darf der für die Vernommenen wichtigste Faktor der eigenen Beziehungsweise Entlastung nicht vergessen werden, ganz zu schweigen von der normierenden, oftmals eher kursorischen Verschriftlichung der gemachten Aussage durch einen christlichen Protokollanten. All dies führte nicht selten zu erheblichen Differenzen innerhalb einer Aussage, etwa wenn die Frage nach der Pflicht, auf Zitationen des Rabbinats erscheinen zu müssen, bejaht, hinsichtlich der spezifischen Ladung zu der fraglichen Versammlung und sogar bei einer allgemein gefassten Nachfrage von derselben Person ein deutliches Nein als Antwort gegeben wurde. Dahinter steht zum einen gewiss die Absicht, jede mögliche Verantwortung so weit als möglich von sich zu weisen, auch wenn sich anhand der vorliegenden Unterschriftenlisten verfolgen ließ, wer an der Genehmigung der Ordnung von 1603 direkt beteiligt gewesen war, was andere Personen zunächst entlastete.<sup>34</sup> Zum anderen dürfte sich auch dieser Widerspruch über die erhebliche Differenz zwischen einer eher theoretischen, ideologisch überhöhten Position und der eigentlichen Praxis erklären. Wenn man die Aussagen nicht durchgehend zugunsten eines vergleichsweise geschlossenen, eindimensionalen Bildes glätten, ja gewaltsam einebnen will, so muss man sich insbesondere auf derlei Verwerfungen und Diskrepanzen einlassen, denn erst in ihrem Zusammenspiel werden die Wahrnehmungsmuster letztlich sichtbar.

34 Zitation, erst ja dann nein.

Dies führt keineswegs zu einem Verlust an Aussagemöglichkeiten, denn im Rahmen der sie kennzeichnenden Spannungsfelder lassen die Protokolle entscheidende, zum Teil sogar unvermutete Aspekte erkennen, etwa wenn man sich auf die detaillierteren Aussagen einzelner Personen in ihrer Breite und in ihrer regional spezifischen Perspektive einlässt. Gerade im Hinblick auf die lokal unterschiedlichen Bezüge bestanden – wie schon zu sehen war – durchaus erhebliche Differenzen der Privilegierungen in den zahlreichen hier einbezogenen Territorien und Herrschaften. Zugleich zeichnet sich ein von diesem vorgegeben Rechtsrahmen zwar nicht grundlegend, in Teilen dennoch erheblich differierendes jüdisches Verständnis allein schon unterschiedlicher interner Rechtsräume im Sinne einer historischen und kulturellen Topographie ab, wie dies in den Verordnungen des Jahres 1603 hinsichtlich der fünf zentralen Gerichtsorte erkennbar wird. Tatsächlich betonten etliche Personen aus dem Kurfürstentum Köln, so etwa Moyses von Dülmen, dass man in Religionssachen zwar das Frankfurter Rabbinat anerkenne, im Sinne einer Obrigkeit habe man aber keine anderen »Vorsteher« als den Kurfürsten und Erzbischof von Köln.<sup>35</sup> Den rabbinischen Bann müsse man achten, aber nicht in Schuldsachen, denn außerhalb des Ceremonialen sei abermals nur der Kölner Erzbischof zuständig. Diese Aussage wird durch die Angaben eines Samuels von Deutz bestätigt, ebenso durch einen Wendel von Ahrweiler, welcher generell betonte, dass nur Jüdische Sachen vor dem Rabbiner ausgetragen würden.<sup>36</sup>

Andere Juden des Kölner Gebiets wiesen zwar zugleich ebenso darauf hin, dass sie seit etwa drei Jahren gar keinen Rabbiner mehr hätten, da der vorherige kurkölnische Landesrabbiner Joseph, der an der Versammlung noch in dieser Funktion teilgenommen hatte, inzwischen nach Metz verzogen sei. Dennoch erklärte beispielsweise Meier von Lintz ganz im Gegensatz zu dem zuvor Skizzierten pauschal, dass man innerjüdische Klagen gewöhnlich intern verhandle.<sup>37</sup> Auch Schmoll von Wehrl im Westfälischen äußerte sich zunächst wie die zuvor Vernommenen, nämlich dass man keinen eigenen Rabbiner habe und alles außer den religiösen Angelegenheiten vor der Kölner Obrigkeit erledige.<sup>38</sup> Auf die Frage nach der bisherigen Praxis antwortete er aber gleichfalls, dass es allezeit recht gewesen sei, in innerjüdischen Angelegenheiten – und zwar Schuldklagen sowie anderes, mit der Ausnahme von Kriminalsachen – intern zu entscheiden. Und auf die als Probe aufs Exempel hin gestellte Frage, ob es wahr sei,

35 Ebd.; für Moyses von Dülmen gibt es zudem die Angabe, dass er im Erzstift Münster lebe.

36 Ebd. »haben einen Rabbiner dieser Ort im Erzstift Köln gehabt, derselbige hat Joseph geheissen, habe nicht hier, sondern zu Metz gewohnt; in Jüdischen Glaubenssachen erkenne er dieselbe vor sein Obrigkeit aber in andern Sachen nicht«.

37 Ebd.; angeblich habe R. Joseph b. Levi Aschenasi von Metz im Namen der Böhmischen Juden unterzeichnet.

38 Ebd.; er wisse von keiner Rabbinerschaft, denn sie hätten in Westfalen keine Rabbiner; wenn ihn die Pfter vorladen, so müsste er ihnen folgen als in Schuldsachen, doch er selbst sei kein Rabbiner, sondern stehe unter der Obrigkeit des Kurfürsten zu Köln.

dass die Frankfurter Gemeinde einen dafür gestraft hätte, dass er vor der Obrigkeit geklagt habe, antwortete Schmoll sogar, dass dies nur billig sei.<sup>39</sup> Die anfänglich enge Begrenzung der eigenen Zuständigkeit, die sich zum Teil durch das Fehlen eines zuständigen, möglicherweise in seinem Amt sogar privilegierten Rabbiners und eine dadurch zeitlich und regional begrenzte, pragmatische Nutzung externer Foren erklären ließe, erweitert sich im Vergleich aller Aussagen, aber auch innerhalb einzelner Verhöre, bis hin zu der weitestmöglichen Auslegung eigenständiger Befugnisse.

Für Hildesheim findet sich gleichfalls diese weite Auslegung eigener Zuständigkeit. Nicht nur, dass es allgemeiner Brauch sei, vor den Ortsrabbiner zu gehen; dies umfasse bei ihnen all jene Sachen:

»wenn sich zwei Juden schlugen oder zankten, in Ehesachen und anderen Ceremonien, unt. sich zu tun haben, solches geschieht vor den Rabbinern des Orts sei vorgenommen und entschieden worden und solches bei dem Jüdischen Bann der Obrigkeit nichts benommen.«<sup>40</sup>

Diese Aussage wurde vom zuständigen Gemeinderabbiner Levi, der erst vier Jahre zuvor aus dem böhmischen Joachimsthal zugezogen war, bestätigt.<sup>41</sup> Die oberdeutschen Juden – also die Vertreter einer ganz anderen Region – betonten im Vergleich dazu zwar, dass die schwäbischen Gemeinden, insbesondere Fürth, damals der Frankfurter Ordnung aus prinzipiellen Gründen nicht zustimmen wollten, »dieweil sie selbst Rabbiner haben, und sich gefo[r]cht, die Frankfurter wollen sie etwan. unt. sich ziehen«. In ihrer Bewertung der Rechtsautonomie differierten sie aber letztlich weder von den Vereinbarungen von 1603 noch von der genannten prinzipiellen Einschätzung her.<sup>42</sup>

Die Aussagen Salomons von Miltenberg und Isaacs von Rübl lassen dagegen erneut jene Schwellen und Brüche hinsichtlich der jüdischen Selbständigkeit

39 Ebd.; zum zusätzlichen Fragenkatalog; so auch Joseph von Remagen.

40 Ebd.; zu Nathan von Hildesheim.

41 Ebd.; dafür habe er nicht nur »Kaiserl. Majestät sondern auch ihrer Obrigkeit zu Hildesheim Privilegia haben in Schuldsachen und was Jüd. Ceremonien belangt auch in Ehe und anderen Sachen, was die Juden gegen einander zu tun haben sich vor ihrem Vorgesetzten Rabbiner zu beklagen und er selbst sei dazu der geordneten Rabbiner einer«:

42 Ebd., Abraham von Plaunich, Lämblein von Öttingen; unterm Rabbiner von Wallerstein (Walderstein) in Ceremonial- und Schuldsachen; den Bann dürfe dieser aber nur mit obrigkeitlicher Genehmigung verhängen. Lazarus von Ubstatt, der der Ordnung offenbar zustimmte, betont, dass diese nur die Religion betreffe und schon daher der Obrigkeit nicht vorenthalte; ebenso Uri von Hochwald, und stets mit Zustimmung der Obrigkeit; Victor von Leutershausen und Simon von Kleinen Steinich betonten, dass sie ganz allein auf dem Grobfeld wohnten und sich in Ceremoniensachen von einem Rabbiner in der Nähe bzw. von einem privat angestellten Schulmeister belehren ließen; die drei Vernommenen für Fürth – Nathan, R. Nathan und Samuel zu Bonfeld – betonten nur ihre Distanz zu der Verordnung und zum Frankfurter Rabbinat.

erkennen, die den Interpretationsraum wieder einengen: Es sei alter Brauch und Ordnung, dass Juden sich gegenseitig vor zwei Rabbinern verklagten. Damit bezog man sich auf den rabbinischen Gerichtshof, der im Gegensatz zu Schlichtungsverhandlungen dieser Aussage nach mit zwei, der Halacha entsprechend eigentlich aber mit drei rabbinischen Richtern besetzt sein musste, siedelte die interne Rechtsprechung damit also deutlich jenseits reiner Schlichtungsversuche an, so zumindest in der internen Einschätzung. Im Gegensatz zu der neuen Ordnung glaubte der Miltenberger Zeuge allerdings nicht, dass man davon nicht doch in Berufung, und zwar vor christliche Gerichte, gehen könne und dürfe; er selbst tue dies, wenn er seine Klagen auch zunächst stets vor den Rabbiner bringe.<sup>43</sup> Einen Zwang, rabbinischen Vorladungen zu folgen, sah er nur in ›jüdischen Dingen‹, so dass die immer noch recht umfassende Rechtsautonomie nun als eine regional stark begrenzte und zudem nach außen offene erscheint.

Isaac von Rübl beteuerte dagegen, in allen weltlichen Dingen direkt vor die örtliche Obrigkeit zu gehen. Wenn dies für die kleinteiligen Siedlungsgebiete mit einer weit verstreut lebenden, geringen jüdischen Bevölkerung schon aus pragmatischen Gründen typisch war – und diese Einschätzung bestätigen die Aussagen durchgehend, soweit diese Regionen in dem breit gestreuten Vernehmungsverfahren überhaupt erfasst wurden –, so ist solchen Äußerungen wohl ein erhebliches Gewicht schon im Hinblick auf den Umfang dieser Gruppe im Vergleich zur jüdischen Gesamtbevölkerung des Reiches zuzubilligen. Doch auch im Kreis Rübl bediente man sich in Jüdischen Sachen eines Rabbiners. Vermutlich ging man dabei ähnlich vor wie die Judenschaft des Tauberkreises. Sie hatten für derlei Fälle einen Frankfurter Rabbiner angestellt, der zwar weiterhin dort lebte, den man in religiösen Angelegenheiten gegebenenfalls aber als einen gemeinsam vereinbarten Richter anrufen konnte. Mit allen anderen Klagen ging man jedoch direkt vor die örtliche christliche Gerichtsbarkeit. Diese pragmatische Anerkennung der lokalen Gegebenheiten aufgrund der Zwänge des Zeit- und Geldverlusts insbesondere bei Klagen vor weit entfernten Gerichten spiegelt sich dementsprechend auch in der grundlegenden Bewertung eines privaten Entscheidungsfreiraums wider, etwa wenn Lazarus von Markelsheim, das ebenfalls zur jüdischen Region Tauberkreis gehörte, anmerkte, »wenn ihm sein Rabbiner etwas gebiete so tue er's oder lasse davon wie es ihm gefall«.<sup>44</sup>

Wenn die interne Übung aber primär durch diese Lebensrealität, also über den Organisationsgrad jüdischer Gemeinschaften bestimmt wurde, und dies möglicherweise auch jenseits spezifischer Privilegien, dann müsste sich für ge-

43 Ebd.; Miltenberg stehe unter dem Rabbiner von Bingen und gesteht auch zu, dass er rabbinischen Vorladungen folgen müsse, aber nur wenn er wider die Jüdische Ordnung handle; damit ist nicht die spezifische Frankfurter Ordnung gemeint, denn der sei man nicht beigetreten. Der Tauberkreis bezahlte einen Rabbiner Seligmann in Frankfurt dafür.

44 Ebd.; Mayer von Wertheim verweist dagegen darauf, »dass der so ein Jud sei, die Jüdische Ordnung zu halten schuldig«. Berle von Wertheim: man sei den Rabbinern Gehorsam schuldig, vermutlich beschränkt auch er dies auf Jüdische Sachen.



schlossenerer jüdische Vergesellschaftungsformen, also insbesondere für größere Gemeinden, aber auch für regional geknüpft Verwaltungsstrukturen, die üblicherweise auch mit den bekannten Rechtsprivilegien ausgestattet waren, ein anderes Bild ergeben. Dann erklärten sich diese Verletzungen jener Vorstellung weitgehender Autonomie, die sich zunächst in der internen Wahrnehmung und der zumindest angestrebten Übung doch als erstaunlich geschlossen darstellte, über die Defizite der Siedlungsform und des Organisationsgrades sowie über externe Eingriffe: Jüdisches Leben wäre dann auch in der alltäglichen Praxis eigentlich auf Autonomie hin ausgerichtet gewesen und hätte jede Beschneidung von außen allenfalls widerwillig ertragen.

Die Aussagen aus Mainz, einer damals bereits nicht mehr wirklich bedeutenden, aber in der Wahrnehmung auch nicht randständigen Gemeinde, bergen in dieser Hinsicht manche Überraschung: Während Mayer zum Kalten Bad darauf hinwies, dass es Brauch unter ihnen sei, zunächst vor dem Rabbiner zu klagen und dann erst vor der Herrschaft, betonte dessen Vater, Joseph zum Kalten Bad, der selbst bei der Versammlung gewesen war und die Ordnung – angeblich auf Zwang hin – mit abgezeichnet hatte:

»Wenn Juden jüdische Sachen miteinander zu tun habe, geschehe es vor den Rabbinern, was Schulden und Schmähfachen belangt stehe ihnen frei, wanns von den Rabbinern oder andern nicht hingelangt oder verglichen werden könne, solches vor der Obrigkeit zu suchen, doch sei es unter Ihnen der Brauch und ein alt Herkommen, dass sie die Obrigkeit unbemüht lassen, und ein Jud den andern vor den Rabbinern od. Vertragesmännern, die sie zu beid. seits ernehnen mögen fürnehmen sollen, wisse aber kein sonderliche Freiheit so die Judenschaft hierüber haben.«<sup>45</sup>

Dieser allgemeine Usus – eine Privilegierung wurde hierfür nicht in Anspruch genommen – im Sinne korporativer Verpflichtung wurde in dem Zusatzverhör abermals bestätigt. Dann allerdings mit dem entscheidenden Hinweis, dass die interne Gerichtsbarkeit vor allem für Jüdische Sachen gelte, darüber hinaus sei es sogar freigestellt, wenn auch unüblich, in Schuld- und Ehrenklagen direkt vor christlichen Foren zu klagen.<sup>46</sup> In dreifacher Abstufung wurde damit nicht nur die Vorstellung interner Autonomie zunächst zitiert, dann aber bis zu jenem Punkt hin relativiert, an dem man aus analytischer Perspektive letztlich nicht

45 ISG Ffm, Ugb E 48, Bd. 3.

46 Ebd.; Juda von Mainz betont, dass er, da die Ordnung ja auch nicht gelte, einen Juden durchaus vor der Obrigkeit verklagen werde. In Frankfurt sei dies strikter geregelt, dort entscheide das Rabbinatskollegium mit R. Schmoll, R. Aron und R. Isaac nur in geringen Sachen, um die Obrigkeit zu entlasten. Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 47, S. 52, S. 108; diagnostiziert eine generelle Ablehnung der Nutzung nichtjüdischer Gerichte, auf die man nur gezwungenermaßen zurückgriff, eine Position, die zunächst aufgrund des inzwischen mehr als fragwürdigen Konstrukts bei Katz einer aschkenasischen Gesamtkultur auf ihre Relevanz für den ›deutschen‹ Bereich hin zu überprüfen ist. Siehe hierzu im Weiteren.

einmal mehr von einem Überschreiten eines jüdisch organisatorischen Rahmens reden kann, da dieser nur mehr die religiösen Angelegenheiten umfasste. Bereits jenseits dieses Kernbereichs öffnete sich demnach erneut jener Interpretationsraum zeitlich und fallspezifisch unterschiedlich zu nutzender Möglichkeiten, der die christliche Seite ebenso berücksichtigte wie das vertraute religiöse Bezugsmodell gemeinschaftlicher Autonomie. Im Spannungsfeld zwischen der Grundlage des religiösen Ideals völliger Eigenständigkeit und jenen schwankenden Einschätzungen eines gebräuchlichen beziehungsweise eines unüblichen Verhaltens erscheint dieser eher als ein nach nahezu allen Seiten hin relativ offener Diskursraum denn als ein gefestigter und begrenzter Eigenbereich.

Für die Binger Juden, die gleichfalls unter Mainzer Herrschaft standen und dementsprechend das dortige Rabbinat nutzten, ergibt sich vor dem Hintergrund erwarteter Eigenständigkeit ein noch uneinheitlicheres Bild. Während die beiden Vorsteher und Vertreter der Gemeinde bei der Frankfurter Versammlung, die ihre Signaturen ebenfalls angeblich nur unter Protest abgegeben hatten, sich in ihren weiteren Aussagen verständlicherweise recht bedeckt hielten, gaben etliche andere an, dass ihnen die interne Zuständigkeit von der Obrigkeit zugestanden werde, das Mainzer Domkapitel ihnen hierfür ja dezidiert einen eigenen Rabbiner bewilligt habe.<sup>47</sup> David, Männchens Sohn, gestand, dass Juden »auch Schulden und Scheltworten halben einander vor denen Rabbiner vornehmen, der nicht erscheinen oder folgen wolle werde für einen ungehorsamen Juden gehalten«. Ihr eigener Binger Rabbiner Isac richte und schlichte nicht nur alle internen Angelegenheiten. Jeder, der gegen ein rabbinisches Urteil vorgehe, handle gegen die »Jüdischen Ceremonien«, also gegen seine Religion. Andere Aussagen bestätigen diese Darstellung einer geschlossenen Lebenswelt abermals.<sup>48</sup> Zwei weitere Binger differenzierten dennoch erneut: So sagte ein Wolf

47 Der auf Seiten vieler Unterzeichner der Ordnung stereotype Vorwurf, man sei erheblich von den Rabbinern unter Druck gesetzt worden, diese per Unterschrift anzuerkennen, steht zunächst die Behauptung von Seiten der Frankfurter Gemeinde in ihrer grundlegenden Verteidigungsschrift gegenüber, dass dies keineswegs den Tatsachen entspreche. Selbst wenn dies der Fall gewesen sein sollte, und dafür spricht durchaus manches, so entzogen sich nicht nur viele der Geladenen der Zitation; etliche Gemeinden bzw. Regionalverbände verweigerten die Unterschrift oder zahlten sogar trotz ihrer Zustimmung anschließend die vereinbarte Abgabe an die Prager Gemeinde nicht, was deutlich erkennen lässt, dass insbesondere größere Gemeinden in ihrer Ablehnung und ihren Selbstständigkeitsansprüchen sich letztlich hätten durchsetzen können. ISG Ffm, Ugb 48 K, Bd. 1; die Vorsteher Moyes (b. Jehoschua Naftali) und Mannes/Menachem b. Jaakov (vermutlich derselbe wie Menachem Man b. Josef); zur Privilegierung allgemein Beifuß, Sohn des Hirz; Wolche, Sohn des Mennchen.

48 Ebd.; hier fehlt eine Seite, so dass der Teil einer Aussage nicht eindeutig zugeordnet werden kann, möglicherweise einen Teil der Aussage Davids darstellt; diese betont gleichfalls, dass Ceremonialia und Schuldsachen vor dem Rabbiner seien, der dies nicht tue, sei »gegen den Rabbiner hoffelig; er habe aus Mangel an einem Rabbiner eine Immobilienklage einmal durch zwei Frankfurter Rabbiner entscheiden lassen. Im gleichen Sinn Beifuß, S. d. Hirz. In diesem Sinne trifft Jacob Katz' Einschätzung, die sich

aus, dass man in Schuldsachen zwar vor den Rabbiner, in Malefizsachen aber vor die Obrigkeit gehe. Doch wenn ihm etwas widerfahre, »wollte er's bei den Rabbinern klagen, und wenn er da nicht zu Recht kommen, als dann wollte er vor die christl. Obrigkeit od. Amtmann klagen«. Ein anderer, Meyer, bestätigte dagegen erneut die interne Zuständigkeit sowohl in Schul- als auch in Schmäh-sachen. Auf die Frage nach der Ausschließlichkeit einer jüdischen Rechtszuständigkeit reagierte er jedoch verblüffenderweise mit der Auskunft, dass in Bingen jeder klagen könne, wo er wolle.<sup>49</sup> Die zunächst recht breit angelegte Rechtsübung reduziert sich im Abgleich aller Aussagen erneut weitgehend auf eine freiwillige Selbstbeschränkung, eine Einschätzung, die sich mit der Praxis in der Mainzer Gemeinde selbst deckt.

Für die Wormser Gemeinde sah es etwas anders aus, da sie, obwohl es eine kleine Gemeinschaft war, aufgrund ihrer Stellung zum Kaiser, aufgrund ihrer Geschichte und ihres Rabbinats und wohl auch wegen der engen Beziehungen zu den beiden zentralen Gemeinden der Region – Frankfurt am Main und Friedberg – dennoch in der innerjüdischen Wahrnehmung große Bedeutung besaß. Unter Hinzuziehung weiterer Einzelaussagen für die Orte Plannich, Jugenheim und Bodenheim, die sich gleichfalls zum Wormser Rabbinat bekannten, bieten die Verhöre erneut eine recht breite und differenzierte Bewertungsgrundlage mit elf Personen, darunter drei Rabbiner, zwei Vorsteher sowie ein *Schulklepper*, der Gemeindebüttel. Ein entscheidender Unterschied in der rechtlichen Selbstwahrnehmung dieser Gemeinde zu den zuvor zitierten ergibt sich aus dem etwa seit 1574 verwaisten Amt des Wormser Reichsrabbiners, das diese, in jedem Fall noch in der eigenen Einschätzung, ins Zentrum der Judenschaft des Reiches rückte. Der letzte Reichsrabbiner, Jacob bar Chaim von Worms, hatte spezifische kaiserliche Privilegien verliehen bekommen, die seiner Rechtsprechung reichsweit Geltung verschaffen sollten und somit nicht nur in den gesicherten Eigenentscheidungsbereich der anderen Gemeinden eingriff. Ähnlich wie dies danach in der Frankfurter Ordnung angedacht worden war, sollte er idealerweise zugleich als eine extern privilegierte, reichsweite jüdische Appellationsinstanz dienen. Dieses Amt war dem Stand der Forschung nach von den anderen Gemeinden als ein extern aufoktroiertes weder gerne gesehen noch wirklich akzeptiert worden. Vielleicht stellte die geringe Durchsetzungskraft einen Grund für das Ende dieses Reichsrabbinats dar, vielleicht war dies aber auch eine Auswirkung der zunehmenden Territorialisierung und Regionalisierung, was es zumindest für die einzelnen Fürsten unattraktiv machte. In jedem Fall

hier jedoch nur teilweise nachweisen lässt, durchaus zu, nämlich, dass man die Anrufung eines nichtjüdischen Gerichts (aus halachischer Perspektive, jedoch auch jenseits derselben) als ein religiöses Verbrechen ansah, und der Begriff des nichtjüdischen Forums sogar eine ›negative emotionale Konnotation‹ erhielt; Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 103–104; wobei er bereits darauf hinwies, dass dies in den ›deutschen‹ Staaten im Gegensatz zu Osteuropa weit häufiger vorkam.

49 ISG Ffm, ebd.

besaß das Wormser Rabbinat derartige Sonderbefugnisse nun nicht mehr; die Erinnerung an diese war jedoch weiterhin zugegen.<sup>50</sup>

Nach Aussage eines Wormser Rabbiners Elias zum Weißen Ross schuldete man dem derzeit allerdings ohnedies unbesetzten Wormser Gemeinderabbinat bei Vorladungen keinen Gehorsam, beim Reichsrabbiner habe man dies sogar im »voraus gemusst«. Mehr noch: Ein Rabbiner, »gebiete [nach Abschaffung des bewussten Reichsrabbinats] aber nicht leichtlich außerhalb dann da er gesessen und sonst an den Orten da keine Rabbiner seien.«<sup>51</sup> Einer der Wormser Zehner, der Vorsteher Aaron zur Sonnen, referierte den lokalen Brauch, einen Fall innerhalb von 24 Stunden vor einen Rabbiner, Vorsteher oder eine eigenständig gewählte Schiedsperson zu bringen. Während auch hier ausschließlich der Obrigkeit die Entscheidung von Gewaltsachen zustehe, halte man intern von demjenigen, der vor christlichen Gerichten gegen ein rabbinisches Urteil angehe, nicht viel. Der Schulklepper Sandel relativierte diesen Usus gleichermaßen, da man seine Angelegenheiten bisweilen auch vor die Obrigkeit bringe. Klarer beschrieben zwei Wormser Gemeindemitglieder, Levi und Nathan, die lokalen Verhältnisse: Die interne Rechtsprechung sei auf Ceremonial- und Exekutionssachen – gemeint sind wohl Schulforderungen – begrenzt, wobei man üblicherweise schon in den Verträgen vereinbare, dass einer, »so ihm vor dem Rabbiner nicht geholfen werde oder werden könne«, das Recht habe, vor der christlichen Obrigkeit zu klagen. Beinhaltete der Vertrag diese Klausel nicht, so sei man gezwungen, dies intern abzumachen.<sup>52</sup>

50 Allgemein zum mittelalterlichen Vorlauf *Germania Judaica* III, 3. Teilbd., S. 2132-2133. Moritz Stern, *Der Wormser Reichsrabbiner Anselm*, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 5 (1935), S. 157-168; ders., *Der Wormser Reichsrabbiner Jakob*, in: *Festschrift Dr. Jakob Freimann*, Berlin 1937, S. 180-192. Ders., *Die Wormser Reichsrabbiner Samuel und Jakob 1521-1574*, Berlin 1937. Yacov Guggenheim, *A suis paribus et non aliis iudicentur. Jüdische Gerichtsbarkeit, ihre Kontrolle durch die christliche Herrschaft und die »obersten rabi gemeiner Judenschaft im heiligen Reich«*, in: Cluse/Haverkamp/Yuval, *Jüdische Gemeinden*, 2003, S. 405-439. Weitgehend dieselbe Diskussion bei Birgit E. Klein, *Jewish Legal Autonomy in the Middle Ages. An Unchallenged Institution?*, in: *Zutot* 3 (2003), S. 121-134.

51 Erneut ISG Ffm, ebd.; zwei weitere Rabbiner, Mosche, der hinter der Schul wohnt, und Meyer zur Hinter Sichel, und als Schulmeister arbeiteten, sagten zur rabbinischen Befugnis nichts aus. Dazu auch die Aussage von Beyfuß/Vivelmann/Beuelmann zum Korb (Worms); die Wormser »erkennen sich nicht schuldig ausserhalb Worms andere Rabbiner zu erscheinen oder zu folgen es wäre denn Sach dass ein Rabbiner vom Kaiser verordnet im Land sei wie dann vor ungefährlich dreissig Jahren ein kaiserlicher Rabbiner zu Worms gewohnt dem die andere Rabbiner und die ganze Judenschaft zu gehorsamen schuldig gewesen, halte wohl dafür wann die Judenschaft ein haben wollen, dass sie Kaiser. Majestät einen vorschlagen wie wohl ihm nicht gedenke dass solches geschehen«.

52 Ebd.; Levi von Worms in der oben genannten Differenzierung der Gremien: Rabbiner entscheide nur in Jüdischen Sachen; der vom Bischoff eingesetzte Judenrat mit 12 Vor-

Dieser Hinweis, dass man die Möglichkeit der Überschreitung bei internen Rechtsgeschäften üblicherweise schon berücksichtigte – und dies gilt auch für den Fall einer Ausschlussklausel, selbst wenn diese von der Obrigkeit vielleicht nicht akzeptiert werden würde –, wird durch den inzwischen vertrauten Zusatz bestärkt, dass es zwar nicht oft geschehe, dass man vom Rabbinatsgericht an die Obrigkeit appelliere, verboten sei es jedoch nicht.<sup>53</sup> Zwei weitere Aussagen dokumentieren wiederum, dass man nur für Jüdische Sachen intern zuständig sei und dass die Appellation an christliche Gerichte zwar üblich, aber nicht ›billig‹ wäre.<sup>54</sup>

Auch für die Fuldaer Gemeinde, die mit sechs Personen – unter diesen der neue Oberrabbiner Elia Loans, zwei Zehner und ein Schreiber – ebenfalls mit einer recht geschlossenen Gruppe vertreten war, weisen die Aussagen vergleichbare Diskrepanzen auf. Der aus Polen stammende Oberrabbiner bekannte sich zu der Ordnung, die er in Fulda gelesen habe, nachdem er wenige Jahre zuvor das Rabbinat übernommen hatte. In Aufrechterhaltung des idealen Autonomieverständnisses – wohl aufgrund seines Amtes, möglicherweise zudem aufgrund seiner am osteuropäischen Kulturraum orientierten Wahrnehmung – bestärkte er jene Lesart der Ordnung, dass Juden sich zur Entlastung der Obrigkeit, aber auch ›um Gottes Recht nicht zu schwächen‹ vor ihren Rabbinern verklagen sollten.<sup>55</sup> Die beiden Vorsteher versuchten sich im Gegensatz dazu in ihrer Aussage abzusichern. Gompel beteuerte im Verhör auf erneutes Nachhaken: »nein, da solle ihm Gott vor behüten, dass derselbe [= der Rabbiner] ihre höchste Obrigkeit sein solle außerhalb dass die Jüdische Ceremonien anlangt«; in anderen Sachen habe man diesem keineswegs Gehorsam zu leisten.<sup>56</sup> Auch der zweite Fuldaer Vorsteher, Klein Nathan, betonte in schöner Übereinstimmung mit dem externen, herrschaftlichen Rechtsverständnis, dass zunächst der Kaiser und die Fürsten seine Obrigkeit seien, denn die christliche Obrigkeit sei »obrig den Rabbinern«.<sup>57</sup> Den Rabbiner aber »erkenne er nur vor einen Entscheidter

stehern entschiede in allen internen Angelegenheiten, außer in Malefitz-, also Criminalsachen; man müsse nur der Vorladung etc. des eigenen Rabbiners folgen.

- 53 Ebd.; zugleich, wer sich rabbinischen Vorladungen entziehe, handle gegen die Tora, zumal er selbst auch vor den Frankfurter Rabbinern erscheine, da er wisse, dass sie nichts Böses täten.
- 54 Ebd., Joseph von Jugenheim, sei von Joseph zu Mainz vor der Obrigkeit verklagt worden, es wäre aber billiger gewesen, dies vor dem Rabbiner zu tun; und Joseph zu Plan-nich.
- 55 Was sich auch durch dessen spezifische osteuropäische Prägung erklären ließe; siehe auch Eric Zimmer, R. David b. Isaac of Fulda. The Trials and Tribulations of a 16th Century German Rabbi, in: *Jewish Social Studies* 45 (1983), S. 217-231 (dass. in: ders.; R. David miFulda. Chulschato schel Raw mekomi mul Bene Kehilla alimim, in: ders., *Gahaltan schel Chachamim*, 1999, S. 29-42).
- 56 ISG Ffm, ebd.
- 57 Ebd.; ähnlich der Vorsteher Schmoll zu Wehrh und Nathan von Worms: wenn ihm vor christlichen Gerichten auch in Jüdischen Sachen Gerechtigkeit gedeihe, sei er damit zufrieden.

und Unterweiser in Jüdischen Ceremoniensachen aber durchaus für keine Obrigkeit«. <sup>58</sup> Auch viele der weiteren Befragten hatten die gefährliche Intention der Zusatzvernehmung mit der Frage, ob das Rabbinat für die Juden eine Obrigkeit darstelle, erkannt und wussten wohl, dass eine erfolgreiche Verteidigung die genannte deutliche Hierarchisierung möglicher Kompetenzen voraussetzte. Dass diese Beteuerungen dennoch mehr als eine Finte darstellen, lässt sich unter anderem aus Gompels Antwort auf die Nachfrage, inwieweit man Rabbinern Gehorsam leisten müsse, schließen. Bei Ceremoniensachen musste seines Erachtens den Vorladungen immer Folge geleistet werden, in allen anderen Sachen jedoch nicht.

Die Aussage des anderen Vorstehers differierte davon allerdings erheblich, dieses Mal jedoch in Richtung zusätzlicher Rechtskompetenzen, indem nicht nur Almosen, also die Verwaltung und eventuell auch die Besteuerung des Armenwesens, sondern zudem Beleidigungsklagen miteinbezogen wurden. Andere Dinge stünden dem Rabbiner allerdings nur dann zu, wenn er dazu speziell privilegiert sei. Seine Vorladungen konnte der Fuldaer Amtsinhaber offenbar jedoch nicht immer durchsetzen, dafür fehlten ihm die Zwangsmittel. Andere Personen, etwa ein Gemeindeglied namens Heymann Pappenheim, schlossen sich dem an und erklärten dezidiert, wenn er in Geldangelegenheiten Hilfe brauche, so täte er dies mit Zustimmung des Magistrats der Stadt Fulda vor dem dafür vom Fürstabt zugelassenen Rabbiner. Wenn man sich aber nicht vergleichen könne, so gehe er vor die Obrigkeit. <sup>59</sup> Damit kehrt Pappenheim trotz der erneuten Ausweitung interner Befugnisse in seiner Aussage letztlich wieder zu einem für die christliche Seite charakteristischen Verständnis zurück, nämlich dass es sich hierbei um ein letztlich sogar nur freiwillig zu nutzendes, der Rechtsprechung vorgehaltenes Güteverfahren zu handeln habe.

Auch für Friedberg verwundert es kaum, dass der Oberrabbiner Jacob die getroffenen Beschlüsse verteidigte. Auch er war selbst an den Verhandlungen beteiligt gewesen. Doch bereits Juda Wetzlar, ein Vorsteher der Gemeinde mit Rabbinatstitel, differenzierte das zunächst geschlossene Bild. Seines Erachtens nach könne zwar keiner den andern vor den Rabbiner zwingen; wenn jemand allerdings eine Klage dort eingereicht habe, so müsse »er sich damit begnügen lassen, will einer bei der christlichen Obrigkeit gehen, so steht es ihm auch frei«. <sup>60</sup> In eine externe juristische Betrachtungsweise übertragen, griffen die korporativ vereinbarten Foren zur internen Konfliktlösung nur dann, wenn deren Zuständigkeit auch von beiden Parteien – eigenartigerweise angeblich fallspezifisch – wirklich anerkannt worden war. Rabbiner seien nach Wetzlar keine Obrigkeit, sondern religiöse Lehrer, und nur der eigene Gemeinderabbiner habe

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> Ebd.; dem Bann müsse man gehorchen, denn auch dieser sei ein obrigkeitlich privilegiertes Zwangsmittel.

<sup>60</sup> Ebd.; auch als Wetzler.

ihnen zu gebieten – da dieser aus jüdischer wie nichtjüdischer Sicht das dafür vereinbarte Forum darstellte –, allerdings nur »demnach die Sache sei«. Nicht einmal eine Ausschließlichkeit interner Entscheidungsgremien vor Ort, wie sie die Ordnung festschreiben wollte, mochte er bestätigen, denn es geschehe durchaus, dass Juden vor der Obrigkeit klagten. Der zweite Friedberger Vorsteher, R. Meyer von Neuburg – gleichfalls im Besitz rabbinischer Bildung, ohne dieses spezifische Amt auszuüben –, unterstützte diese Darstellung, allerdings mit dem Hinweis, dass ihnen nach Gott die Herrschaft – und dies war in Friedberg aus seiner Sicht zunächst der Burggraf und nicht die Stadt, beides konkurrierende örtliche Machtfaktoren – und erst dann »für ihr Gesetz« der Rabbiner zu gebieten habe. Entstehenden Zank und Hader erledige dieser zwar auch, dies scheint jedoch eher eine pragmatische als eine notwendige Lösung gewesen zu sein, denn abermals wurde betont, dass man bei Vorladungen dem eigenen Rabbiner nur in Ceremoniensachen gehorchen müsse, in Schuld- und Frevelsachen »haben die Rabbiner nicht zu befehlen, sondern werde von der Herrschaft verrichtet«. <sup>61</sup> Innerjüdische Klagen vor christlichen Gerichten wurden auch hier mehrfach als eine alltägliche Gegebenheit bestätigt, wie dies neuere Forschungen zu Friedberg für diesen Zeitraum auch belegen. <sup>62</sup>

Auch zwei nicht gelehrte Mitglieder des Friedberger Vorstandes, Isaac Karlebach und Aaron zu Worms, bestätigten diese Einschätzung, die letztlich erneut die externe juristische Vorgabe einer internen Schiedsgerichtsbarkeit nachvollzog. <sup>63</sup> Hierbei wird der Versuch erkennbar, der wohlgemerkt auch bei anderen Gemeinden beziehungsweise Regionen spürbar ist, die Souveränität der eigenen Gemeinde und ihres Rabbinats gegenüber der durch die Ordnung von 1603 dokumentierten Dominanz der Frankfurter Gemeinde zu verteidigen, und dabei möglichst eine eigene Verantwortung im Hinblick auf die Anklage zu schmälern. Ein weiterer Vorsteher, Samuel Mayen, bestätigte all dies, während sein Amtskollege Elias Schwab und letztlich auch der Schulmeister Mosche Kopp die Praxis und die eigenen Vorstellungen eher konservativ in jenem Sinne auslegten, dass man sich – zumal wenn zwei bis drei Rabbiner vor Ort wären – diesem internen Rechtsforum nicht entziehen solle: Man sei zwar schuldig zu halten, was der Rabbiner entscheide, es geschähe aber nicht allezeit, und dies ohne dass die Rabbiner Mittel dagegen einsetzen könnten. Man formulierte dies sogar als eine

61 Ebd.

62 Cilli Kasper-Holtkotte, Die Suche nach Recht und Gericht. Der Fall der Friedberger Juden im 17. Jahrhundert, in: Gotzmann/Wendehorst, Juden im Recht, 2007, S. 163-174. Siehe ebenso die zeitgenössischen rabbinischen Klagen darüber; Schochat, Aufklärung, 2000, S. 130-133.

63 ISG Ffm, ebd.; Isaac Karlebach betont, was das Judentum angehe, müsse man ihm zwar gehorsam sein, auch bei Vorladungen; allerdings mit der Einschränkung, dass er alle Stund', wenn der Rabbiner ihn fordere, nicht zu folgen schuldig sei. Aaron zu Worms ebenso nur für Jüdische Sachen und andere nicht, der Vorladung und den Urteilen fremder Rabbiner müsse man nicht folgen, aber bei denen des eigenen stehe es einem frei, ob man folgen wolle oder nicht.



allgemeine Einschätzung: Selbst wenn der lokale Usus vorsehe, dass innerjüdische Angelegenheiten auch intern verhandelt werden sollten, so könne jemand, der mit dem Ausgang eines Prozesses unzufrieden sei, dennoch jederzeit beim christlichen Richter klagen. Die Friedberger Praxis sei aber, Klagen möglichst intern zu regeln, mit dem Zugeständnis der Appellation auf der Burg beziehungsweise bei der Stadt. Diejenigen, die »also leichtlich vor die Obrigkeit laufen und bemühen«, halte man für leichtfertig und ungut, was darauf hinweist, dass ein zumindest angedachter innergemeindlicher Gerichtszwang vor allem durch eine soziale Pönalisierung anderer Vorgehensweisen abgesichert wurde.<sup>64</sup> Hierfür gibt es einen kleinen Hinweis aus den Einträgen im Pinkas der Frankfurter Gemeinde, in dem der Frau eines mehrfach von der Gemeinde und von der Stadt verurteilten Mannes direkt auferlegt wurde, in diesen Angelegenheiten nicht auf den Römer zu laufen, sich also Unterstützung gegen die internen Entscheidungsträger zu holen.<sup>65</sup> Wiewohl derlei Beschränkungsversuche eines notorisch als Gesetzesbrecher bekannten Ehepaares zugunsten einer internen Erledigung auch den subversiven Anteil des in der Gemeinde aufgebauten Regiments erkennen lässt, so war dies – wie noch zu sehen sein wird – bezeichnenderweise nicht von großem Erfolg gekrönt.

Diese hier sichtbar werdende konservative Darstellung der Verhältnisse wurde von den restlichen Gemeindemitgliedern letztlich unterstützt, und zwar sowohl die interne Möglichkeit der Wahl privater Schiedsleute beziehungsweise die Nutzung des Rabbinatsgerichts als auch die Feststellung, dass man eigentlich erwarte, dass diese Gremien und ihre Entscheidungen dann auch anerkannt würden, wiewohl die Appellation nach draußen niemandem verwehrt werden könne.<sup>66</sup> Abermals ergeben sich innerhalb einer Gemeinde, teilweise in der Differenz zwischen den Leitungsgremien, die mit strukturellen Fragen im Bezug auf die Umwelt sicherlich besser vertraut waren, und Gemeindemitgliedern, deren sozialer Status sich allerdings nur in Ausnahmefällen abschätzen lässt, erhebliche, zum Teil sogar widersprüchliche Wahrnehmungen der internen Gerichtsbarkeit.

Dass die parallel dazu vernommenen Oberrabbiner als die eigentlichen Gerichtsherren der Gemeinden sich hierzu ganz anders verhielten, kann vor dem Hintergrund einer persönlichen, widersprüchlichen Interessenlage zwischen direkter Verantwortlichkeit und damit auch besonderer Gefährdung durch die

64 Ebd.

65 Es handelt sich um Juteln, F. d. Amsel/Ambse/Anschel zum Schuh, Pinkas Ffm, § 267 (1657), was jedoch offenkundig nicht viel bewirkt hat, denn knapp 10 Jahre später findet sich erneut eine Auseinandersetzung vor der Stadt, in der natürlich auch Anschels Frau vorsprach. Die Klagen über seine unlauteren Geschäfte gelangten bis ans Reichskammergericht; siehe hierzu weiter im Text.

66 ISG Ffm, ebd.; so Isaac von Wetzlar und Moyes zum Korb; Aaron von Worms mit dem bereits genannten Hinweis, dass dies geschehe, damit schändliche Sachen nicht vor die Obrigkeit kämen, eine Aussage, die der Anklage direkt in die Arme spielt.

Anklage sowie eigenem Machterhalt ebenso wenig verwundern. Dementsprechend wurde von ihnen in der Regel die Kompatibilität der jüdischen Ordnung mit der obrigkeitlichen Sichtweise betont, um ohne jede weitere Spezifizierung, die einen Erklärungsbedarf nach sich hätte ziehen können, auf die Einhaltung der jüdischen Rechtsautonomie pochen zu können. Sie standen als vermeintliche Anstifter im Zentrum der Untersuchung und wurden als ein weitgehend konstruierter Gegenpol zu den landesherrlichen und kaiserlichen Machtansprüchen für die vereinbarten Verordnungen persönlich in Haftung genommen. Demgegenüber traten in der christlichen Wahrnehmung die sehr viel einflussreicheren Vorsteher als Laien und eigentliche Verhandlungspartner der Obrigkeiten etwas – wenn auch nur ein wenig – zurück.<sup>67</sup> Doch dieser Zwiespalt zwischen einer Verteidigung der eigenen Person und dem gefährlichen Behaupten bestehender, in sich geschlossener Autonomieansprüche erweist sich als ein in erstaunlichem Maß konstruierter.

Für die Frankfurter Gemeinde liegen die Dinge nicht viel anders als für die bereits untersuchten Gemeinden des weiteren Umlandes. Auch hier hielt sich der an den Vereinbarungen direkt beteiligt gewesene Oberrabbiner Schmoll zur Eichel – R. Samuel b. Elieser von Hildesheim – in seiner Aussage verständlicher Weise erkennbar zurück, um nicht noch mehr in das Schussfeld der Anklage zu geraten. Bei zwei weiteren Rabbinern, einer davon offenbar Unterrabbiner – was vermutlich das Amt des Dajans, des rabbinischen Richters, bezeichnete – und Schulmeister, der andere nicht in einer derartigen Funktion tätig, findet sich dagegen eine eher der obrigkeitlichen Sichtweise zugeneigte Auslegung. So betonte der erste, R. Abraham zur Grünen Tür, dass er ein Schlichter sei, ließ aber offen, ob es einen qualitativen Unterschied zur Tätigkeit des Oberrabbiners beziehungsweise eines Dajans gab. Der andere, R. Nathan zum Weinfass, sagte aus, dass er seinen Rabbiner zwar »halte und ehre«, aber nur sowie es das Mosaische Gesetz angehe, womit wohl abermals die jüdischen Sachen, also die Cereimonialia, gemeint waren. Nur in diesen Dingen bestehe ein Zwang zum Gehorsam, während Frevel und andere Dinge vor der Obrigkeit verhandelt würden. Auf ein Nachhaken, ob man das Übergehen der rabbinischen Rechtsprechung intern ahnde und übel nähme, antwortete Abraham, dass er kein Beispiel dafür kenne; es geschähe häufig, dass man sich vor den Bürgermeistern verklage. Auch hinsichtlich einer zweitinstanzlichen, transterritorialen jüdischen Zentralge-

67 Ebd.; siehe die Aussagen des Wormser Oberrabbiners Elias zum Weißen Ross, Mosche Hinter der Schul und Mayer zur Hintersichel, beide Rabbiner und Schulmeister, enthielten sich bezeichnenderweise spezifischer Aussagen ganz; der Frankfurter Oberrabbiner Schmoll zu Eichel – Schmuel b. Elieser Dietelsheim – hielt sich ebenso sehr zurück; der Friedberger Oberrabbiner Jacob – Jacob b. Ascher Günzburg – in beschriebener Weise; der Fuldaer Oberrabbiner Elias – R. Elias Loans – bestätigt gleichfalls die Ordnung, ebenso der Hildesheimer Oberrabbiner Levi. Vgl. Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 101. Ebenso Schochat, Aufklärung, 2000, S. 133 ff.; das rabbinische Unwohlsein gegenüber dieser starken Laiengerichtbarkeit, die natürlich auch die eigene Autorität direkt in Frage stellte.

richtsbarkeit reagierte er verständnislos: Dies könne so nicht verordnet worden sein, denn sie gingen alle Tage vor ihre Obrigkeit zu Frankfurt.<sup>68</sup> Um hier einmal einen zeitlichen Sprung zu machen: Im Verlauf der Untersuchungen seitens der Stadt aus dem Jahr 1622 beschrieb der Frankfurter Zehner Moschi beziehungsweise Mosche zum Schwert dies ganz vergleichbar, im Sinne eines weit geöffneten Rechtsraums:

»was disputierlich Sachen seien, komme vor die Rabbiner, Münzsachen aber die schlichten sie [= die Zehner], und werde niemand vor die Zehner einer bei Clag zu bringen gezwungen.«<sup>69</sup>

Die Vorsteher der Frankfurter Gemeinde waren ähnlich wie die Rabbiner an sich in einer besonders schwierigen Situation. Sie hatten sich wie andere Gemeinden zunächst den Vorladungen zum Verhör nach Mainz zu entziehen versucht, was ihnen mit Hilfe des Rats der Stadt Frankfurt zunächst auch gelang. Während die Gemeindevorsitzenden die Befürchtung hatten, direkt eingekerkert oder inquisitionär verhört zu werden, stieß sich der Rat eher an dem Eingriff in seine Rechtszuständigkeit. Auch später betonte dieser noch, dass man sich weiterhin das Recht vorbehalte, im Falle einer Verurteilung selbst die Exekution vorzunehmen, dies vermutlich mit dem Hintergedanken, anstelle des kaiserlichen und des erzbischöflich kurkölnischen Aeariums selbst in den Genuss des Vermögens der Verurteilten zu kommen. Als die kaiserliche Kommission die Vorladung auf die Mainzer Münze ohne eine vorherige Genehmigung seitens des Frankfurter Rats in der Judengasse anschlagen ließ und sogar eigenständig Beschlagnahmungen von Gemeindeunterlagen vornehmen wollte, spitzte sich die Angelegenheit zu. Dem Rat war offenkundig schon im Vorfeld des Fettmilchaufstands und der nachfolgenden Vertreibung der Gemeinde aus der Stadt klar, dass noch eher als sonst ein einzelner Funke genügen würde, um die angespannte Situation in der Stadt zum Explodieren zu bringen. Bereits das Einrücken der Kommission konnte den Eindruck erwecken, als sei die Jüdenschaft in Acht, das Um- und Übergehen des Rates der Frankfurter Bevölkerung also den Eindruck vermitteln, als könne oder wolle dieser die Juden nicht mehr schützen. Dies werde, so die Argumentation des Rates, Schuldner und Verpfändete mit großer Wahrscheinlichkeit zu Übergriffen und Plünderungen anregen, wodurch nicht nur das Leben der Bewohner der Judengasse, sondern auch das der kaiserlichen Subdelegierten und der Frankfurter Geistlichkeit gefährdet sei.<sup>70</sup>

68 ISG Ffm, ebd. Wie dies bereits die kursorische Einsicht der Protokolle der beiden Bürgermeisteraudienzen belegt.

69 ISG Ffm, Ugb E 48 (G) [in der Verdatung als Ugb E 45-48 G bezeichnet; vermutlich ist dies jedoch allein der originale Akt Ugb E 48]; Verhör der Zehner; ebenso Salmen zum Wetterhahn: »In Münzverbrechnissachen, sonsten keinen haben sie zu urteilen, doch wann etwas für sich kommt, dass sie entscheiden können, so tun sies [...], es steh jeglichem frei vor meine Herren zu kommen.«

70 ISG Ffm, Ugb E 48 K, Bd. 4; Bericht der Stadt Frankfurt, 8.II.1606; es geht dabei um die Beschlagnahmung von Unterlagen der jüdischen Gemeinde durch die Subdelegier-

Auch aus diesem Grund wollte man der Kommission derartige Alleingänge untersagen, die als massive Eingriffe des Reichs in eigene, durch den Kaiser verliehene Privilegien verstanden wurden. Man unterstützte daher die Vorsteher der Gemeinde und damit das eigene territoriale Interesse dadurch, dass man den zum Verhör nach Mainz Vorgeladenen zumindest freien Zugang und Abzug zusichern ließ. Während Friedberg den dortigen Schutzjuden einen Anwalt zum Verhör mitgab, beschränkte man die Unterstützung der Gemeinde in Frankfurt auf die Bereitstellung eines Anwalts für dieses Verfahren bei Gesuchen um Fristverlängerungen und Ähnlichem.<sup>71</sup>

Die Situation der vorgeladenen Frankfurter Vorsteher war demnach mindestens ebenso prekär wie die der Rabbiner, zumal wenn sie nachweislich selbst an der Versammlung von 1603 mitgewirkt hatten. Dass der dabei anwesend gewesene Aaron zum Fröhlichen Mann sich zurückhielt und die Ordnung trotzdem verteidigte, ist daher verständlich. Er hatte diese ja unterzeichnet und konnte sich anders als die meisten der anderen Vernommenen kaum davon distanzieren. Er und alle anderen verhörten Mitbaumeister versuchten dennoch, der Anklage, wo sie konnten, entgegenzutreten. So schränkten sie die allgemeine Formulierung in den Privilegien hinsichtlich der Bannstrafe durch den Hinweis ein, dass der eigentliche Bann – gemeint war das völlige Verbot sozialer und gewerblicher Kontakte, also letztlich der Ausschluss aus der Gemeinde und aus jüdischer Sicht damit auch aus dem städtischen Schutz, aus der Stättigkeit – dem Frankfurter Rabbiner im Gegensatz zu dem verstorbenen Wormser Reichsrabbiner gar nicht zustehe: Er habe nur das Recht der *Hachrasa*, des Ausrufs, ein weit geringeres Zwangsmittel. R. Levi zum Korb, ein rabbinisch gelehrter Mann, der nicht Vorstandsmitglied war, wies zudem darauf hin, dass der Rabbiner seinen Bann nur mit Zustimmung der Gemeinde verhängen könne, und dokumentierte damit für Frankfurt eine auch sonst bekannte Praxis deutscher Gemeinden, auf die wir noch zurückkommen werden.<sup>72</sup>

Samuel zum Springenden Brunnen beziehungsweise zum Springborn sagte dagegen wie viele andere vor ihm aus, dass die Nutzung einer internen Recht-

ten Kommissare im Rahmen des Verfahrens. Ebd.; Stellungnahme des Ffter Syndicus Kasper Schacher zur Beschlagnahmung jüdischer Akten durch die kaiserl. Kommission; 14.II.1606.

71 Siehe dazu die Verhandlungen zwischen der Kommission und der Stadt Fft; ISG Ffm, Ugb E 48, Bd. 4; vgl. auch die Daten des Verhörs und der Verteidigungsschriften. Andere Territorialherren hatten die Vorladungen nicht einmal an ihre Judenschaften weitergeleitet, widersetzten sich also durchweg dem als Eingriff in territoriale Rechte empfundenen Reichsverfahren.

72 ISG Ffm, Ugb E 48 K, Bd. 1; diese Abschwächung des Banns von der Ausweisung zum Ausruf war durchaus taktischer Natur und wurde auch in der Folge immer wieder mit dem Rat verhandelt. Damit sollte der Anklage das Argument entzogen werden, dass man eigene empfindliche Strafen verhängen könne. Ebd. Ugb E 48 G; Verhör der Zehner, Schmul zum Drachen, »die Rabbinen aber dürften keine strafen ohne Wissen der Zehner«.

sprechung Brauch sei, man könne aber ebenso gut vor der Stadt klagen; Gleiches gelte für Appellationen vom Rabbinatsgericht. Und ebenso wie die Vertreter anderer Gemeinden wies auch Mosche zum Goldenen Apfel auf erneute Nachfrage darauf hin, dass ihre Rabbiner für sie zwar nicht die höchste Obrigkeit darstellten, »in ihrem Gesetz und hinsichtlich des Gebets« seien sie jedoch die einzig zuständigen. Er wich dabei von den vorherigen Aussagen ab, indem er betonte, dass man in strittigen Sachen zwar anderen, zumal fremden Rabbinern keineswegs zu gehorchen habe; dem eigenen Oberrabbiner gegenüber bestehe aber durchaus eine Verpflichtung, zumal derlei Dinge zur Entlastung des Rats generell intern geregelt werden sollten.<sup>73</sup> Levi zur Rosen war hierbei konzilianter, wenn er sagte, dass man dem Rabbiner in »Judensachen« wohl unterworfen sei: Man müsse ihn bei Vorladungen auch anhören, sein Urteil und seinen Bann achten, aber nur wenn man einem »schuldig sei«, und vorbehaltlich der »Gerechtigkeit«, also der Rechtskompetenzen der städtischen Obrigkeit.<sup>74</sup>

Die Aussagen aus der Gemeinde decken wiederum das ganze, inzwischen vertraute Spektrum der Rechtsübung und der Zuweisung von Zuständigkeiten ab, von jener Bewertung, dass der Rabbiner nur in Ceremoniensachen zuständig sei und in diesen Angelegenheiten sogar externe Urteile kassieren könne, bis hin zur allgemeinen Darstellung, dass alles mit Ausnahme von Frevelsachen vor die Rabbiner gehöre.<sup>75</sup> Deutlicher als sonst fielen die Äußerungen allerdings hinsichtlich der alleinigen Zuständigkeit des Rabbinats, der Anerkennung seiner Urteile und Strafen oder gar reichsweiter, übergeordneter Rabbinatsgerichte aus. Grund dafür könnte sowohl die besondere Zwangslage der Frankfurter Vorgeladenen als auch die besondere Situation und Praxis in Frankfurt gewesen sein. So tat Beyfuß zum Goldenen Ross die Frage, ob Personen, die ihre Klagen nach außen trügen, intern nicht gestraft würden, mit dem lakonischen Hinweis ab, er habe sein Leben lang nicht gehört, dass es einer gehalten habe: Vor einer alleinigen oder gar zentralisierten rabbinischen Gerichtsbarkeit möge ihn Gott schützen; wenn der Rabbiner ihm etwas gebiete, so halte er sich daran oder nicht.<sup>76</sup>

Und Alexander zum Rad erläuterte entsprechend den Vorstellungen der Ankläger im Rahmen des erweiterten Verhörs, dass nur der Rat der Stadt ihre Obrigkeit sei. Die Rabbiner, die sie im Gesetz unterwiesen, halte man aber als Gelehrte in höchsten Ehren. In Ceremonialsachen müsse man ihnen folgen, auch auf des eigenen Rabbiners Vorladung erscheinen; Frevelsachen könne man dagegen nur vor der Obrigkeit verhandeln. Dann fügte er jedoch hinzu, dass der Rabbiner auch entscheide, wenn zwei Juden eine Angelegenheit vor ihn brächten. Beer zum Goldenen Bären und Wolf zum Goldenen Schwert verwiesen

73 Die unklar als Mitglieder des Verordnetausschusses bezeichneten Nathan zum Weinfass und Mosche zum Schwert, Letzterer hatte für Frankfurt unterschrieben, hielten sich demgegenüber sehr zurück.

74 Ebd.

75 Ebd.; so etwa Mosche zum Knoblauch, Alexander zum Rad.

76 Ebd.

wiederum auf den Usus, dass man sich intern vor dem Rabbiner verklage und ihm bei Zwang des öffentlichen Ausrufens auch Gehorsam schulde.<sup>77</sup>

Ausgehend von Personen, die im ländlichen Raum ohne eine direkte Anbindung an eine Gemeinde im eigentlichen Sinn oder ein Rabbinat lebten, ergibt sich also zunächst der Eindruck, dass die Darstellung interner Rechtsautonomie als ein eher prekärer und nur in religiösen Angelegenheiten gesicherter Entscheidungsbereich sich primär über die spezifischen Lebensverhältnisse erklärt. Dabei wurde immer wieder geltend gemacht, dass jenseits einer persönlichen oder auch regionalen Rechtspraxis auf jüdischer Seite der Usus bestehe, interne Streitigkeiten zumindest zunächst innerhalb der Gemeinschaft zu verhandeln, wie dies für die ständisch-korporative Gesellschaft der Frühen Neuzeit ohnedies kennzeichnend war. Der differenzierte Blick auf die breit überlieferten Aussagen aus geschlossenen Gemeinden, deren Rabbinatsgericht zum Teil zudem einen regionalen Einzugsbereich aufwies, hätte demnach ergeben müssen, dass sich hier der eigentliche Usus jüdischer Autonomiebestrebungen geschlossener finden werde. Bezeichnenderweise wurden diese Erwartungen aber gerade im Hinblick auf die Übung einer Eigengerichtsbarkeit, noch mehr *in puncto* Rechtssicherheit, also der Ausschließlichkeit interner Entscheidungsgremien gegenüber der christlichen Rechtsprechung, letztlich enttäuscht.

Dabei findet sich gerade für die zentralen Gemeinden, allen voran Frankfurt am Main, eine recht ausgeprägte interne Differenzierung von Zuständigkeiten, die zunächst geradezu das Gegenteil erwarten ließe. Wie in dem dazu angeführten Exkurs zu sehen ist und wie die Entwicklungsgeschichte innergemeindlicher Rechtsorganisation noch zeigen wird, orientierten sich die unterschiedlichen internen Rechtsforen jedoch weniger an dem Gedanken einer in sich abgeschlossenen, streng hierarchisierten Rechtssphäre, ein Konzept, das so allerdings auch auf christlicher Seite keineswegs existierte. Sieht man einmal von den religiösen Anfragen und zuweilen wohl auch Streitfällen etwa zu Kaschrut, Kultus und zu den Reinheitsbestimmungen ab und beschränkt sich auf Klagen im eigentlichen Sinn, so erklären sich die gemeindeinternen Differenzierungen zwischen einer Gerichtsbarkeit der Vorsteher, des Rabbinatsgerichts und nicht zu vergessen einer teilweisen Wiederholung solcher Strukturen auf der Ebene der Bruderschaften sowie möglicherweise jener privat vereinbarten Schlichter eher über die generelle Bevorzugung von Güteverfahren gegenüber Rechtsentscheiden.<sup>78</sup> Die-

77 Bei Nathan zum Goldenen Pflug (des Wolf von Koblenz Sohn) und Levi zum Korb lässt sich – im Sinne der Anklage – die engere Interpretation von ‚äusserlichem Recht‘ wiederfinden, nämlich dass kein Jude den anderen an Orten denn vor dem Rabbiner verklagen solle.

78 So wurde 1744 in der Wormser Beerdigungsbruderschaft verordnet, dass deren Vorsteher die Mitglieder bei ungebührlichem Betragen nach eigenem Ermessen strafen dürften, wobei man demjenigen ein Beschwerderecht einräumte, worauf der Fall innerhalb einer gewissen Frist dann von der gesamten Bruderschaft zu entscheiden war; Awigdor Unna (ed.), *Pinkas ha Takanot weha Rischumim schel ha Chewra Kaddischa de G' [milut]*

se zentrale Bewertung ließ neben anderen Faktoren Urteile im eigentlichen Sinn eher an das Ende aller möglichen Handlungsoptionen rücken und arbeitete damit zugleich gegen jene konzise innerjüdische Rechtsorganisation, wie sie von außen beargwöhnt wurde. Diese interne Diversifizierung, die sich eben eher als eine Aufsplitterung denn als eine Hierarchisierung darstellt, wurde sicherlich zudem durch die Notwendigkeit bestärkt, gerade in Vermögensfragen im Interesse der gesamten Gemeinde eine Aufsicht über die persönliche Finanzsituation aller Mitglieder zu gewährleisten, was die Position der Vorsteher in diesen Zusammenhängen zusätzlich stärkte. So waren jede Verurteilung, alle Strafen, die verschiedenen Formen des Banns oder spezifische Vermögensverschiebungen immer auf die eine oder andere Weise entweder direkt an die Begutachtung in der Regel der Monatsvorsteher, gegebenenfalls auch der Kastenmeister gebunden oder an deren nachträgliche Bestätigung des vom Rabbinatsgericht verhängten Strafmaßes beziehungsweise dessen Festlegung insgesamt, so dass die Rabbiner selbst in Bereichen, in denen sie selbständig walten konnten, erheblichen Restriktionen und Kontrollen unterworfen waren.

Zugleich enttäuschen die zahlreichen Aussagen aus den großen Gemeinden die an sie gestellten Erwartungen gerade in dem zentralen Punkt: Wo eine deutliche Stellungnahme für eine geschlossene Rechtssphäre zu erwarten gewesen wäre, zeigt sich letztlich nahezu dasselbe Bild wie für die aus jüdischer Sicht abgelegenen ländlichen Regionen. Trotz dezidiertem Stellungnahmen für die jeweiligen Positionen, und zwar sowohl für extreme als auch für vermittelnde, bleibt die stete Existenz nahezu des gesamten Spektrums an Aussagen kennzeichnend, und dies in einem Zusammenhang, von dem man aufgrund der Gefährdung durch das Verfahren wegen Hochverrats gegen Kaiser und Reich eher eine zurückhaltende, der Anklage angemessene, in sich geschlossene Position erwartet hätte. Aus der Fülle der Aussagen stechen aus diesem Grund auch insbesondere die jener Personen heraus, die direkt an den Verhandlungen beteiligt gewesen waren. Diese konnten nur versuchen, sich so gut es ging aus der Affäre zu ziehen, etwa indem man die letztendliche Verantwortung anderen zuschob – so die grundlegende Haltung in Friedberg und Worms –, oder aber man war eindeutig in einem solchen Maß belastet, dass dies ohnedies ungläubwürdig gewesen wäre. Unter diesen Personen finden sich dementsprechend viele, die der

Ch' [assadim] Warmaisa (1716-1836), Jerusalem 1980, S. 90 [Ms. S. 141, § 8], S. 106 [Ms. S. 155, § 11] dass. in einer Neuverordnung. Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 167 (AB 167); die Beerdigungsbruderschaft dürfe in (internen) Rechtssachen nur über die eigenen Mitglieder entscheiden. In Friedberg findet sich eine Verordnung, die neben den Vorstehern aus pragmatischen Gründen ein weiteres Laiengerichtsforum schuf, zugleich jedoch eine Berufung an das Rabbinatsgericht als übergeordnetes offenließ; Litt, Friedberg, 2003, S. 298 (Pinkas Friedberg, fol. 82b); S. 415f. (Takkanot Friedberg, fol. 27b, § 92); hier findet sich eine Bestimmung, nach der Kläger und Beklagter jeweils das Recht auf das Hinzuziehen eines Schlichters (*Borer*, also eines Laien) oder eines Richters (*Dajans*, also ordinierten Rabbiners) zu einem Prozess haben, wodurch dann ein volles Richterergremium von drei Personen entsteht.



Anklage dezidiert und selbstbewusst begegneten und für die Forderungen der Ordnung des Jahres 1603 einstanden. Eine Diskrepanz zwischen den Angaben rabbinisch Gebildeter, zwischen den Gemeindeleitungen und den übrigen Mitgliedern lässt sich typischerweise kaum beobachten. Und selbst unter den Vorstehern gab es Personen, die den gefährdeten Charakter, die Bruchstückhaftigkeit und die Offenheit der geübten Rechtsautonomie nach außen hin bestätigten. Dabei hätte man – wenn überhaupt – eher eine klare Differenz zwischen der Leitungsriege und den einfachen Mitgliedern der Gemeinde erwarten können, da Erstere – wie sich noch öfter zeigen wird – in der Regel eher eigene Entscheidungsspielräume gegenüber der Gemeinde und nach außen hin verteidigte, während man bei den Gemeindemitgliedern eher zumindest an einen dem entgegenarbeitenden Pragmatismus gedacht hätte. Auch diese an dem idealen Modell jüdischer Autonomie geschärfte Erwartungen wurden jedoch deutlich enttäuscht.

Bei alledem muss man wohlgermerkt gerade für die großen Gemeinden davon ausgehen, dass hier kaum mittellose oder keine armen Personen verhört worden waren. Für die ländlichen Regionen, für die der Untersuchungskommission offenkundig nicht eine solche Auswahl an möglichen Zeugen zur Verfügung stand, war dies eindeutig nicht der Fall, wie Bekenntnisse der Vernommenen, dass man arm, in der Regel auch ungelehrt sei, belegen. Aus den Gemeinden selbst war auf Anforderung mit Ausnahme der an den Verhandlungen im Jahr 1603 selbst Beteiligten wie bei vergleichbaren Fällen auch ein Ausschuss zusammengestellt worden, der die Gemeinde vertreten sollte. Diese nach außen hin die Gemeinschaft repräsentierenden Gremien umfassten jedoch schon aus pragmatischen Gründen die Eliten der Gemeinden in einer gewissen Verteilung zwischen Gemeindeleitung und tatsächlicher Gemeinde, in diesem Fall meist ergänzt durch das Rabinat. Die wenig vermögenden Gruppen im Gegensatz zum Usus bei internen Kompromissverhandlungen und Wahlverfahren dabei auch nur symbolisch einzubeziehen wäre hier sinnlos, womöglich sogar kontraproduktiv gewesen. Auch aus diesem Grund muss zumindest für die Gemeinden im engeren Sinn davon ausgegangen werden, dass es sich bei den hier analysierten Bewertungen um Wahrnehmungen jener zentralen Trägergruppen jüdischer Gemeinden insgesamt handelte, die intern für das Funktionieren der unterschiedlichen Gremien Sorge trugen.

Konnte nach der Analyse der Aussagen aus dem ländlichen Raum noch das bekannte historiographische Modell aufrechterhalten werden, wobei die unzweifelhafte Machtposition der christlichen Obrigkeiten bis hin zu einer Deutungsmacht für die jüdische Sphäre ausgeweitet werden müsste, so verändern sich die Vorzeichen doch erheblich, wenn man der zunächst heterogen erscheinenden Fülle sonstiger Darstellungen nachgeht. Die Beschränkungen und möglicherweise der Zerfall jenes idealen Konzepts eines als geschlossen antizipierten jüdischen Eigenbereichs in einem nahtlosen Übergriff der Außen- in die Innenwelt als ein andauernder Akt repressiver Überschreibungen einer letztlich in religiöser

Weise als *Urtext* gedachten kulturellen Sphäre lässt sich mit diesen Ergebnissen nicht vereinbaren, will man nicht das alte Spiel weiter betreiben und beispielsweise den Verlust eines unbeschadeten Eigenen abermals weiter in die Vergangenheit zurückprojizieren.<sup>79</sup>

Dabei wäre es ohne Zweifel unsinnig, den offensichtlichen Einfluss externer Gesetzgebung, Privilegierung und Entscheidungen, die der innerjüdischen Praxis einen normativen Rahmen setzten, einfach abzutun. Auf die Frage einer subversiven, also dezidiert gegen die Privilegien gerichteten internen Übung wird man dagegen zurückkommen müssen. Zunächst bleibt zusammenfassend erneut festzuhalten, dass die externen Strukturen die internen Bewertungen und die ihnen zugrunde liegenden Wahrnehmungen in erheblichem Maß charakterisierten. Dies sollte aber schon aus prinzipiellen theoretischen Überlegungen heraus nicht wie üblich in einer Gleichsetzung von Struktur und Bedeutung unter dem Vorzeichen einer Assimilation abgetan werden, denn derlei strukturelle Bezüge sind auf grundlegender, systematischer Ebene von der Frage nach der kulturellen Integrität losgelöst. Entsprechend finden sich selbst an so prekären Punkten wie dem Aspekt der rechtlichen Selbständigkeit vielfach Hinweise, dass die interne Sphäre trotz eindeutiger struktureller Abhängigkeiten und Interdependenzen ihre Kraft, eigenständige Lösungsmodelle zu suchen, keineswegs einbüßte. Wie im Weiteren noch zu sehen sein wird, bezog sie im Gegenteil gerade aus diesen gegenseitigen und sogar den widerständigen Bezügen ihre kulturelle Vitalität. Wenn diese zuweilen parallel zu externen Erwartungen oder sogar deckungsgleich mit Strukturen der Umwelt verliefen, so widerspricht dies keineswegs der hier vorgetragenen Bewertung eines jenseits organisatorischer und rechtlicher Autonomie eigenständigen, in autopoietischer Weise geschlossenen kulturellen Raums. Will man diesem Aspekt nachgehen, so wäre jeweils nach den Legitimationsmustern und den internen systemgeleiteten Bedeutungen der jeweiligen Normsetzungen und Praxen für die jüdische Sphäre zu fragen.

Aus dieser kultursemiotischen Perspektive erweist und erklärt sich die Parallelität etwa der Bewertung religiöser Angelegenheiten als eigentlicher Kern jüdischer Autonomie als zwei durchaus unterschiedliche Zugangsweisen, die allerdings im Rahmen eines gemeinsamen strukturellen Metadiskurses – was zunächst als ein kultureller Code erscheint, wird aus anderer Perspektive Teil eines neuen, übergeordneten analytischen Systems – klare Bezüge und Interdependenzen entwickelten, deren Bewertung letztlich von den jeweils eingenommenen Blickwinkeln abhängt. Das Konzept der Assimilation würde die dadurch jeweils gesetzten systemischen Grenzen jedoch unzulässigerweise überschreiten, das erwartete System also auflösen, indem es erheblich differierende kulturspezifische Perspektiven und Intentionen miteinander verschmilzt, all dies um ideologisch überhöhte, essentialistische Prämissen zu retten. Die Überlagerungen und zugleich die stets vorhandenen Diskrepanzen zwischen den zeitgenössischen Begriffen

79 Wie dies wie gesagt beispielsweise Schochat tat; ders., Aufklärung, 2000.

*Ceremonialrecht* auf christlicher Seite und *Jüdischen Sachen* beziehungsweise *unser Recht* auf der jüdischen sowie die ungleichgewichtigen, aber dennoch gegenseitigen Versuche, diese keineswegs deckungsgleichen Begriffe miteinander zu harmonisieren, dokumentieren bereits eindeutig, dass Assimilation als ein sich verlierendes Einpassen in extern vorgegebene Strukturen die Vorgänge in keinsten Weise beschreibt.

Unter Berücksichtigung der bislang im Wesentlichen in zwei Schritten vollzogenen Analyse lässt sich im Gegenteil sagen, dass nicht ein *Zerbrochensein* und als Reaktion die Verteidigung eigener Strukturen kennzeichnend für die interne Wahrnehmung von Rechtsautonomie waren. Hierfür finden sich keinerlei Anzeichen, denn letztlich dokumentieren alle über diesen ungewöhnlichen Archivbestand erschließbaren Gemeinden ebenso wie die Vertreter des Landjudentums und sogar Einzelpersonen stets denselben weiten jüdischen Interpretationsraum, dieselbe Variationsbreite interner Bewertungen und Strukturierungen. Ausgenommen von diesem stetigen, ambivalent erscheinenden Oszillieren zwischen den nur teilweise historisch verifizierbaren, hier als analytische Orientierungspunkte konstruierten Extremen einer völlig eigenständigen Rechtsübung beziehungsweise einer weitestgehend beschränkten, bleibt allein der Bereich des Religiösen gesichert, der letztlich jedoch selbst über die Divergenz zwischen externem und internem Verständnis dieses Bereichs und ebenso aufgrund der sich verändernden Bewertungen und Interessenlagen eine erhebliche Variabilität erkennen lässt.

## Inkonsequenz – Stabilität durch Uneindeutigkeit

Im Fokus sowohl der ausgewerteten Verfahrensakten als auch des hier vorgetragenen Interesses lagen bezeichnenderweise all die anderen Rechtsbereiche. Sozusagen am entgegengesetzten Ende zum *eigentlich Religiösen* stand die peinliche Gerichtsbarkeit mit *Malefizsachen* wie Mord, Totschlag, Selbstmord, Hexerei, Hurerei, Ehebruch und dergleichen, aber auch mit der Entscheidung hinsichtlich der Ausübung physischer Gewalt sowie von Beleidigungen. All dies beinhaltet Bereiche, die bereits verhandelt wurden – wobei man unter dem Oberbegriff des subversiven Agierens abermals auf einige dieser eindeutig obrigkeitlichen Zuständigkeiten zurückkommen müssen –; dies betrifft insbesondere den in Frankfurt schon nach Maßgabe der Privilegien in der Gemeinde zu erledigenden geringeren *Händel* und die Beleidigungsklagen. Zur Mitte des dazwischen aufgespannten Diskursfeldes hin wurden die Zuständigkeiten immer verhandelbarer, weshalb Vermögensklagen mit ihrer Vielzahl spezifisch halachisch-vertragsrechtlicher Details am häufigsten für eine interne Erledigung reklamiert wurden. Vergegenwärtigt man sich, dass sowohl die Anklage als auch das hier zugrunde gelegte analytische Modell mit extremen Bewertungen arbeiteten, so bleibt zu bedenken, dass beides eindeutige Positionen schuf und klare Zuständigkeiten forderte, die so offenkundig nicht existierten. Die breite Variabilität der Aussagen in einer Gemeinde, sowohl von Gemeinde- als auch von Vorstandsmitgliedern, dokumentiert, dass die geübte Praxis und die zeitgenössischen Wahrnehmungen sich in diesem strengen, juristisch gedachten Konstrukt nur als unzutreffend und nicht wirklich fassbar verorten lassen. Erkennt man aber in der Variabilität und der Dynamik der Strukturen der Rechtsübung die eigentliche Bedeutung der Aussagen, so zeigt sich als Charakteristik jüdischer Rechtsautonomie deren *offener Charakter* eines letztlich gemeinsamen Verhandlungs- und Handlungspielraums.

Es steht dabei durchaus auf einem anderen Blatt, ob eine solche Einschätzung vor den Augen der Zeitgenossen Bestand gehabt hätte. Die Aussagen lassen vermuten, dass dies sehr wahrscheinlich nicht der Fall gewesen wäre. Denn ebenso wie wir hier aus unserer Sicht der Texte über unsere ideologisch überhöhten kulturellen Legitimationsmodelle eng einem allgemeinen juristischen beziehungsweise dem idealen halachischen Konzept verbunden sind, scheint den Zeitgenossen gleichermaßen eine diesem zugrunde gelegten analytischen Modell nahestehende Wahrnehmung sozusagen auf sekundärer Ebene, also unter dem Zwang der Legitimation vor einer normativ wirkenden externen Instanz oder auch gegenüber einer erfolgsorientierten, pragmatischen Handlungsweise, eigen gewesen zu sein. Vor diesem Hintergrund musste auch ihnen ihr vertrautes Handeln als schwer erklärbar erscheinen und in dem Spannungsbogen klar getrennter Zuständigkeiten kaum eindeutig verortbar. Um dies besser verstehen zu können, muss man sich vergegenwärtigen, dass allein aufgrund der Berufsstruktur – Juden handelten in der Regel überwiegend mit Christen und dies in Bereichen, die generell konfliktanfällig waren, in Frankfurt insbesondere im Altwa-

ren- und Altkleiderhandel, in der Pfandleihe, im Kreditwesen und Devisenhandel – die meisten Prozesse von Juden also sicherlich mit Christen stattfanden, die wie gesagt ohnedies vor christlichen Gerichten, zum Teil auf der Grundlage unterschiedlicher Rechte und vor verschiedenen Gremien verhandelt werden mussten: Juden waren in diesem Sinne, vermutlich mehr als dies für andere Gruppen der ständischen Gesellschaft zutraf, nicht nur Bewohner, sondern auch Wanderer zwischen den zahlreichen Rechtswelten. Die Frage einer eigenen Rechtsautonomie erweist sich aus dieser Perspektive nur als ein Teil, womöglich sogar ein geringerer des Rechtslebens der jüdischen Bevölkerung, so dass man davon ausgehen muss, dass deren Wahrnehmung sich generell eher an einem Überschreiten gepaart mit eingehenden Kenntnissen zur Nutzung solcher gestaffelten, zum Teil auch ineinander übergehenden oder widerständigen rechtlichen Sphären orientierte.

Wenn sich wie bei den Vertretern der Obrigkeit, allen voran natürlich bei juristisch gebildeten Personen, so auch auf jüdischer Seite durchgehend ein starkes Bewusstsein von Eigenständigkeit erkennen lässt und letztlich vielfach sogar auf das Ideal einer geschlossenen internen Rechtsübung auf der Grundlage des Religionsgesetzes hingewiesen wurde, so geschah dies abermals als Zitat eines gesamtgesellschaftlichen Verständnisses sowie eines partikularen kulturellen Ideals und nicht als eine Beschreibung der Praxis.<sup>1</sup> Es wurde als legitimatorischer Orientierungspunkt zur Verteidigung spezifischer Handlungsoptionen genutzt, von welcher es sich aber deutlich abhob. Zwar verteidigte man so eine eigene kulturelle Wahrnehmung, in der Regel geschah selbst dies jedoch unter Wahrung der Distanz zwischen einem unverzichtbaren Pragmatismus und einem vertrauten Usus gegenüber dem absoluten Anspruch frommer Selbstbeschränkung auf einen Eigenbereich, und dies sogar für den Fall, dass es diesem an der nötigen Rechtssicherheit mangelte. Ebenso wie das Verhältnis von dem rabbinischen Ideal vollständiger Autonomie zur geübten Praxis durch eine erhebliche

1 Ohne dies genau auszuführen, ist es vermutlich dies, worauf bereits Jacob Katz mit dem Verweis abzielte, dass den jüdischen Zeitgenossen »die tatsächliche Quelle ihrer Autorität verborgen« blieb, der Autorität der Vorsteher, die er an diesem Punkt als eigentliche Autonomie der Gemeinden verstand. Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 97. Katz nimmt hier damit sozusagen eine christlich-juristische Perspektive ein, wobei sein ganzes Werk sonst aus einer jüdisch-theologischen geschrieben wurde, was nur schwerlich zusammen geht. Aber sicherlich trifft zu, dass die Überformung der Autonomie durch traditionelle Autorisationen, eine »verinnerlichte Begründung äußerer Macht«, stattfand, wobei ich selbst keineswegs wie Katz sozusagen von einem Verschleiern der »eigenen«, intern begründeten Autorität im Gegensatz zu ihrem eigentlich »äußeren« Ursprung ausgehen würde, ein Argument, das nur als essentialistisches überhaupt verständlich wird, indem es die jüdische Gemeinschaft sozusagen ihrem eigentlichen historischen Ort entreißen will. Der mit dem Perspektivenwechsel verbundene Bruch der je eigenen Logik stellte für Katz dennoch ein entscheidendes Problem dar, siehe seine Bemerkung zur Abführung von Strafgeldern an die Obrigkeit wegen der Übertretung eines internen Verbots der Berufung an dieselbe, ein Fall, der mir jedoch meinerseits so niemals untergekommen ist.

Diskrepanz gekennzeichnet blieb, so war auch die juristische Bewertung jüdischer Zuständigkeit auf christlicher Seite und die eigentliche Ausformung des Judenschutzes – und zwar bis hin zur normativen Ebene der Privilegien – durch Uneindeutigkeiten, durch vergleichbare Unterschiede und Verzerrungen gekennzeichnet. Der eigentliche Kernbestand jüdischen kulturellen Selbstverständnisses erweist sich damit jenseits ideologischer Konzepte in der Praxis als ein in der Wahrnehmung nur sekundär gefestigtes und ebenfalls nur ansatzweise legitimates, handlungsleitendes Modell. Für die jüdische Seite hatte diese durch die Verhältnisse erzwungene Offenheit zudem den Vorteil, dass der situative Umgang mit ineinandergreifenden und mindestens ebenso durch Übergänge wie durch Abgrenzungen gekennzeichneten Rechtssphären zumindest in der privaten Übung eine frei gewählte Selbstbeschränkung auf den Eigenbereich ermöglichte und damit das fromme, weithin im Sinne eines Verweissystems durchaus gegenwärtige Ideal nicht generell ausschloss, zumal geschäftliche Angelegenheiten vom Vertragsrecht bis hin zu Schuldklagen nach Maßgabe der Halacha als *Dine Mamonot*, als Vermögensrechtliches, den Beteiligten hinsichtlich ihrer rechtlichen Erledigung freigestellt waren. In einer symbolischen Geste wurde damit sogar außerhalachischen Vereinbarungen Raum innerhalb des religionsrechtlichen Konstrukts eröffnet. Anders als das gemeinsame Vereinbaren nicht-halachischer Lösungsstrategien im Sinne eines Kompromisses war die Nutzung nichtjüdischer Gerichte in innerjüdischen Klagen aus rechtlich-ideologischer Sicht aber insbesondere dann problematisch, wenn sich eine der beiden Parteien mit dem intern ergangenen Urteil nicht einverstanden zeigte. Auch für die fromme Übung war dennoch stets die Möglichkeit des Vergleichs gegeben, wobei sich innerhalb dieses jüdischen Raums für Schuldklagen wie gesagt etwa hinsichtlich der zur Verfügung stehenden rechtlichen Formen abermals ein weiterer Spielraum eröffnete.

Damit schließt sich der hier in seiner analytischen Zuspitzung zeitgenössisch so gar nicht reflektierte und hinterfragbare Zugang aber direkt an die Vorgaben von außen an. Diese waren ebenfalls keineswegs an einer Einhaltung klarer Rechtszuständigkeiten orientiert, sondern setzten letztlich gleichfalls jenen weiten Interpretationsraum voraus, in dem die jüdische Seite in vielen innerjüdischen Angelegenheiten eigene Strukturen etablieren konnte. Zugleich nutzten Privatpersonen diese offenen Strukturen in einem gewissen Umfang ebenso, was unter Umständen gegenläufige Konflikte mit inngemeindlichen Positionen heraufbeschwor. Diese interne Variabilität wurde in bestimmten Bereichen, je nach Gemeinde unterschiedlich, im Spannungsfeld zwischen der Beständigkeit und Stabilität der intern etablierten und genutzten Strukturen sowie externer Interessen in wiederkehrenden, oft anhaltenden Machtkämpfen ausgetragen: Entscheidend war dabei, wie viel sozialen Druck, aber eben auch welche rechtlichen Zwangsmittel die Gemeindegremien in dem zur Verfügung stehenden, im Verlauf oszillierenden Interpretationsraum aufbauen und sichern konnten und in welchem Maß sich einzelne Personen diesem strafbewehrten Zwang, aber auch dem gemeinschaftlichen Druck aufgrund ihrer gesellschaftlichen und

ökonomischen Position zu entziehen vermochten. Abermals blieben diese internen strukturellen Prozesse in mehrfacher Weise, etwa hinsichtlich der Duldung oder gar einer Nutzung derartiger autonomer Strukturen durch die Obrigkeit, wieder an die externe, in starkem Maße situative Rechtsauslegung sowie die generelle Gewährung eventuell konkurrierender jüdischer Gremien und Strukturen rückgebunden.<sup>2</sup>

Der Grund für dieses komplexe Spielen auf mehreren Ebenen liegt vermutlich vor allem in der problematischen Minderheitenposition der jüdischen Gemeinschaft, die aus der Perspektive ihrer Umwelt sogar im Hinblick auf das Behaupten eigener kultureller Sichtweisen und deren öffentliche Anerkennung prinzipiell als randständig wahrgenommen und verortet wurde. Dies mag erklären, wieso die idealen jüdischen Wahrnehmungsmuster von Vergesellschaftung gegen das Konzept einer natürlicherweise gestuften Gesellschaftshierarchie anarbeiteten. Der Grund hierfür ist sicherlich nicht darin zu finden, dass Juden etwa das ständische Modell nicht oder gar andere Modelle gesellschaftlichen Lebens eher vertraut waren. Ganz im Gegenteil; wie noch zu sehen sein wird, arbeitete bereits die alltägliche Praxis direkt gegen solche Ansätze an, die in der religiösen Tradition begründet waren und – so scheint es zunächst – zumindest innerhalb der jüdischen Gemeinschaft ein Konzept grundlegender Gleichberechtigung zu stützen versuchten, das damit ganz im Widerspruch zur ständisch-korporativen Verfassung der Zeit stand. Wie dies im Bezug auf die Rechtsautonomie der Fall war und wie für die Konzepte von Gemeinschaft noch zu sehen sein wird, orientierte man sich primär an dem so vertrauten ständischen Konzept, etwa indem man das vorgegebene Modell korporativer Freiräume zur einvernehmlichen Organisation und zur schiedlichen Konfliktbewältigung nutzte und dieses in Bezug zu den theologischen, religionsgesetzlichen Vorstellungen sowie den Notwendigkeiten eines Minoritätendaseins setzte.

Wiewohl also sowohl der jüdischen als auch der nichtjüdischen Bevölkerung die grundlegenden Aspekte der Ungleichheit und der Hierarchie ebenso vertraut waren wie die widerstreitenden Konzepte einer ständischen Schichtung und korporativer paritätischer Vereinigungen innerhalb dieser, zielten die ideologischen Aktivitäten in ihrer grundlegenden Intention letztlich darauf, den umstrittenen, uneindeutigen Interpretations- und Handlungsspielraum nicht nur nutzbar zu machen, sondern ihn überdies eindeutig zu benennen, ihn wenigstens in einer Binnenperspektive als eigenen Raum zu sichern und zu beanspruchen. Dieses Bedürfnis verstärkte sich in ebendem Maße, in dem zum einen die Differenz von idealem theologischen Konzept und Praxis zu groß war, zum anderen aber

2 Typisch ist die einseitige Bewertung dieser Nutzung durch die Obrigkeit, ohne die jedoch die innerjüdische Autonomie sehr viel eingeschränkter und weniger geschützt gewesen wäre, grundlegende Aspekte, die einem essentialistisch nationalkulturellen Begriff entgehen müssen, siehe etwa Schochat, *Aufklärung*, 2000, S. 207; »Die Regierungen brachten die Gemeindevorsteher in eine beamtenähnliche Stellung und machten sie in Wahrheit zu amtlich bestellten Denunzianten über alles, was in der jüdischen Gemeinde geschah.«



auch, in welchem Maß dieser Interpretationsraum in eigene Kernbereiche sowie diejenigen der Gegenseite hineinragte, was unter anderem wiederum durch das problematische Verhältnis von Norm und Praxis beeinflusst wurde.

Auf obrigkeitlicher Seite bestand wie gesagt gar kein grundlegender Bedarf, diesen weiten Verhandlungsrahmen vollständig für sich zu behaupten, da eine ständisch-korporative Gesellschaft Differenz als Normalität betrachtete und Gleichheit im modernen Sinne gar nicht kannte; nur die sich bildenden Territorialstaaten entwickelten eine Tendenz zur umfassenden rechtlichen Integration nunmehr aller Untertanen, die notwendigerweise an ihrem Ende auch nach der gesellschaftlichen Stellung klassischer Außenseiter wie Juden oder der als *Zigeuner* bezeichneten Gruppen fragen musste.<sup>3</sup> Trotz dieser Entwicklungen wurden unterschiedliche und zur Not auch konfligierende Handlungsbereiche als gegeben angesehen, weshalb man sich – wie wir dies etwa aus den Debatten um ein funktionsschwaches Reich zur Genüge kennen – dementsprechend eher mit Eindeutig- und Ausschließlichkeiten schwertat. In diesem Bewusstsein versuchte die jüdische Seite durch das immer wieder betonte und idealisierte Konstrukt eines völlig autonomen Lebens ihren Handlungsrahmen auszudehnen und diesen auch nach innen hin ideologisch abzusichern. Man tat dies, indem – wie noch genauer zu untersuchen sein wird – das offensichtliche Zerbrechen einer geschlossenen, über Religion legitimierten Welt in einen religiösen und einen profanen Handlungs- und Rechtsbereich durch das Bestärken der religiösen Wurzeln der Selbstwahrnehmung sowie jüdischer Entwürfe eines eigenständigen und darin religiösen Lebens immer wieder symbolisch aufgehoben, sozusagen geheilt wurde. Die dabei zitierten und entwickelten, grundsätzlich widerständigen Konzepte einer vollkommenen rechtlichen Autonomie und einer nicht ständisch, sondern korporativ gedachten paritätischen jüdischen Gemeinschaft wurden zur eigentlichen Triebkraft, um diesen Interpretationsraum zugleich zu verankern, aber eben auch geöffnet zu halten. Nur so ließen sich die zuweilen geringen und häufig schwankenden Handlungsoptionen sichern und die Geschlossenheit einer stets unter Druck stehenden religiösen Minderheitenkultur gegen das beständige Relativieren immunisieren, das durch die grundlegende Abhängigkeit und die negative Einschätzung von außen im Zusammenspiel mit einer gewissen Uneindeutigkeit der Verhältnisse bedingt wurde.

Die internen ideologischen Diskurse pochten dabei im Nachvollzug der ontologischen Zwänge kultureller Systeme paradoxerweise auf Eindeutigkeit, wiewohl es ebendie durch dessen Fehlen bedingte Existenz eines Spielraums war, der so etwas wie ein jüdisch autonomes Handeln überhaupt erst ermöglichte. Das

3 Wiewohl Friedrich Battenberg völlig recht hat, wenn er betont, dass Juden selbstverständlich Teil der allgemeinen Rechtsordnung waren, und damit auch Teil der feudalen Gesellschaft, zumal mit dem allmählichen Durchsetzen des Römischen Rechts seit dem 16. Jahrhundert. Dennoch blieben sie in den gesellschaftlichen Modellen ausgeblendet bzw. Außenseiter; ders., *Rechtliche Rahmenbedingungen jüdischer Existenz in der Frühneuzeit zwischen Reich und Territorium*, in: Kießling/Ullmann, *Judengemeinden in Schwaben*, 1995, S. 53-79; S. 77.

wirkliche Durchsetzen vollkommener Autonomie hingegen, wie dies dem eigenen idealen Anspruch entsprochen hätte, wäre für die Umwelt wie auch für die jüdische Bevölkerung im Rahmen der beiden vertrauten gesellschaftlichen Ordnungen dauerhaft getrennter und gestaffelter Zugehörigkeiten für die jüdische Seite zum Teil vielleicht noch denkbar, aber nicht umsetzbar gewesen.

Kehren wir an diesem Punkt noch einmal zur Mikroanalyse gegenseitiger Einschätzung der Rechtssphäre im 17. Jahrhundert zurück. Während in dem Spannungsfeld zwischen jenen Polen eindeutiger und einseitiger Zuständigkeiten, die so weder in der alltäglichen Rechtsauslegung noch in der Rechtspraxis wirklich existierten, bisher zunächst immer noch letztlich ein Raum gemeinsamen Einverständnisses beschrieben wurde, ein Verhandlungsspielraum in dem autonome Strukturen bereits einen erheblichen Umfang einnahmen und der neben den religiösen Dingen auch Vermögens- und zusätzlich Beleidigungsklagen umschloss, so schuf dies keineswegs eine in sich stabile Rechtssphäre. Sowohl aus einer zuvorderst externen, aber auch aus jüdischer Perspektive blieb aufgrund unterschiedlicher Definitionen verschiedener Rechtsgebiete, vor allem aber wegen des geringen Klärungsgrades der Zuständigkeiten von außen, die im besten Fall durch Hinweise wie ›selbstverständlich vor die Obrigkeit gehörig‹, meist jedoch nur mit ›wichtig‹ und ›unwichtig‹ beschrieben worden waren, letztlich ein rechtlicher Entscheidungsfreiraum, der sich internen Regelungsabsichten und -versuchen sozusagen öffnete. Dieser lebte von dem zum Teil unausgesprochenen Einverständnis beider Seiten, ihn aus je eigenem Interesse in pragmatischer Weise zu nutzen, und erwies sich in seiner der Interpretation besonders geeigneten Grundstruktur dabei zumindest als so stabil, dass intern sogar Regelungen mit eindeutig normativem und sogar zwingendem Charakter etabliert werden konnten.

Gerade an diesem Punkt zunehmender Verfestigung musste es aber zu steten Konflikten kommen, da die innerjüdischen Handlungsoptionen aufgrund mangelnder gesellschaftlicher Macht maßgeblich von der Unklarheit und damit von der Offenheit für eigene, häufig pragmatische Lösungen lebten, wohingegen stabile Strukturen – und zwar sowohl von christlicher Seite als auch anhand von Versuchen in der jüdischen Gemeinschaft etwa theologisch entwickelte Idealvorstellungen durchzusetzen – diesen Raum zunehmend beschränkten und in der Folge zu scharfen, für die Gemeinden oft gefährlichen Konkurrenzsituationen mit extern beanspruchten Positionen, aber auch mit individuellen Ansprüchen führten. Im Extrem brachen sich die normativen Charakter annehmenden Autonomiebestrebungen dann – beispielsweise im Fall der Frankfurter Verordnungen von 1603 – sogar an der christlichen Auffassung, dass Juden schon aufgrund ihrer besonderen Stellung im christlichen Heiligen Römischen Reich als *Beherrschte* überhaupt keine Rechtsprechung zukommen könne. Lediglich im Rahmen eines geduldeten korporativen Zusammenschlusses konnte man kompromissorische Regelungen für die Mitglieder treffen, ein Status, der damals durch den Reichshoffiscal bestritten wurde. Dass es hier nicht einfach nur um

ein konfligierendes Aushandeln von Zuständigkeiten ging, sondern dass das analytische Konzept eines Interpretationsspielraums die Situation weit präziser beschreibt, wird auch an solchen Punkten, an denen die Freiräume im Konflikt schrumpften und nahezu verschwanden, erkennbar. Denn ganz im Gegensatz zu dem allmählichen Bewertungswandel etwa hinsichtlich des jüdischen Erb- und Familienrechts auf christlicher Seite, der insbesondere in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu allmählichen, bleibenden Verschiebungen führte, stellte sich in der Regel nach den Konflikten wieder jener *status quo* einer billigenden Duldung interner Zuständigkeiten ein.<sup>4</sup>

Es kann daher kaum verwundern, dass sich dieser durch Ambivalenz gekennzeichnete Interpretationsraum am ehesten von seinen Rändern her eingrenzen lässt, also an den Punkten jener Konflikte, die ihn in seiner Ausdehnung und Dynamik in Frage stellten und manchmal sogar – meist jedoch eher kurzfristig – punktuell aufhoben, da dieser auch davon lebte, nicht eindeutig festgelegt werden zu müssen. Umso entscheidender für die Einschätzung seines Charakters und seiner Qualität wird damit die Bewertung der unterschiedlichen, sich wandelnden Wahrnehmungen jener Grenzen, an denen eigene Zuständigkeiten stabilisiert wurden und von denen aus auf die Art der Rechtsübung und den Grad der erreichten Rechtssicherheit geschlossen werden kann. Denn die jüdische Rechtsautonomie war im Rahmen des gezeichneten Spannungsbogens eben nicht klar abgesichert. Sie lebte ganz entscheidend in den meisten Bereichen ihrer Rechtsprechung gerade von der Existenz jenes Interpretationsraums, der durch die aus analytischer Sicht vielleicht unzulänglich erscheinende, schon für Zeitgenossen missverständliche rudimentäre Festlegung von Zuständigkeiten in Kombination mit den Unklarheiten der Rechtsbegriffe bis hin zu den entscheidenden Diskrepanzen im Bezug auf die Wahrnehmungen des religiösen Kernbereichs getragen wurde.

Nicht nur, dass hierdurch stets regional und zeitlich spezifische Schwankungen in der Interpretation entstanden, die sich häufig nicht letztgültig klären lassen. Das Konzept jüdischer Rechtsautonomie lebte auf einer übergeordneten Ebene davon, dass dieser Interpretationsraum weit aufgespannt blieb. Er veränderte sich zwar stetig, oszillierte im aktuellen Konfliktfall sogar erheblich, und insgesamt betrachtet verringerte er sich vom 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts sicherlich insbesondere in den entstehenden Territorialstaaten schon aufgrund der allgemein zunehmenden Verrechtlichung der Beziehungen und der

4 Wobei es insbesondere im Rahmen der ›Sattelzeit‹ um 1750 natürlich aufgrund des spürbaren Wandels in der christlichen Umwelt zunehmend auch für jüdische Gemeinden zu Veränderungen kam, etwa durch die nun auch zunehmend in der Praxis spürbare veränderte Stellung des Individuums. Dies ermöglichte beispielsweise die Anerkennung von Individualklagen etwa jüdischer Personen gegen ihre Gemeinde, was zwar bereits zuvor möglich gewesen wäre, dann aber verstärkt auftrat, eine Entwicklung, die derzeit laufende Forschungen für die Reichsgerichtsbarkeit eindrucklich dokumentieren und die meiner Meinung nach zwar keine ›eigenständigen‹ Wurzeln in der jüdischen Wahrnehmung hatte, dennoch auf die jüdische Gesellschaft zurückwirkte.

damit wachsenden Notwendigkeit, Zuständigkeiten klarer zu regeln, um zunehmend ein allgemeines, konzises Rechtswesen zu ermöglichen. Zuweilen mögen als Grund hierfür sogar dezidierte Neubewertungen spezifischer Sachlagen – etwa die Umsetzung einer veränderten Bewertung des Individuums – zu nennen sein. Der Interpretationsraum fiel aber erst zu Beginn der Emanzipationsgesetzgebungen, am Punkt der Umsetzung eines für die jüdische Gemeinschaft grundstürzenden Paradigmenwandels für sie sozusagen am Beginn jener Einbeziehung in den zunehmenden Zentralisierungs- und Vereinheitlichungsprozess des Rechts weitgehend in sich zusammen. Dies vollzog sich noch bevor letzte religiöse Eigenbereiche wie Ehe-, Familien- und Erbrecht endgültig staatlich geregelt wurden, bis den jüdischen Gemeinden neben der Regelung der religiösen Rituale letztlich kaum mehr als eine indirekte Ausübung der *Kirchenzucht* als Restbestand dieses Handlungsbereichs verblieb. Im Gegensatz zu der dann eindeutigen Zuordnung von Zuständigkeiten wurde dieser Interpretationsraum in der Frühen Neuzeit durch den grundlegenden Charakter einer sich auf Differenz gründenden Gesellschaft und damit auch durch die bleibende Möglichkeit unterschiedlicher Sichtweisen aufgespannt. Dabei mochte dieser anlässlich spezifischer Konfliktfälle und dezidierter Rechtskonkurrenz vereinzelt sogar partiell oder punktuell in sich zusammenfallen, konnte anschließend jedoch bezeichnenderweise meist wieder in der vorherigen Weite entfaltet werden.

Das Verhörverfahren aus dem ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts dokumentiert dies wie kaum ein anderes Vorkommnis, denn für Frankfurt lassen sich trotz der erheblichen Anschuldigungen und entgegen der prinzipiellen Verneinung innerjüdischer Rechtsprechung nach den langjährigen Untersuchungen kaum von außen induzierte Änderungen erkennen. Intern führten die großen Konflikte zu Beginn des Jahrhunderts mit dem Reichsuntersuchungsverfahren, der anschließenden Verzögerung der Bestätigung der kaiserlichen Privilegien, dem Rindfleisch-Pogrom, der Vertreibung und nachfolgend der Restitution der Gemeinde, dem erneuten Aushandeln des Schutzverhältnisses mit Stadt und Kaiser sowie den großen internen, dann zudem nach außen getragenen Auseinandersetzungen im Anschluss daran dagegen wiederholt zu Versuchen, ungeachtet der Ansprüche der christlichen Obrigkeit trotz alledem einen weitergehenden Handlungsbereich zu etablieren.

Dass dies keineswegs immer der Fall war, belegt die Entwicklung in Friedberg. Angestoßen durch das Verhörverfahren fand dort eine Verschiebung der obrigkeitlichen Machtpositionen zwischen Burg und Stadt statt, die einen dauerhaften Wechsel der Rechtszuständigkeit im Bezug auf die jüdische Gemeinde zugunsten der städtischen Gremien einleitete, wodurch die allerdings schon zuvor übliche Nutzung externer Gerichte auch bei innerjüdischen Klagen erheblich verstärkt wurde.<sup>5</sup> In Frankfurt lauteten die Privilegien gemäß der archivalisch

5 Für Friedberg fällt die Diagnose anders aus, was jedoch an einer Verschiebung der Machtverhältnisse und Zuständigkeiten in dem Dreiecksverhältnis zwischen der Stadt

erhaltenen Fassung der aufgrund ihrer besonderen Privilegierung so genannten Kaiserlichen Stättigkeit von 1617, die 1622 abermals ergänzt wurde, jedoch

5. »die Jüdische Vier-Zehener sindt befugt geringe Sachen undt Handel, so die Juden gegen einander zu sprechen, mit Zuziehung der Rabbiner oder wen sonst die Partheyen leiden mögen, zu vergleichen undt zuvertragen, undt sindt die Partheyen einem solchen veranlassten gütlichen Sprüch zu geloben gehalten. [...]

6. Demnach sich aber befunden, dass die Zehener sich dessen Missbraucht, undt in allen Geldt. und andern dergleichen auch wichtigen Sachen für sich selbst der Erkandtnus durch die Rabiner undt andere gesetzte Richter angemast, undt zwar solches Crafft einer unter ihnen selbst gehaltener vermeinten Ordnung, vermög deren Juden durch Juden in Ihren Irrungen Ihres (vernehnus) entschieden werden müssten, so wirdt zu vor derst angedeutte Anmaßung undt vermeinte Ordnung, als den Kaiserl. Rechten, und der Stettigkeit, auch Ihrem selbst eigenen geleiteten Aidt zuwider, hiermit allerdings cassiert, und deren Haltung bey Verlust der Stettigkeit, auch hab und guth verboten, und zwar den Vier-Zehnern Rabbinern, auch andern unpartheyischen Juden zugelassen, wann jüdische Partheyen in Sachen, da keinen dritten Nachtheil zu gezogen wirdt, auff sie oder Ihrer etlicher, diese (ihre) gleich Vierzehener, Rabbiner oder (sonst.) freywilliglich compromittiren, undt ihrem Entscheidt sich untergeben wollen, dass die also erkisete Jüdische Schiedts freundt darinnen erkennen mögen, sie sollen sich aber, außerhalb erlangten sonderbaren Raths Decrets, keines Zwangs und Exekution, werder mit Verbiethung der Hochzeiten, Begrebnüssen, Beschneidungen, noch in anderer Weg gebrauchten.«<sup>6</sup>

Zugleich hatte die Frankfurter Judenstättigkeit bereits vor 1616-1617 in einer handschriftlichen Fassung, die von den städtischen Gremien wohl als Arbeitsvorlage benutzt wurde, wie gesagt auch den Paragraphen enthalten, dass

»die Zehner, Baumeister(,) der Rabbiner haben nicht Macht gemeiner Jüdischheit Ordnungen zu machen, doch ob sie neuerliche Ordnungen he(l)ten, oder zur künfftig Neuerung befinden werden, derentwegen mögen sie E. E. Rhat als die Obrigkeit zugehörlicher Underthänigkeit umb Consens und Confirmation anlangen, außer solcher Obrigkeitlicher Confirmation soll gemeine Jüdischheit keine Ordnung binden, sondern dieselbige und deren Haltung viel mehr bey hoher Straff ernstlich verboten sein.«<sup>7</sup>

Friedberg, der Burg und dem Kaiser lag, in dem sich die Judenschaft bewegen musste; Kasper-Holtkotte, Friedberg, 2003, S. 9-27.

6 ISG Ffm, Ugb D 7 B 1; Tit. II, § 5-6; diese entsprechen keiner der bei Schudt abgedruckten Ordnungen des 16. und 17. (bzw. 18.) Jahrhunderts.

7 Ebd., § 2; dieser Paragraph der Ausgabe aus dem 16. Jahrhundert wurde 1622 nur im Hinblick auf die Zusammensetzung des Vorstands verändert. Dies findet sich erstaunlicherweise bei Schudt in keiner der beiden Ordnungen, auch nicht in den z.T. beigefüg-

Nach den Erfahrungen mit der internen Verordnung von 1603 ging man sogar noch weiter und hob derlei interne Vereinbarungen, wie oben zitiert, bei Androhung des Verlusts von Schutz und Vermögen insgesamt auf. Diese Festlegung, dass die jüdische Gemeinde keinerlei Recht habe, eigene Ordnungen zu vereinbaren, sollte dem Frankfurter Rat die alleinige Entscheidungsmacht, nach welchen Gesetzesgrundlagen die interne Organisation geregelt werde, sichern. Dabei verschloss man sich wie an anderen Orten auch keineswegs gegen ältere innerjüdische Regelungen – hier beispielsweise im Bezug auf die Zuzugsfelder, die neuen Gemeindemitgliedern intern abverlangt wurden – und zeigte sich sogar gegenüber Veränderungsvorschlägen aus der Gemeinde weiterhin offen. Dies ließ sich offenbar im Rahmen der innerhalb der jüdischen Gemeinschaft als Korporation weiterhin geduldeten, gemeinsam vereinbarten Konfliktbewältigung vertreten. Der Freiraum in der Selbstverwaltung war vor allem auf der übergeordneten Ebene eines letzten Primats der Bestätigung und Ablehnung interner Neuordnungen vor dem Hintergrund der finanziellen Interessen des Rats und seinem Beharren auf der alleinigen Zuständigkeit eingeschränkt. Aus externer Sicht also durch die obrigkeitliche Entscheidungsfreiheit legitimiert, jenseits korporativer Vereinbarungen erst und zumindest prinzipiell stets wirklich Recht zu sprechen, aus jüdischer Perspektive aber wohl eher im Sinne einer einseitigen Entscheidung gegen die jüdischen und zugunsten städtischer Privilegien.

Zugleich findet sich im Verlauf des Verhörverfahrens gegen die Judenschaft des Reiches eine Stellungnahme des Frankfurter Syndikus, des Stadtadvokaten Casper Schacher, der 1606 auf die von der Anklage als Konspiration bezeichnete Ordnung jüdischer Gemeinden eher nüchtern reagierte, indem er genau das vertraute staatsrechtliche Konzept einer Zulässigkeit horizontaler, korporationsinterner Regelungsmöglichkeiten zitierte. Er vermochte trotz des von der Anklage darin vermuteten Verbrechens ein solches gar nicht zu erkennen, denn es handle sich

»dem Ansehen nach [um] eine privat Ordnung untern ihnen den Juden selbst aufgerichtet welche auch die Juden allein binde und wie die zu und dazu gesetzte Clauseln ausdrücklich vermöge, allen und jeder Obrigkeit an ihrem Gerichtsrechten und Gerechtigkeit nichts derogiren solle und von niemand gewehret«. <sup>8</sup>

Dergleichen Kompromissvereinbarungen, die nur die freiwillig Beitretenden betreffen und bänden, seien nicht ungewöhnlich, »sondern geschehe nachwol täglich in der Familien auch wohl den erb. Stätt, wann es nun diese Meinung, so

ten Dekreten, was generell die Frage nach der Zuverlässigkeit dieser im Druck erschienenen Fassungen aufwirft. Aus den folgenden Auseinandersetzungen lässt sich erweisen, dass der Rat der Stadt gemäß der archivalisch handschriftlich erhaltenen Fassung voring, weshalb diese hier auch in der überwiegenden Regel herangezogen wurde.

8 ISG Ffm, Ugb E 48, Bd. 4; Stellungnahme des Ffter Syndicus Casper Schacher zur Beschlagnahmung jüdischer Akten durch die kaiserl. Kommission; 14.II.1606.

wäre es kein solch Krimen«. <sup>9</sup> Dementsprechend überzeugte auch der Vorwurf der Anklage, der in demselben Sinn wie die danach in die Frankfurter Privilegien eingefügten Auflagen argumentiert hatte, den städtischen Rechtsgutachter nicht, nämlich dass interne Ordnungen generell niemals eigenständig und schon gar nicht ohne Vorwissen der Obrigkeit, also geheim vereinbart werden dürften, eine Intention, die sich schon daran ablesen lasse, dass die Judenschaften ihre Ordnung damals nicht dem Kaiser zur Privilegierung eingereicht habe. In Schachers Einschätzung, dass hier nur private Vereinbarungen getroffen worden seien, die im Sinne einer freiwilligen Selbstbeschränkung der rechtlichen Möglichkeiten letztlich nicht in die Zuständigkeit obrigkeitlicher Gerichte eingriffen, sondern diese eher entlasteten, indem sie ihr ein internes Schlichtungsverfahren vorlagerten, wird abermals die verbreitete christliche Rechtsauffassung des beschriebenen Deutungs- und Handlungsspielraums sichtbar, über die sich auch eine jüdische Rechtsautonomie jenseits der religiösen Aspekte begründen ließ. Im Verlauf des 17. und 18. Jahrhunderts finden sich dementsprechend auch für Frankfurt immer wieder neue Ordnungen, die von den jüdischen Gemeindegremien vereinbart worden waren, ganz ungeachtet dieses Verbots. Einige davon etablierte man wohl ohne Kenntnis seitens der Stadt, wie ein gelegentliches verärgertes Erstaunen auf Seiten des Rates erahnen lässt. Andere wurden aber durchaus offen verhandelt. Nur die wenigsten wurden dagegen in dem neu angedachten Sinne eines vorgelagerten obrigkeitlichen Verhinderns möglicher Eingriffe in deren Rechtszuständigkeit auch wirklich im Rahmen eines Privilegierungsverfahrens von außen begleitet und abgenommen. Solche Versuche, einvernehmliche korporative Regelungen im Hinblick auf die jüdische Gemeinschaft insgesamt zu unterbinden, fielen offenkundig nicht auf fruchtbaren Boden; sie stellten vermutlich schon damals kaum mehr als einen Teil des Bedrohungsszenarios der reichsweiten Untersuchung dar und besaßen wenig mehr als einen symbolischen argumentativen Charakter. Denn auch in der Folge zeigte sich die christliche Seite an derlei internen Regelungen letzten Endes nur mäßig interessiert, und dies sogar in Fällen, in denen interne Neuregelungen der Obrigkeit zu Gehör kamen. Dennoch blieb die damit angestoßene ambivalente Bewegung zwischen dem Behaupten eigener, uneingeschränkter Zuständigkeit im Verhältnis zu dem recht weitgehenden Zugeständnis innerjüdischer Regulatorien im Sinne eines korporativen Regelungsspielraums auf christlicher Seite kennzeichnend für nachfolgende Debatten: Derlei jüdische Entscheidungsfreiräume sollten der obrigkeitlichen Interessensphäre allenfalls vorgelagert sein, dieser also eher zuarbeiten und sie nicht etwa beeinträchtigen. All dies ungeachtet dessen, dass dieser Eigenbereich in der internen Wahrnehmung zweifellos nicht nur eine andere Bedeutung, sondern aufgrund des mangelnden Interesses von außen eine ganz andere Qualität erwarb, als man ihm von außen zgedacht hatte.

Solche Auseinandersetzungen vermitteln in diesem wie auch in vielen anderen Fällen daher erneut den grundlegenden Eindruck, dass man trotz aller sich

9 Ebd.



punktuell äußernden Regulierungswut zugunsten eines konziseren Systems meist letztlich auf der Stelle trat, wobei die Konflikte oft noch während der Auseinandersetzungen in sich zusammenbrachen oder sich selbst nach deutlichen Regelungsansätzen zuungunsten eigenständiger Regulierungen letztlich die bekannte Duldung innerjüdisch korporativer Vorgehensweisen durchzusetzen vermochte. Die zentralen Stützen dieses Freiraums waren damit zum einen sicherlich das gesamtgesellschaftlich fest verwurzelte ständisch-korporative Bewusstsein, derlei Freiräume gewähren oder zumindest dulden zu müssen, solange dies nicht wichtigen landesherrschaftlichen Eigeninteressen widersprach, abstrakt gesprochen über die Grenzen horizontal verorteter gütlicher Selbstregulierung hinausreichte. Zum anderen war es das über dieses gemeinsame Verständnis bestärkte beiderseitige Interesse, die Gemeinden als eigenständige Einrichtungen arbeitsfähig und kontrollierbar zu halten.

Nachdem nun bereits über weite Strecken auf der Grundlage einer idealen Vorstellung jüdischer Existenz argumentiert wurde und dieser zentrale Aspekt in den Quellen bislang nur vereinzelt, etwa in einigen der Aussagen zu Tage trat, wenden wir uns daher nun diesem Gesichtspunkt und damit zugleich einer ganz anderen Textsorte zu. Auf diese Weise lässt sich die Bewertung rechtlicher Eigenständigkeit abermals und sogar deutlicher, sozusagen aus der Mitte und nicht vom Rand jener Verletzungen und Überschreitungen des damit gesetzten Rahmens her beurteilen. Im Gegensatz zu den hier immer wieder vorgenommenen Vergleichen zwischen externer und interner Perspektive sowie der innerjüdischen Praxis im Vergleich zu einer davon recht distanzierteren, ideologisch überhöhten Bewertung soll der Schwerpunkt nun eindeutig auf Letztere gelegt werden. Die moralischen, ausschließlich für eine erwachsene Leserschaft konzipierten Werke der religiösen Literatur, die man grob unter einem weiter gefassten Begriff von *Mussar-Literatur*, also der seit dem Mittelalter entstandenen Werke der jüdischen Moralthologie, zusammenfassen kann, zeigen ein erstaunliches, in seiner unerwarteten Grundstruktur das bereits Gesagte jedoch erneut bestätigendes Bild der internen Wahrnehmung von Rechtsautonomie und der Zentralität rabbinischer Gerichtsbarkeit und Jüdischen Rechts.

Die zahlreichen religiös didaktischen Werke der Frühen Neuzeit sind dabei durchaus mit zeitgenössischen Parallelliteraturen der christlichen Umwelt vergleichbar. In dieser hatte sich eine breite Literatur staatstheoretischer Schriften und Werke der Arkanliteratur entwickelt, die in der für die christliche Welt typischen ständischen Aufsplitterung in Fürstenspiegel und politische Testamente einzelner Regenten, über Traktate für Räte und Beamte, bis zum einfachen Hausvater hin Anweisungen rechten Handelns zur Verfügung stellten.<sup>1</sup> Wiewohl sich ein ansatzweiser Vergleich einiger Testamente von Rabbinern zumindest an einzelnen Punkten – etwa deren Ratschläge, wie ein Rabbiner sich gegenüber der Gemeinde, vor allem aber gegenüber den Vorstehern am günstigsten zu verhalten

1 Für den christlichen Bereich etwa Joseph Engelfried, *Der deutsche Fürstenstand des 16. und 17. Jahrhunderts im Spiegel seiner Testamente*, Tübingen 1961. Für die hier bevorzugt benutzten westaschkenasischen Werke liegt bislang keine spezifische Forschung vor, daher Chone Shmeruk, *Yiddish Literature in Poland and Lithuania until the 1648/1649 war*, in: Katarzyna Muszynska (Hg.), *Bibliographies of Polish Judaica. International Symposium Cracow*, Cracow 1993, S. 11–25. Siehe etwa die *Rabbinertestamente*; Israel Abrahams, *Hebrew Ethical Wills*, Philadelphia 1926 (ND 1976). Moshe Hal-lamish, *Rabbi Juda the Pious' Will in Halakhic and Kabbalistic Literature*, in: Karl Erich Grözinger/Joseph Dan (eds.), *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism*, Berlin 1995 (*Studia Judaica*; 13), S. 117–122. Avriel Bar-Levav, *When I was alive. Jewish Ethical Wills as Egodocuments*, in: Rudolf Dekker (ed.), *Egodocuments and History. Autobiographical writing in its Social Context since the Middle Ages*, Hilversum 2002 (*Publicaties van de Faculteit der Historische en Kunstwetenschappen*; 38), S. 45–59.

ten habe – mit jener Arkanliteratur und jenen politischen Testamenten anböte, zeichnet die jüdische Moralliteratur im Bezug auf ein offenkundig schemenhaft vertrautes, aber nicht direkt bekanntes literarisches Umfeld zweierlei aus: Zum einen ist jene ständische Aufsplitterung der Texte so nicht vorhanden, allenfalls im Bezug auf die Inhalte. Dies mag für eine Korporation und zumal aus jüdisch-religiöser Sicht zunächst selbstverständlich erscheinen. Wie wir im zweiten Teil des Buches sehen werden, war es dies aber nicht, weshalb wir ebenjene sozusagen amtsspezifischen Zuspitzungen finden, die jedoch deutlich auch einen recht stabilen sozialen Status bezeichneten. Die gesondert an die Reichen und die Vorsteher beziehungsweise an die *Gemeinen* gerichteten Lehren lassen eine prinzipiell hierarchische Untergliederung auch der jüdischen Gesellschaft erahnen, auch wenn diese in der literarischen Form dieser Bücher weitgehend geeint bleibt.

Zum anderen weisen die jüdischen Werke durchgängig den grundlegenden Aspekt einer religiösen Lehrbuchtradition auf, wo sich im christlichen Bereich schon klare Ablösungen und Differenzierungen im Rahmen der allgemeinen Loslösung gesellschaftlicher Deutungsmodelle von der Religion beobachten lassen. In diesem Sinne bleibt auch diese jüdische Literatur konservativ, ganz eindeutig der religiösen Tradition verbunden. Wiewohl sich bereits im Bereich der Rechtsbewertung auch in der westaschkenasischen Gesellschaft offenkundig jene voranschreitende Ablösung von den religiösen Perspektiven ankündigte, waren beide im Rahmen dieser Literatur anders als in der christlichen Umwelt noch dauerhaft geeint.<sup>2</sup> Letztlich wollten diese Kompendien rechten Handelns in ihren steten Rückbezügen zu religiösen Legitimationsmodellen und im Beschwören einer in sich ruhenden, religiös-moralischen und nur dann auch sozial angemessenen Handlungsweise jenen offenkundig spürbaren Bruch heilen.

Dabei lehnten sich diese Werke insgesamt gesehen stark an einige wenige mittelalterliche Vorlagen an und erhalten ihren besonderen Wert im Bezug auf unser Interesse gerade durch ihren ungemein geschlossenen, weitgehend repetitiven und daher eigentlich eher langweiligen Charakter. Dies gilt gleichermaßen für die Inhalte, die vorgenommenen Bewertungen und meist sogar für deren systematische Gliederung. Dies trifft ganz besonders für die ins Jiddische übersetzten hebräischen Werke beziehungsweise die in dieser Tradition stehenden, direkt auf Jiddisch verfassten Bücher zu, wobei einige davon die zahlreichen, häufig in

- 2 Wobei auf der christlichen Seite die Trennung beider Bereiche gerade im Bereich dieser Morallehren etwa seit der Mitte des 17. Jahrhunderts erkennbar wird. Wiewohl man vermutlich im Rahmen einer Aufarbeitung der allgemeinen Entwicklung dieser bislang allenfalls ansatzweise beachteten reichen literarischen Gattung im jüdischen Bereich noch etwas klarer mögliche Ansätze finden könnte, scheint mir hier ein solcher Ansatz säkularer Tradition nicht erkennbar, was sich sicherlich auch aufgrund der fast durchgängig rabbinisch gebildeten Autoren erklären ließe, denn eine Differenzierung von religiöser und profaner Sphäre findet sich in der Praxis ja durchaus, und zwar durchgängig. Vgl. Michael Stolleis, Grundzüge der Beamtenethik (1550–1650), in: ders., Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts, Frankfurt a. M. 1990 (stw 878), S. 197–231, S. 203.

mehreren Auflagen herausgegebenen Schriften wiederum zusammenfassten. Zwar belegt dies ein wachsendes Interesse der Bevölkerung an diesen Inhalten, allerdings weisen diese dennoch, gerade im Vergleich zu der parallel dazu erschienenen christlichen Literatur, einen nur geringen Reflexions- und Abstraktionsgrad auf.<sup>3</sup> Zugleich nahmen manche im Ansatz sogar den Charakter von Nachschlagewerken an; in der Regel handelt es sich jedoch um konsekutiv zu lesende Ratgeber einer ethischen Lebensführung. Dabei taten diese Bücher zweierlei: Zum einen schuf diese moralische Literatur ein schon für die Zeitgenossen recht einheitliches Bild eines *rechten* jüdischen Handelns und Denkens, einer angemessenen Bewertung individueller Vergehen sowie der Möglichkeiten persönlicher Buße und Reorientierung im Sinne jüdischer Religiosität, jenes zentralen Konzepts der *T'shuwa*, der Umkehr. Zum anderen belegt die Sprache dieser religiösen Almanache – in der Regel ein literarisches Jiddisch, das diese Werke für Kenner sowohl des West- wie des Ostjiddischen zugänglich machte – ebenso wie deren Verbreitung und die wiederholte Auflage etlicher dieser Bände – wobei sich deren Stärke wie in der Frühen Neuzeit üblich auch hier nur erahnen ließe –, dass es gerade diese religiösen Bücher waren, die von einem größeren Teil der Bevölkerung gelesen wurden.<sup>4</sup> Dies ganz im Gegensatz zu den rein hebräischen

- 3 Chava Turniansky, Yiddish Literature in Frankfurt am Main, in: Karl E. Grözinger (Hg.), Jüdische Kultur in Frankfurt am Main von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ein internationales Symposium, Wiesbaden 1997, S. 273-285. Der geringe Grad der Systematisierung und auch der Abstraktion ist jedoch ein Charakterzug, der nahezu die gesamte aschkenasische Literatur durchzieht; Jacob Elbaum, Aspects of Hebrew Ethical Literature in 16th Century Poland, in: Bernard Dov Cooperman (ed.), Jewish Thought in the 16th Century, Cambridge MA 1983 (Harvard Judaica Texts and Studies; 2), S. 146-166; S. 149-150; »what we have said about the equation between the flimsiness of the formal framework and the lack of ability in method. I cannot treat this subject at length here, but it is sufficient to state that this assumption (which is almost taken for granted in the study of Jewish intellectual history) is a very dubious one. Those who accept it assume from the first that only a systematic exposition is able to represent a system (this assumption is in itself incorrect). They overlook the fact that Hebrew literature has seldom bent itself to the demands of systematic exposition. [...] The Ashkenazic literary tradition never completely adopted systematic presentations, and certainly not as a main vehicle for expressing its views.«
- 4 Hierauf weisen auch Funde in den wenigen erhaltenen westaschkenasischen Genizot hin; Hans-Peter Baum (Hg.), Eine unterfränkische Genisa. Was von der jüdischen Gemeinde Memmelsdorf (Ufr.) blieb, Würzburg 1998 (Hinweise – Informationen/Stadearchiv Würzburg; 25). Falk Wiesemann (ed.), Genizah. Hidden legacies of the German village Jews (Genisa, verborgenes Erbe der deutschen Landjuden), Gütersloh 1992. Jürgen Kniesz (Hg.), Die Genisa der jüdischen Gemeinde in Waren, Waren 1996 (Chronik / Warener Museums- und Geschichtsverein; 11). Oder siehe die Bestimmungen der Wormser Chewra Kaddischa, die 1723 ihren spezifischen Lehrzirkel für die Mitglieder neu regelten und festlegten, dass jeden Tag um die Mittagszeit (und vermutlich nicht um Mitternacht wie ein Eintrag von 1811 belegt, der das Ende des gemeinsamen Lernens betrifft, da mit der Aufhebung der Judengasse die Mitglieder zu verstreut wohnen, um das regelmäßige Lernen um 11 Uhr mittags noch umsetzen zu können, ebd. S. 150 [Ms.

Werken oder gar zur rabbinischen Homiletik, zu religiösen Kommentaren und zur Rechtsliteratur, die der überwiegenden Mehrzahl der jüdischen Bevölkerung sicherlich schon sprachlich verschlossen blieben. Dabei sollte man sich von der häufiger gemachten Vorgabe seitens der Drucker und Autoren, dass dies, wie die *taitische* Sprache, also das Jiddische, zeige, ausschließlich eine Frauenliteratur darstelle, nicht irreführen lassen. Wie sowohl zentrale Inhalte als auch vereinzelte moderierende Hinweise etwa in Vorworten erkennen lassen, richtete sich diese Literatur in gleichem Maß auch an Männer, deren spezifisches Verhalten und deren besondere Pflichten ausführlich, üblicher- und bezeichnenderweise mindestens in demselben Umfang wie jene der Frauen angesprochen wurden. Derlei Vorgaben kamen mit Sicherheit eher der frommen Überzeugung und der männlichen Selbstwahrnehmung innerhalb der jüdischen Gesellschaft entgegen, dass ein *rechter* jüdischer Mann natürlich des Hebräischen mächtig sein solle, denn das Studium religiöser Texte stellte ja eine der zentralen Forderungen vor allem an die Männer dar.<sup>5</sup> Entsprechende Äußerungen dienten also insbesondere als

S. 200, Einzeleintrag]) ein Abschnitt Mischna mit Obadja Bartenoros Kommentar gelernt wurde und ›noch ein anderes Buch‹ für jene Mitglieder, die keine Mischna lernen konnten, ›damit sie etwas zu hören bekommen, was sie verstehen können‹, dieses Lernen wurde später verpflichtend gemacht; Unna, Pinkas Chewra Kaddischa Warmaisa, 1980, S. 34 [Ms S. 107, Einleitung], S. 70 [Ms S.128, § 32]. Jechiel Michel b. Abraham Epstein Segal, Sefer Derech haJaschar leOlam haBaa, Frankfurt a.M. 1684/85; Titelblatt: auf Jiddisch, da für ›gemeine Leut, Weiber und Maiden‹; Bl. 21b, Abschnitt 13; wobei ›gemein‹ meist im Sinne von jedermann, vereinzelt aber auch von gewöhnlich verstanden wurde. Allgemein Chone Schmeruk, Prokim fun der jiddischer Literaturgeschichte, Tel Aviv 1988. Zur Diskrepanz hebräischer Schriftlichkeit und (alt-)jiddischer Oralität siehe Sarah Zfatman, Kavim liD'muto schel Zhaner beSifrut Jiiddisch haJeschana. Im Gillujo schel Maisse-Buch KetavJad Jeruschalaim Hebr. 8 5245; in: Sifrut 28 (1979), S. 126-152; S. 137 ff. Dass diese Werke stark nachgefragt wurden, belegt auch die vereinzelte rabbinische Kritik an diesen, da diese der ›eigentlichen Lehre‹, nämlich der gelehrten Literatur ebenso wie dem Konzept des religiösen Lernens in den (originalen) Quellen entgegearbeiteten; siehe Schochat, Aufklärung, 2000, S. 201-202.

- 5 Beispielsweise Zadok b. Ascher Wahl, Sefer Schaare T'schuwa, [Amsterdam 1689/90], Bl. 2a, Vorwort. Bei dem Buch handelt es sich um eine Übersetzung aus dem Hebräischen ins Jiddische; wobei der Autor bzw. der Drucker sich vor dem Hintergrund des überhöhten Stellenwerts eines religiösen Lernens der originalsprachlichen Schriften noch für die Herausgabe eines ›vertaitschten‹ Textes mit dem Hinweis etwa auf andere, unstrittig zentrale rabbinische Werke, die bereits auf Jiddisch erschienen waren, und die religiöse ›Gültigkeit‹ auch dieser Alltagssprache verteidigen musste. Mosche Katzenellenbogen weist zugleich auf den allgemeinen Mangel an Hebräischkenntnissen als Grund für solche Übersetzungen hin, ders., Sefer Derech haJaschar, Pirusch laSefer Ewen Bochan [des Kalonymos b. Kalonymos], Homburg v.d.H. 1745/6 [die erste Auflage dieser Übersetzung erschien in Sulzbach offenbar 1705], Einleitung; ›allein weil diesem Sefer (Buch) von den selbigen Raw in Laschon haKodesch (Hebr.) gemacht worden ist, und das Laschon (Sprache) aso *soiber geschelt* das nit etlicher ver schten tut [... weshalb sich nur wenige an dem Buch erbauen können, da sie] weilen sie sein Laschon zach (reine Sprache) nit verstehen haben können, [daher hat er es ins ›Taitischn‹

ein Verkaufsargument im Sinne einer Absenkung möglicher Kaufhemmnisse, weshalb man vorn hinaus Männer weniger explizit als eigentliche Adressaten ansprach, zugleich aber dennoch deutlich machte, dass die Inhalte der Bücher für alle Leser von Vorteil seien.<sup>6</sup> Man kann daher durchaus davon ausgehen, dass die in diesen Werken vertretenen Gedanken einem erheblichen Teil der jüdischen Bevölkerung – und dies sogar in Ost und West – vertraut waren. Die dort entwickelten Vorstellungen von wahrer Religiosität und einer angemessenen jüdischen Lebensführung bildeten somit einen aschkenasisch-gesamtjüdischen, abstrakten Wahrnehmungshorizont im Sinne einer Popularisierung rabbinischer religiös-ethischer Konzepte und rechtlicher Auslegungen, neben denen es zu den bereits gemachten Verweisen auf rabbinische Stellungnahmen mit Bezug auf die Praxis zunächst natürlich noch die in der älteren Forschungsliteratur nahezu ausschließlich berücksichtigten Rechtsresponen gab, die gemeinsam jene hier immer wieder als analytischen Hintergrund zitierte Ebene einer vergleichsweise abstrakten rabbinischen Ideologie und Normsetzung bilden.

übersetzt]«. Erstaunlicherweise wird hier das klare und reine Hebräisch als besondere Schwierigkeit angeführt. Dass es auch unter den Männern Illiterate gegeben haben muss, belegt eine Verordnung in Hamburg-Altona, ähnliche finden sich auch in anderen Gemeinden, dass Personen, die nicht schreiben können, nicht zum Vorstand gewählt werden durften; Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 92f. (AA 43). Shlomo Berger, *An Invitation to Buy and Read. Paratexts of Yiddish Books in Amsterdam (1650-1800)*, in: *Book History* 7 (2004), S. 31-61.

- 6 So bereits die rabbinische Kritik an den Sprachkenntnissen, Schochat, *Aufklärung*, 2000, S. 232ff. Die Frage der Verbreitung von Hebräischkenntnissen im westaschkenasischen Judentum der Frühen Neuzeit verdient mit Sicherheit eine eigene Studie. Hier genügt es festzuhalten, dass jenseits einer reinen oder primären Lesefähigkeit etwa zu rituellen Zwecken die aktive Sprachbeherrschung bei einer überwiegenden Mehrzahl auch der männlichen Gemeindemitglieder gering bis nicht vorhanden war. Darauf weist bereits nachdrücklich der immer wieder regional übergreifend zu beobachtende Gebrauch einer allenfalls von feststehenden Idiomen durchsetzten westjiddischen (bzw. in meiner Wahrnehmung einer jeweils spezifisch gefärbten, mit hebräischen Idiomen durchsetzten regionalen jüdischdeutschen Dialektvariante der deutschen) Sprache, wenn es sich um Eintragungen oder gar Bekanntmachungen handelte, die an ein breites Publikum gerichtet waren.

## Personalisierte Ideale – Zum Verlust organisatorischer Struktur

Liest man diese Bücher im Hinblick auf ihre Darstellung sowohl rechtlicher Autonomie als auch eines angemessenen Handelns in rechtlichen Fragen, so zeigt sich zunächst, dass der Schwerpunkt – wie sich dies bereits abgezeichnet hatte – erwartungsgemäß auf der Konfliktvermeidung liegt, wobei die Konfliktlösung erneut vorrangig in den Bereich gütlich schiedlicher Regelung verwiesen wurde. Rechtes Handeln wurde dabei bei derartigen Auseinandersetzungen weitgehend nicht als ein Beharren auf und ein Erlangen von Rechtsansprüchen verstanden, ebenso wenig als eine rechtlich geregelte Zurückführung auf ein womöglich als ideal wahrgenommenes, allein auf normiertes Recht hin ausgerichtetes Leben in einer durch das Religionsrecht austarierten Gesellschaft. Die maßgebliche Wahrnehmungsstruktur identifizierte dies ganz im Gegenteil erneut als ein Zurückstehen selbst von unstrittigen Rechtsansprüchen zugunsten einer dauerhaften Befriedung des Konflikts, wie sich dies als ideale Vorgabe eines religiös-rechtlichen Denkens schon häufiger abgezeichnet hatte, wiewohl dies in den Zwängen einer jüdischen Lebensführung insbesondere im Geschäftskontakt mit christlichen, aber eben auch mit jüdischen Handelspartnern sicherlich so kaum durchzusetzen gewesen wäre. In der abstrakten Vorstellung blieb dieses Konzept dennoch beherrschend, weshalb die rechten Hauseltern ebenso wie der ehrbare Handelsmann geschäftlich und im Privaten stets so vorausschauend agieren sollten, dass derlei Konflikte gar nicht erst entstanden, wie zahllose Ratschläge und Ermahnungen zu ihrer Vermeidung und Beilegung dokumentieren, beispielsweise verbaler Auseinandersetzungen mit Beleidigungen und übler Nachrede, dies mit klarem Bezug auf deren negative religiöse Einschätzung.<sup>1</sup>

Erstaunlicherweise verliert sich bei alledem nicht nur die institutionalisierte Sicherung von Recht oder gar gemeinschaftlich autonomer Handlungsstrukturen hinter diesem ethischen Zugang weitgehend. Dies gilt ebenso für jede klare Stellungnahme zu deren möglicher oder gar idealer Struktur und Bedeutung. Denn wiewohl sich ein nicht unerheblicher Teil dieser Literatur immer wieder mit dem Aspekt des rechten Handels, also etwa im Rahmen des Nahrungserwerbs auseinandersetzte und der männlichen jüdischen Leserschaft in zahllosen Beispielen und Einzelheiten nahelegte, in ihrem Geschäftsgebaren ehrlich, zuverlässig und im Bezug auf das jeweilige Gegenüber rücksichtsvoll vorzugehen, bleibt der Gesichtspunkt gerichtlicher Auseinandersetzungen fast durchgängig ausgeklammert. Lediglich der Aspekt eines angemessenen Verhaltens im Rah-

1 Zu Recht verweist Jacob Elbaum darauf, dass ›musar tochecha‹, die moralische Ermahnung, im Zentrum dieser Literatur steht – die direkte Beeinflussung des persönlichen Handelns also ihr eigentliches Ziel darstellt; Elbaum, *Ethical Literature*, 1983, S. 153. Dean Phillip Bell, *Gemeinschaft, Konflikt und Wandel. Jüdische Gemeindefstrukturen im Deutschland des 15. Jahrhunderts*, in: Rolf Kießling/Sabine Ullmann (Hg.), *Landjudentum im deutschen Südwesten während der Frühen Neuzeit*, Berlin 1999 (*Colloquia Augustana*; 10), S. 157-191.



men eines Gerichtsverfahrens – wie wir ihn auch aus den internen Verordnungen etwa als Begründungen für die wiederkehrenden Stärkungsversuche gemeindlicher Gerichtsbarkeit beziehungsweise alleiniger Zuständigkeiten kennen (also beispielsweise, dass man den Prozessgegner nicht durch weitläufige Verfahren oder ein Wiederaurollen derselben womöglich vor anderen Gerichten über-vorteilen dürfe) – lässt sich finden; aber selbst dies nur einige wenige Male. Verweise, etwa vor welche Gerichte man zu gehen habe oder vielmehr dass innerjüdische Angelegenheiten nur vor rabbinische Foren gebracht werden dürfen, fehlen selbst im Vergleich dazu fast durchgängig, und dies ganz im Gegensatz zu jener entsprechenden, der jüdischen Bevölkerung offenkundig vertrauten idealen, aber selbst dort immer wieder in sich gebrochenen Sichtweise, wie sie uns etwa im Rahmen der umfangreichen Verhörverfahren begegnete.<sup>2</sup>

Wiewohl das Augenmerk dieser Werke aufgrund ihrer literarischen Gestalt naturgemäß auf dem individuellen Handeln liegt und nicht auf dem Avisieren eines Organisationskonzepts für die Allgemeinheit, also auf der persönlichen moralischen Erziehung und nicht auf der Entwicklung religiöser gesellschaftstheoretischer Modelle, spiegeln sie das grundlegende Verständnis einer rechten Lebensführung im Sinne des zunehmend auch in den Blick rückenden religiösen Konzepts der jüdischen Gemeinde als ideale Vergesellschaftungsform ebenso wider wie jenen Begriff einer durch das Recht bestimmten religiösen Lebensführung. Und im Hinblick darauf muss übergreifend gesagt werden, dass auffälligerweise die Behandlung des gesamten Aspekts der Rechtsautonomie in den zahlreichen hierfür eingesehenen Kompendien gerade vor dem Hintergrund eines sonst durchgängig angemahnten rechtskonformen, ja insbesondere dadurch als ethisch definierten Handelns letztlich fehlt. Nur die eingehende Recherche vermag überhaupt einige knappe Hinweise hierzu zu Tage zu fördern.

Schaut man etwa nach den Ermahnungen und Bestimmungen, die in diesen ethischen Leitfäden einen spezifischen Bezug zum Rabbinat und zu dessen amtlicher Funktion herstellen, so verblüfft erneut, dass der Aspekt der rabbinischen Gerichtsbarkeit gleichermaßen nahezu vollständig ausgeklammert bleibt. Und dies bezeichnenderweise mit Ausnahme der Frage richterlicher Unabhängigkeit, also möglicher verwandtschaftlicher und ökonomischer Verbindlichkeiten zwischen Richtern und Klageparteien, was – wie wir noch sehen werden – einen ganz zentralen zeitgenössischen Diskurs zu diesem Thema darstellte. Damit kommt dies jedoch eher einer grundlegenden Kritik und Relativierung rabbinischer Rechtsprechung als ihrer Bestärkung gleich. Müsste man sich auf der alleinigen Grundlage dieser literarischen Gattung einen binnenkulturellen Begriff von jüdischer Rechtsautonomie machen, ließe sich diese erstaunlicherweise

2. Etwa Josef Juspa Hahn Noierlingen [Nördlingen], *Sefer Josif Omez*, Jerusalem 1965, S. 71 ff., S. 75 (gegenüber Nichtjuden §§ 359, 360; gegenüber Knechten, Mägden und Hebammen § 361). Jitzchak b. Eliakum (miPosna/Posen), *Sefer Lew Tow*, Fürth 1765, S. 85a-b; in seinen Geschäften redlich und aufrichtig zu handeln, niemanden betrügen und seine Schulden ohne Mahnungen bezahlen.

letztlich nicht fassen. Man könnte dann eigentlich gar nicht von einer wie auch immer gearteten Rechtsautonomie sprechen, und dies, wiewohl diese Quellensorte ebenso wie die innergemeindlichen Verordnungen die Fiktion einer weitgehend unabhängigen *eigenen Welt* entwarf, Autonomie also gleichzeitig zum Ideal erhob. Dass der Gesichtspunkt der Eigengerichtsbarkeit, der gemäß rabbinischer Rechtsgutachten und Zeugenaussagen für die rabbinische Theologie und das Selbstverständnis seiner Träger entscheidend war, ausgeklammert blieb, steht damit in krassem Widerspruch zu der grundlegenden Intention auch dieser Werke, die als rechtes Leben natürlich ein in zahllosen Details und über viele Ritualisierungen des Alltags am Religionsgesetz orientiertes Handeln und Denken konzipierten. Dennoch, die Gewährleistung der Einhaltung dieser Regeln im Sinne einer institutionalisierten Autorität wurde durch den ganz beherrschenden personalen Bezug der Kompendien nicht nur verdeckt. Sie blieben weit über die Auswirkungen dieser gattungsspezifischen Vorgabe hinaus nahezu ungenannt, dies gilt insbesondere für die Rabbinatsgerichtsbarkeit.

Wenn überhaupt, so trat das Rabbinat abermals als Wahrer von Religion und Moral in Erscheinung, was sich insbesondere auf die auch im innergemeindlichen Usus durch die Art der Bestrafung teilweise abgesetzten moralischen Strafen im Sinne von Pönstrafen und Reinigungsritualen bezog. Ebenso wie die Gehaltsvereinbarungen mit den Rabbinern wird auch hier wieder untergründig die zunehmende Abtrennung des Religiösen vom profanen zivilen Leben erkennbar, und dies im Rahmen von Texten, die letztlich genau das Gegenteil, nämlich die religiöse Durchdringung des Alltags und des Handelns forderten. Doch entgegen allen Erwartungen, gerade vor dem Hintergrund, dass das Rabbinat in Gemeindeverordnungen parallel dazu als angemessener Adressat, zuweilen sogar als verpflichtendes Rechtsforum benannt wurde, fand all dies keine Erwähnung. Um ein Beispiel hierfür zu geben: In dem 1689/90 in Amsterdam erschienenen Werk *Schaare HaT'schuwa* – Tore der Umkehr – des Zadok b. Ascher Wahl wird das bereits im Biblischen und dann im Rabbinischen Recht unter hohen Strafen verbotene Vergehen sexueller und zunehmend aller körperlichen Kontakte mit einer Frau, sogar mit der eigenen, während diese als unrein (*Nidda*) galt, reflektiert. Auf die recht genau beschriebenen Arten möglicher Übertretungen dieses strengen Verbots – etwa durch gemeinsames Essen und Trinken, gar nicht zu reden von direkten Berührungen und Umarmungen, nämlich womöglich ›sein Weib in der *Nidda* (weiblichen Unreinheit) zu halten, zu küssen oder gar sein *Erwa* (Scham-/Geschlechtsteil) an ihrem Fleisch zu reiben‹ – folgt keineswegs das Einschalten oder auch nur ein Einbeziehen eines Rabbiners etwa hinsichtlich der Sühnung dieses Vergehens. Dem Sündigen werden völlig unabhängig davon übliche Strafen wie beispielsweise das Fasten für derartige, eher als moralisch angesehene Vergehen anempfohlen. Dabei wird die Buße hier wie in zahllosen anderen Fällen ins Private verschoben, und dies, wiewohl derlei Dinge, wie noch zu sehen sein wird, zumindest im Fall nachweislicher Vergehen – was in diesem speziellen Fall zugegebenermaßen meist eine evidente

Schwangerschaft bedeutete – etwa in der Frankfurter Gemeinde durchaus durch die Vorsteher und das Rabbinat bestraft wurden.<sup>3</sup>

In gleicher Weise gehen die Autoren sogar für den Fall krimineller Vergehen wie Diebstahl oder Raub vor. Auch hier wird dem Verbrecher die reuige Rückgabe des gestohlenen Gutes sowie erneut eine letztlich dem privaten Ermessen zugewiesene Strafe mit Fasten, Bereuen, Klagen und ritualisierten Geißelungen (*Malkot*) auferlegt; weder das Rabbinat noch die Gemeindevorsteher spielen bei der Verfolgung, Bestrafung und Sühnung solcher Vergehen irgendeine Rolle.<sup>4</sup> Diese Haltung erklärt sich sicherlich auch durch die starke Bezugnahme auf die mittelalterliche Lehren der *Chasside Aschkenas*, jener Frommen der rheinischen Gemeinden, die in ihren Ansichten und insbesondere in ihren Vorstellungen angemessener sittlicher Strafen mit Sicherheit schon zu ihrer Zeit weit jenseits zumindest des Üblichen und wohl auch des Erwartbaren, vereinzelt sogar des Möglichen lagen. Dennoch wurden deren Lehren immer wieder aufgegriffen und bezeichnenderweise im Gegensatz zu manch anderer Angleichung an die zeitgenössischen Verhältnisse und Bewertungen unverändert wiedergegeben, wie etwa eine jiddische Übersetzung des mittelalterlichen hebräischen Traktats des R. Eleazar b. Jehuda von Worms, genannt *haRokeach*, namens *Jore Chataim* – der Sündenlehrer – belegt.

Dass solche Bewertungen der jüdischen Bevölkerung in der Frühen Neuzeit dementsprechend vertraut waren, zeigten bereits die Zeugenverhöre vom Beginn des 17. Jahrhunderts nachdrücklich, wiewohl sich die Einhaltung gerade der extremen Bußrituale in der Praxis eben weder aus der Sicht der Zeitgenossen noch in der Sichtung der relevanten Quellen nachweisen lässt.<sup>5</sup> Dies gilt etwa für

- 3 Wahl, *Schaare T'schuwa*, 1689/90, Bl. 7a, § 14. Diese Ratschläge verweisen in ihrer Stereotypie direkt auf die mittelalterlichen Vorlagen, die zur selben Zeit auch in jiddischen Übersetzungen bzw. Bearbeitungen vorlagen, so zum Beispiel Eleazar b. Jehuda (*haRokeach*), *Sefer Jore Chataim* (darin auch: *Zawaat R. Jehuda heChasid*), Fürth 1790/91, unpag., §§ 2, 9; wo für dieselben sittlichen Vergehen ebenso eigenes Geißeln, Fasten im Sinne der Enthaltbarkeit von Fleisch, Wein und warmen Speisen, nicht warm Baden – außer an Feiertagen – sowie das Schlafen auf dem Boden oder auf einem Brett und natürlich die Reue angegeben werden, auch hier ohne Erwähnung des Rabbinats.
- 4 Wahl, *Schaare T'schuwa*, 1689/90, Bl. 7a-b, § 15; »und soll sich lassen *Malkot* schlagen. Und soll fasten und soll klagen und *Charata* (Reue) haben. Und soll *Widui* (Sündenbekenntnis) sagen«. Um den aufwendigen Satz mit hebr. Lettern zu vermeiden, werden diese Textstellen – zugegebenermaßen letztlich unkorrekterweise – in einem »paraphrasierenden« Zitat wiedergegeben, das tatsächlich eine Mischung jiddischen Satzbaus mit modernem Deutsch darstellt, also lediglich dem Verständnis dient und keineswegs das zeitgenössische Jiddisch dokumentieren will. Andernfall müssten zahlreiche Details wie etwa die Umlaute oder die jiddische Aussprache und zum Teil auch Schreibweise hebr. Idiome berücksichtigt werden, was das Verständnis m.E. aber unnötig erschwert. Dennoch imitiert diese Art des Paraphrasierens notgedrungen das Jiddische teilweise.
- 5 ISG Pfm, Ugb E 48 K; siehe um 1606 folgende Aussagen, die exakt diese mittelalterlichen Strafen zitierten, jedoch bezeichnenderweise mit der Einschränkung, dass dies

den nach Biblischem Recht mit der Todesstrafe belegten Ehebruch, also etwa des Geschlechtsverkehrs eines Mannes mit einer verheirateten Frau, wobei als Ersatz für die nach dem Ende eines eigenständigen Staates nicht umsetzbare, eigentlich angemessene Todesstrafe ein Bußritual empfohlen wurde, das die Todesstrafe imitierte und dabei zumindest die Gefährdung des Lebens in Kauf nahm. So empfahl Eleasar b. Jehuda in seinem Bußkompendium, dass der Übertreter das ›harte Urteil wie die Todesstrafe erleiden solle‹, also dieser angemessen, indem er sich im Winter alle Tage eine Stunde in gefrorenes Eis und Schnee, im Sommer vor die ›Fliegen oder Bienen‹ beziehungsweise in einen Ameisenhaufen setze, damit er dadurch ›Qualen erleide, die so hart wie der Tod sind‹.<sup>6</sup> Dies erklärt möglicherweise, wieso sich sogar für den Fall eines Todschlags oder Mordes erneut keinerlei Hinweise auf eine Anzeige bei der christlichen Obrigkeit oder gar auf eine *amtliche* Verfolgung von jüdischer Seite finden. Noch am Ende des 18. Jahrhunderts wurde diese mittelalterliche Sühnepraxis im Sinne der Lehren der *Chasside Aschkenas* – nämlich primär privater, häufig extremer Bußrituale – im Sinne tatsächlicher Handlungsvorgaben doziert, etwa dass derjenige, der jemanden erschlagen habe, seine Heimat verlassen, sich geißeln, für drei Jahre fasten, sich nicht waschen oder neu einkleiden, seinen Bart wachsen lassen und wo er immer hinkomme sogar öffentlich als Mörder bekennen solle, um sich dann zur Buße vor die Synagogentür zu legen, damit alle Gemeindemitglieder über ihn hinübersteigen.<sup>7</sup>

Diese frappante Abwesenheit der ja durchaus vorhandenen Ordnungsfaktoren jüdischer Gemeinden – von einer christlichen Obrigkeit ganz zu schweigen – im Sinne eines fehlenden Realitätsbezugs betraf sogar Aspekte, die ganz offenkundig einer solchen administrativen Regelung bedurften, diese geradezu ein-

aber nicht geschehen sei: Israel zum Grünen Herd (könne sich jedoch nicht entsinnen, dass dies einmal vorgekommen sei); Löw zum Kessel (Löw zum Roseneck sei in Bann getan wurden, da er die übliche Buße für die Schwängerung einer Magd, im kalten Wasser sitzen, nicht vollzogen habe).

6 Eleasar b. Jehuda, Jore Chataim, 1790, § 2 am Ende; noch schwerer dementsprechend bei Vergehen, auf die die ›himmlische Ausrottung‹ (Karet) steht, etwa Blutschande, ›soll er sich setzen an Winters Zeit in Eis so lang das man kann ein Ei braten und essen, nicht weniger wie dreißig und nicht mehr wie vierzig Tag alle Tag soll er *mitwadeh* (bereuen) sein‹; ebd., § 9, vgl. auch Schabbatverletzung, § 21. Gleiches gilt auch für Körperverletzungen, auch hier wird dies durchgängig als eine private Sühnepraxis behandelt, die über die etwaige finanzielle Vergütung des entstandenen Schadens hinausreicht; ebd., § 12. Siehe neben den im Weiteren behandelten Vorfällen und Verboten aus der Frankfurter und der Karlsruher Gemeinde auch zu Altona und Hamburg, Graupe, Statuten AHU, Bd. I, 1973, S. 219 (HA 34), S. 229 (HA 85, 86); stoßen, schlagen und bewerfen in der Synagoge wurden mit Geld- und Ehrenstrafen geahndet. In Hamburg sollte eine Person, die eine andere in der Synagoge geschlagen hatte, aus der Gemeinde ausgestoßen werden. Dies sollte – hierzu besaß die Gemeinde auch die Privilegien, es war demnach eine interne Vereinbarung zum Gerichtsstand – vom Beit Din entschieden werden.

7 Eleasar b. Jehuda, Jore Chataim, 1790, §§ 11, 13.

forderten, wie etwa die Verletzung eines Banns oder das Ablegen eines falschen Eides. Wiewohl derlei Dinge zeitgleich selbstverständlich strafbewehrt waren und als Überschreitungen von den Gemeinden und Rabbinaten harsch geahndet wurden, scheinen die rechtlichen Konsequenzen und institutionellen Träger zur Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung bestenfalls marginal, etwa in der pauschalen Forderung der Moralthologen nach einer reuigen Rückkehr zum *rechten Lebensweg* auf, bleiben jedoch selbst dann weitgehend im Schatten des Textes verborgen, und dies, obwohl zugleich beispielsweise der Meineid als ein moralisches Grundübel dieser Epoche identifiziert wurde, an dem die Welt noch zugrunde gehen werde.<sup>8</sup> Bereits in dem genannten mittelalterlichen Bußkompandium, also zu einer Zeit die in der Forschung durchgängig als eine Periode nahezu uneingeschränkter Autonomie angesehen wird, erschienen gemeinschaftliche Ordnungsfaktoren nur am Rande. So etwa in dem Hinweis, dass *man* einen Ehemann *abstrafen* solle, der es sich zur Gewohnheit mache, seine Frau zu schlagen. Gleichermäßen wird für das Abschneiden der Haare an den Schläfen (*Peot*) vermerkt, dass *man* den Übertreter des Verbots gegebenenfalls mit Schlägen zur Umkehr bewegen solle, wobei hier – und dies ist nahezu die einzige Stelle in all den eingesehenen Kompandien, in der ganz klar das Rabbinatsgericht als Entscheidungsträger benannt wird – Eleasar von Worms hervorhob, so die recht wörtliche jiddische Übersetzung des hebräischen Textes: ›das *Bet Din* (Rabbinatsgericht) hat *Reschut* (die Befugnis) Leute zu strafen und zu schlagen wie die Zeit mit sich bringt (im Hebräischen als *leZorech Schaa* – wie es momentan erforderlich ist) damit man macht ein *Sejag laTora* (eine Einfriedung, einen Schutzzaun um die Lehre).‹<sup>9</sup>

- 8 Wahl, Schaare T'schuwa, 1689/90, Bl. 9b, § 25; ›wenn einer schwört ein *Schwua* (Eid/Schwur), die *Auera* (Sünde) is aso groß und harb, gleich as er hat *Kofer balkear* (Häresie mit Bezug auf einen grundlegenden Inhalt) gewesen, *aflu* (sogar) wenn er het *beEmet* (recht/in Wahrheit) geschworen. [...] darum die Welt gar wert geschlagen über den Sünd wenn einer falsch schwört [...] und wenn einer is *ower* (übertritt) auf *Cherem* (Bann) oder *Schwua* (Eid), da muss man in *Malkot* (Schläge) schlagen wie viel mal, auch muss er fasten, und muss *Widui* (Sündenbekenntnis) sagen, und muss gewarnt sein zu schwören, *aflu* (sogar) auf ein *Emet* (zutreffende Wahrheit): auch nit schwören an der heilige Tora, oder an die *Neschamot* (Seelen) von seinen *Awot* (Eltern), nieirt (allein) an seinem Kopf oder sein *Guf* (Leib) mag er schwören. Die Konsequenzen für den Meineid zwingen den Autor sozusagen indirekt zu einer Benennung von Kontrollinstanzen, ohne dass diese aber wirklich genannt würden, siehe das ›man‹ beziehungsweise den ungenannten ›Mahner‹. Israel b. Jecheskel Landau, Sefer Chok LeIsrael, Hu Taria" g Mizwot..., Prag 1797/98 (es handelt sich um eine Paraphrase mit jiddischem Kommentar des Sefer HaMizwot des Rambam unter Einbeziehung des Ramban und offenbar auch von Schlomo ibn Gabirol), Bl. 9b; ganz vergleichbar. Ebenso bei Eleasar b. Jehuda, Jore Chataim, 1790, § 20. Weitere Belege der rabbinischen Einschätzung; Schochat, Aufklärung, 2000, S. 264-267.
- 9 Eleasar b. Jehuda, Jore Chataim, 1790, § 17; um dann sofort wieder in die individualisierte Form zurückzufallen, so er dies einmal als Reaktion auf ungebührliche Wider-

Aber dies ist wie gesagt die mittelalterliche Wahrnehmung einer damals bereits esoterischen Lehre, die jedoch als ein idealer Entwurf weitgehend unkommentiert und ungefiltert direkt in die Frühe Neuzeit übertragen wurde.<sup>10</sup> Dass dieser sich zumindest in seiner grundlegenden Struktur demgemäß durchaus in frühneuzeitlichen theologischen Wertungen wiederfindet, belegt beispielsweise das überaus beliebte Werk des R. Zwi Hirsch Kaidenower, dessen Vater Aaron Schmuël Kaidenower nicht nur Oberrabbiner in Krakau, sondern auch in Frankfurt am Main gewesen war, mit dem Titel *Sefer Kaw haJaschar*, was man mit ›das Buch des rechten Maßes‹ wiedergeben könnte.<sup>11</sup> Selbst in diesem mehrfach aufgelegten Kompendium, das alltägliche Probleme und Anfechtungen ungewöhnlich praxisbezogen behandelt, tauchen das Rabbinat oder die Gemeindeleitung als regelnde Institutionen letztlich nicht auf. Sieht man einmal davon ab, dass Kaidenower wie andere Autoren auch einen besonderen Wert auf den Erhalt der Ehre insbesondere des eigenen Lehrers – also mit Bezug auf das nach-talmudische rabbinische Konzept einer Legitimation der Lehrbefugnis durch ein direktes Lehrer-Schüler-Verhältnis dieses spezifischen Rabbiners, indirekt damit natürlich auch der eigenen Amtsautorität – legt, so geht auch er nicht weiter als bis zum Punkt allgemeinsten Andeutungen, etwa dass Störer der öffentlichen Ordnung zur Raison gerufen werden sollten: ›und wenn einer unter uns is der nit will *Schalom* (Frieden) haben tut man ihm so viel strafen und zureden bis sie wieder gut Freund senen wie zuvor.‹<sup>12</sup>

Zur Seite bemerkt, bestärkte all dies erneut jene spezifische Einschätzung, nämlich dass das Rabbinat insbesondere als Symbol und Träger einer religiösen Sphäre angesehen und in diesem Zusammenhang eindeutig jenseits des bereits als abgetrennt wahrgenommenen bürgerlich-profanen Bereichs verortet wurde. Wenn die Morallehrer in diesen ethischen Werken jenseits religiös-moralischer Fragen überhaupt eine Institution als Ansprechpartner in Konflikt- oder Entscheidungsfällen avisierten, so war dies verblüffenderweise aber ebenso wenig die Gemeindeleitung. Diese bleibt in ihrer Funktion wie das Rabbinat völlig unterbelichtet, und dies ganz im Gegensatz zu den umfänglichen rechtlichen Normsetzungen und zu den sonst ganz eindeutigen internen Einschätzungen auf allen Ebenen der jüdischen Gesellschaft.

worte getan hat, ›ist er frei, braucht er keine T'schuwa (Umkehr) zu tun‹; Paraphrase siehe § 55.

10 Hierfür gibt es zahlreiche weitere Beispiele, Mosche Katzenellenbogens Übersetzung ›Buch des rechten Wegs‹ des ebenso den Chasside Aschkenas zuzurechnenden Moralkompendiums mit dem Titel ›Der Prüfstein‹, Katzenellenbogen, Derech haJaschar, 1745/6.

11 Wobei es eigentlich das ›Maß‹ im Sinne des Hohlmaßes, etwa eines Gefäßes, meint.

12 Zwi Hirsch b. Aron Schmuël Kaidenower, *Sefer Kaw haJaschar*, Sulzbach 1795/96; die erste Auflage ist von 1705, wobei die zitierte bereits die vierte und nicht die letzte Ausgabe war; Bl. 21b, § 15.

Für den Moment genügt es festzuhalten, dass sich die bereits bekannten Brüche im Bezug auf die Nutzung und die Umsetzung autonomer Rechtszuständigkeit selbst im Bereich einer bewusstermaßen als Idealbild vorgetragenen religiösen Lehre finden lassen, nämlich dass man ein religionsrechtliches Leben zwar *en detail* forderte und anstrebte, die Institutionen und Aspekte, deren möglichst ausschließliche Nutzung, ihre funktionale Autorität und damit ihren notwendigen Zwangscharakter, also alles, was zu einem Funktionieren einer wie auch immer gearteten Rechtsprechung gehört, aber zumindest im Unklaren beließ. Möglicherweise spiegelt sich hier das Wissen um die Schwierigkeiten, eine autonome Sphäre aufrechtzuerhalten, wider, wiewohl sich das Ausblenden dieser so entscheidenden Ebene wie gesagt schon in den mittelalterlichen Werken abzeichnet, also vermutlich das Resultat jenes Beschwörens einer esoterischen überfrommen religiösen Übung darstellt. Was auch immer die Gründe dafür waren, in dem Maß, in dem die Verantwortlichkeiten und Resultate rechten Handelns konsequent internalisiert und damit privatisiert wurden, rückte die Realisierung eines solchen idealen gemeinschaftlichen Lebens durch die damit dokumentierte und zugleich bedingte Schwächung gemeinschaftlicher Organisation in praktischer Konsequenz abermals in weite Ferne. Die Verantwortung für das eigene und allenfalls auf diesem Weg auch für das gemeinschaftliche Leben lag aus der Sicht der ethischen Kompendien durchgängig beim Handelnden selbst. Bestenfalls indirekt berührte dies auch den frommen Nachbarn, entwickelte also zumindest in vagen Ansätzen so etwas wie eine Perspektive gemeinschaftlichen Handelns, ein Konzept, hinter dem sich zwar die Gemeinschaft der jüdischen Gemeinde sowie aller Juden verbarg, das bezeichnenderweise jedoch ungenannt blieb. Wie wir noch sehen werden, wurde das Anmahnen rechten Handelns selbst dem Nachbarn nur unter Vorbehalt angeraten, keineswegs aber verpflichtend auferlegt. Und erst ganz am Ende einer Abfolge möglicher Ansprechpartner scheinen im Ausnahmefall die in der alltäglichen Praxis so zentralen jüdischen Institutionen allenfalls schemenhaft auf, wobei dann insbesondere die Parnassim und bestenfalls in rituellen sowie religiös-moralischen Fragen auch einmal das Rabbinat erwähnt wurden – abermals nebenbei bemerkt. Auch die christliche Obrigkeit existierte in diesem Konstrukt ähnlich wie im Rahmen der Gemeindeordnungen im Sinne eines selbstverständlichen, direkten Adressaten und Gegenübers in den gemeinsamen Verhandlungen – also erneut den alltäglichen Verhältnissen entsprechend – letztlich nicht. Wenn diese überhaupt benannt wurde, dann ganz überwiegend im Sinne einer zu beschwichtigenden, dabei vom *eigentlichen Leben* klar geschiedenen und distanzierenden Außenwelt.

Und noch ein weiterer wichtiger Punkt sei erwähnt, dessen Bedeutung von den Analysen im Weiteren immer wieder unterstrichen werden wird: Überträgt man diese ideale Vorstellung eines jüdischen rechten Lebens als ein selbst zu verantwortendes Bewähren auf das bereits entwickelte Konzept eines jenseits der fraglos bestehenden religiös-rituellen Eigenständigkeit verorteten offenen Interpre-



tationsraums als eigentlichen Orts autonomen Handelns, so zeigt sich, dass sich dieser Spielraum keineswegs ausschließlich als ein zwischen Obrigkeit und Jüdenschaft, zwischen Außenwelt und Innenraum aufgespannter Handlungsrahmen darstellt, wie man zunächst vermuten könnte. Wie bereits die Brüche in den persönlichen Bewertungen jüdischer Zeitgenossen erkennen ließen und wie die grundlegenden Strukturen der moralischen Schriften erneut belegen, öffnete sich dieser Raum möglicher Handlungsoptionen, die vor dem Hintergrund des aktuell Erforderlichen sowie der jeweils eigenen Überzeugungen fallspezifisch durchgesetzt werden mussten, schon weit innerhalb jenes Innenraums, der als eine gemeinschaftlich geregelte, eigene Lebenswelt begriffen wurde.

Da auf obrigkeitlicher Seite aber kein Interesse bestand, den gesamten gesellschaftlichen Bereich, zumal die Verwaltung der in mehrfacher Weise als außenstehend wahrgenommenen kleinen und einzig nichtchristlichen Bevölkerungsgruppe, durchgängig zu judizieren, man also mit dem Überlassen und der Übernahme erheblicher Verwaltungs- und Entscheidungskompetenzen an beziehungsweise durch gesellschaftliche Korporationen zufrieden war, erstreckte sich dieser Interpretationsraum gleichermaßen weit bis in jene Bereiche hinein, die von der Herrschaft eigentlich als Bereiche obrigkeitlichen zivilrechtlichen Handelns gesehen, aber nur im Einzelfall sowie im Fall einer prinzipiellen Rechtskonkurrenz auch in diesem Sinne beansprucht wurden. Es handelt sich damit keineswegs sozusagen um einen *dritten Raum*, der von beiden Akteuren durch deren Interaktion eröffnet wurde, sondern um einen durchaus weiter gespannten Bereich, der mehr oder weniger oszillierend sicherlich Rand-, jedoch durchaus auch Kernbereiche der jeweils behaupteten Zuständigkeiten einschloss. Sicherlich war dieser Handlungsrahmen, je weiter er in die jeweiligen Kernbereiche vorstieß, immer auch gefährdet. Aufgrund der Einbeziehung von Bereichen, also Aspekten, die durch *eigene*, ideologisch versicherte Ansprüche gekennzeichnet blieben, erwies er sich aber als recht stabil, wie die Praxis belegt, zumindest als ein ausreichend zuverlässiger Aktionsradius. Zweifellos blieb dieser dabei letztlich hybrider Natur. Aufgrund des prinzipiellen strukturellen Zwangs kultureller Deutungssysteme insbesondere in Fragen der Legitimation Geschlossenheit zu wahren, um sich einer jeweils eigenständigen Selbstwahrnehmung zu versichern, blieb den Akteuren die Einnahme einer solchen Metaperspektive jedoch verwehrt. Man verwandte dementsprechend zumindest auf jüdischer Seite erhebliche Energien darauf, jeden Anschein etwa eines kompromissorischen Charakters dieses – vermeintlich – autonomen Spielraums zu vermeiden. Gemeindevorsteher, natürlich die Rabbiner, aber auch einfache Gemeindeglieder setzten viel daran, den möglichen Handlungsrahmen zu einem Eigenbereich zu erklären und alle Zweifel hinsichtlich dieses Anspruchs zu vermeiden, selbst wenn dies nicht mehr bedeutete, als ihn im Hinblick auf die eigene Gruppe der eigenen Deutungsmacht zu unterwerfen, ein weitgehend symbolischer Legitimationsdiskurs, der in seiner Berührung mit der Umwelt denn auch häufig in das zuweilen krasse Gegenteil einer davon weitgehend geschiedenen Handlungsperspektive umbrach.

Um dieser auch durch die gegensätzlichen Konzepte und Ansprüche bedingten verstärkten Brüchigkeit der eigenen Sphäre entgegenzuwirken, musste das Ideal eines eigenständigen Lebens umso stärker betont werden. Wie der Blick etwa in die abstrakt agierende Moralliteratur zeigt, vertrat man diesen Anspruch der Sicherung und Gestaltung eines eigenständigen Handlungsrahmens dennoch durchaus mit Bedacht. Und dies nicht nur nach außen hin, wo dies – wie die Untersuchungen der Jahre 1606-1609 sowie etliche weitere Auseinandersetzungen belegen – eine überaus negative Reaktion hervorgerufen hätte. Sogar nach innen hin erweist sich die den theologischen Entwürfen eigene symbolische Integrationsbewegung in Richtung des ja durchaus bestehenden religiösen Eigenraums, gerade was dessen praktische Umsetzung anging, letztlich als eher zurückhaltend, eine möglicherweise sogar systemimmanente Inkohärenz, die uns immer wieder begegnen wird. Womöglich war man zumindest in der Frühen Neuzeit etwa beim Beschreiben und Einfordern einer realen, in ihrer sozialen Gestaltung klar benannten Eigenständigkeit auch deshalb so vorsichtig, um das erwartungsgemäße Einbrechen dieses Ideals nicht stets selbst zu provozieren und bereits im Vorhinein direkt mitdenken beziehungsweise -schreiben zu müssen. Selbst wenn man das hier gemachte Argument nicht ganz so weit vorantreiben möchte: Die grundlegende Charakteristik einer klaren Differenz zwischen einem in hohem Maße pragmatischen Zugang zu den realen Handlungsoptionen im Vergleich zu der dadurch nahezu unberührt scheinenden stetigen und stereotypen Beteuerung einer idealerweise autonomen Welt findet ihren Ort in ebenjenem Interpretationsraum, der für die Diagnose jüdischer Autonomie in der Frühen Neuzeit ausschlaggebend ist.

## Abhängigkeiten und Zuständigkeiten – Interne Organisationsversuche

An dieser Stelle verlassen wir den spezifischen Konflikt der Jahre zwischen 1603 und 1609 und wenden uns zugleich von dem Zugang eines Ausdiskutierens von Differenzen zwischen eigenen, innerjüdischen und externen Vorstellungen ab, um eine ganz andere Perspektive einzunehmen und den internen Wahrnehmungen, dem praktischen Ausgestalten von Vorgaben sowie ihrer Gültigkeit auf einem anderen Weg nachzuspüren. Natürlich gab es – wie hinsichtlich der eigentlich untersagten, im ständisch-korporativen Selbstverständnis letztlich jedoch gesicherten internen Ordnungsversuche schon angesprochen worden ist – parallel zu den externen Vorgaben durch Privilegien und Dekrete unterschiedlicher obrigkeitlicher Bezugsgrößen – in Frankfurt am Main des Kaisers sowie der des städtischen Magistrats in Rückbindung an diesen – stets interne Normsetzungen, durch die die Ausgestaltung des sozialen Lebens ebenso wie der internen Rechtsprechung geregelt werden sollte. Entsprechende im Protokollbuch der Frankfurter Gemeindevorsteher, dem *Pinkas deKehila keduscha deFrankfurt deMaina*, überlieferte Versuche, die dort gemeinsam mit zahlreichen Einzelentscheidungen verzeichnet worden sind, zeigen abermals eines: Im Gegensatz zu dem in der Forschung vorherrschenden Bild jüdischer Autonomie in der Frühen Neuzeit entweder als eine *traditionale Gesellschaftsform*, die quasi zeitlos keine Veränderungen erfuhr, oder einer sich im zeitlichen Verlauf auf die Moderne hin verringernden Eigenständigkeit belegt die Entwicklung in Frankfurt am Main etwas ganz anderes. Hier wird ganz deutlich, dass die üblicherweise vorausgesetzten autonomen Rechtsstrukturen in ihren für jüdische Gemeinden dieser Zeit typischen organisatorischen Formen erst als Reaktion auf die Beschränkungs- und Reglementierungsversuche von außen seit Beginn des 17. Jahrhunderts klarer definiert und gestärkt wurden. Auch wenn man schon vor den nun eingeführten, in nur geringem Grad nachweislich reorganisierten Regelungen selbstverständlich entsprechende interne Verwaltungsformen und Zuständigkeiten gekannt hatte, so nahm der Grad einer Autonomisierung in umgekehrt proportionalem Maß zu den nach außen hin und intern geführten Debatten um die Bedeutung einer solchen Eigenständigkeit zu. Dabei wurde von der Frankfurter Gemeinde sicherlich auch die generelle gesellschaftliche Entwicklung einer zunehmenden Verrechtlichung aufgegriffen. Wiewohl sich die Frankfurter Situation erheblich von den typischen Entwicklungsverläufen in anderen Territorien unterscheidet, wie der Blick auf die allgemeine Entwicklung der Privilegienpraxis und deren Auswirkung auf die jüdische Autonomie schon erkennen ließ, geschah unter anderen Vorzeichen hier im Grunde dennoch Ähnliches: Erst in der zunehmenden Konfliktlage einer – abgesehen von entsprechenden Klagen vor den Reichsgerichten, insbesondere vor dem Reichshofrat – weitgehend im direkten territorialen Bezug verhandelten Debatte um die rechtliche Eigenständigkeit der Juden sowie merkantilistischer Reorganisationsversuche insbesondere in den sich bildenden Territorialstaaten gelang es den jüdischen Gemeinden

– ob als Resultat (spät-)absolutistischer obrigkeitlicher Instrumentalisierungen oder wie in Frankfurt eher im Widerstand gegen städtische Herrschaftsansprüche – gerade im 18. Jahrhundert das eigene Rechtswesen zu stärken und zunehmend stringenter zu organisieren. Dass im Fall der Frankfurter Gemeinde parallel dazu auch ein besonderer Aspekt zunehmend an Bedeutung gewann, nämlich die noch zu behandelnde Frage der Subversivität innerjüdischer Rechtsprechung, ist sicherlich der ganz spezifischen Konkurrenzsituation geschuldet. Letztlich galt dies aber, wenn dies der Fall ist, wohl auch in geringerem Maß für viele andere Gemeinden des Reiches ebenso.

Eines sei vorab gesagt: So eindeutig die dem Pinkas entnommenen Informationen zuweilen erscheinen mögen, man muss sich stets vergegenwärtigen, dass die in dieser Analyse vorgenommene Systematisierung der Verordnungen im Protokollbuch der Gemeindevorsteher – in seiner erweiterten Zusammensetzung letztlich des Gemeinderats – jene Geschlossenheit der internen Organisation zu einem erheblichen Teil erst konstruiert. Die einzelnen Daten sind durchaus heterogener, als dies in einer systematisch ausgerichteten Darstellung zu erkennen sein kann, da der eigentliche Gegenstand andernfalls immer wieder verdeckt würde. Zum einen mindert dies sicherlich die hier konstatierte starke Differenz zwischen dem Alltagshandeln und insbesondere den normativen Texten dieser Handschrift. Zum anderen lassen auch viele der Beschlüsse des Vorstehergremiums aufgrund ihrer Redundanz – gepaart mit einer wachsenden Tendenz zu Verschärfungen – erkennen, dass die Umsetzung derselben auf einem ganz anderen Blatt stand. Selbst wenn der hier erstmals vorgenommene Systematisierungsversuch der kleinteiligen Daten zugunsten eines genaueren Verständnisses der internen Rechtsorganisation den in den internen Dokumenten ohnedies erzeugten Eindruck einer weitgehenden, selbstverständlichen Eigenständigkeit zwangsläufig fortschreibt und sogar verstärkt, existierte diese weder ungeboren, noch setzten sich alle intendierten Organisationsentwürfe so durch.

Wie das Rechtswesen innerhalb der Judengasse vor dem 17. Jahrhundert geregelt war, lässt sich bei der für die früheren Zeiträume sehr viel problematischeren Quellenlage erneut kaum sagen: Man wird aber weder Entwicklungen des 17. und 18. Jahrhunderts zurückprojizieren noch davon ausgehen dürfen, dass die in den Privilegien und den obrigkeitlichen Entscheiden durchgehend bemängelte jüdische Anmaßung autonomen Handelns die Verhältnisse adäquat beschreibt.<sup>1</sup> Dafür sind diese Bemerkungen zu antijüdisch gefärbt, zumal sie für spezifische zeitliche Bezugspunkte nachweisen lässt, dass dies kaum mehr als ein stereotypes Argument war, wobei jüdische Gemeindeleitungen prinzipiell der Subversion,

1 Vgl. die eigenartig hybride Darstellung in *Germania Judaica* III, 3. Teilbd., S. 2105-2107; die noch weitgehend auf das alte Konzept weitgehender rechtlicher Autonomie aufbaut, hier jedoch bereits auf erhebliche ›Brüche‹ verweist, aber dennoch nicht wirklich über dieses Verfallparadigma hinauszublicken wagt.

der Herrschsucht und eines letztlich antichristlichen, die natürlichen Herrschaftsverhältnisse unterwandernden Beharrens auf Autonomie verdächtigt wurden. Dies in zeitgenössischer christlicher Begrifflichkeit aus einer verblendeten Erinnerung an ihre lange verlorene Eigenstaatlichkeit heraus und in Verkenning, ja bei Unterwanderung der realen Machtverhältnisse, die für das Christentum seinen religiös-politischen Herrschaftsanspruch in der Unterdrückung der jüdischen Bevölkerung und ihrer religiösen Traditionen widerspiegelten und dessen Theologie, das Neue Israel zu sein, legitimierten.

Ältere Urkunden liegen allenfalls vereinzelt vor, die frühesten Einträge im Frankfurter Pinkas stammen aus der Mitte des 16. Jahrhunderts. Diese innergemeindlichen Vereinbarungen und Fallentscheide dokumentieren aber wie gesagt das Gegenteil dessen, was dem vertrauten, der älteren Forschung immanenten Verlustmodell entsprechend bislang angenommen wurde: Das interne Rechtswesen wurde hier erst parallel zu der Neuprivilegierung nach der Vertreibung der Gemeinde klarer definiert und gestärkt.<sup>2</sup> Dies erklärt sich vermutlich dadurch, dass die in vielerlei Hinsicht nunmehr restriktivere Handhabung seitens des Frankfurter Magistrats nach der Wiederaufnahme der Judenschaft, aber auch das sich allgemein festigende Verständnis von Rechtskodifikation im jüdischen Bereich nun einen Widerhall fanden. Dabei entwickelte die interne Neuregelung eindeutig eine gegenläufige Dynamik im Verhältnis zu der weitgehenden Verweigerung von Eigenständigkeit von christlicher Seite, die von dem Wunsch nach zunehmender Kontrolle der internen Vorgänge und noch weitergehender finanzieller Ausbeutung genährt wurde. Gleich wie groß der Umfang der internen Rechtsprechung war, eines wird unzweifelhaft deutlich: Zumindest die Leitungsgremien der Frankfurter Gemeinde versuchten aus einem gefestigten Bewusstsein, eigenständiger Strukturen zu bedürfen, heraus, dem wachsenden Konkurrenzdruck eine entsprechende interne Organisation entgegenzusetzen. Insbesondere seit den 20er Jahren des 17. Jahrhunderts begann man die internen Gerichtsstrukturen nicht nur klarer zu definieren, man hierarchisierte sie zudem und versuchte die interne Rechtsprechung zu einem funktionstüchtigen Bestandteil einer gemeinschaftlichen Organisation auszubauen. Ob dies wirklich in dem gedachten Maße gelang, bleibt fraglich, da auch in der Folge immer wieder zu sehen ist, dass allein interne Machtkonkurrenzen insbesondere durch die Gerichtsbarkeit der Vorsteher konziseren und weiterreichenden Planungsansätzen schon enge Grenzen setzten. Dies mag aber auch ein weiterer Ausgangspunkt für die Neuerungen gewesen sein, denn es war bereits im 16. Jahrhundert keineswegs nur das Rabbinat, das der Gemeinde als Rechtsforum diene. Wie dies schon die Privilegien ansprachen, entschieden auch die Gemeindevorsteher,

2 Allgemein Matthias Meyn, *Die Reichsstadt Frankfurt vor dem Bürgeraufstand von 1612 bis 1614. Struktur und Krise*, Frankfurt a. M. 1980.

möglicherweise sogar private Schlichter, alles Personen, von denen die allermeisten keine formale rabbinische Bildung besaßen, also juristische Laien waren.<sup>3</sup>

Ein knapper Exkurs soll belegen, wie stabil die Ablehnung einer eigenständigen Rechtsprechung durch das Rabbinat seitens der Frankfurter Obrigkeit blieb, ein Aspekt, der uns über die beiden Jahrhunderte hinweg begleiten wird und der ganz besondere Auswirkungen im Hinblick auf das Verhältnis der Reichsstadt zu dem innerjüdisch durchweg hochangesehenen Frankfurter Rabbinat hatte. Diese Bezüge wurden insbesondere durch das für Frankfurt typische Spannungsfeld einer direkt durch kaiserliche Privilegien geschützten jüdischen Gemeinde bedingt und der kaiserlichen Einflussnahme sogar auf die städtischen Privilegien der Judenschaft, was zu einer ganz ungewöhnlich durchgängigen Ablehnung und Degradierung des Rabbinats von außen führte. Und dies zu Zeiten, als die Privilegien von Rabbinern in anderen Territorien und Herrschaften häufig ausgeweitet wurden. In dieser Hinsicht zeigt sich die Politik des Frankfurter Rats nur wenig (aufgeklärt-)absolutistisch; sie erweist sich eher als mittelalterlich gestimmt. Denn anderswo wurden Gemeinde- und Landrabbiner durch obrigkeitliche Privilegierung und präzisere Festlegungen ihrer rechtlichen Entscheidungskompetenzen insbesondere im 18. Jahrhundert nahezu als Amtspersonen wahrgenommen, wie beispielsweise Anreden in amtlichen Schreiben mit als adäquat empfundenen, zum Teil sogar christlichen Ehrentiteln wie *Hochwürden* nachdrücklich belegen. In Frankfurt erwiderte der Magistrat dagegen eine Anfrage der Kurkölnischen Regierung in Bonn aus dem Jahr 1777, ob es in der Reichsstadt eine kaiserlich bestätigte ›besondere Versammlung gelehrter Juden‹ gäbe, die jüdische Ceremoniensachen behandle oder wo dies wohl sonst der Fall sein könne, mit der lapidaren Bemerkung, dass »uns von einer solchen hiesigen Jüdischen Versammlung [nicht nur] ledigl. nichts bekannt ist.«<sup>4</sup> Ein zur Entscheidung jüdischer Religionsfragen angestelltes internes Gericht, zumal eines das von kaiserlicher Seite anerkannt wäre, gäbe es in Frankfurt mit Sicherheit nicht. Wenn man selbst oder wie in diesem Fall auswärtige Landesherren allerdings in religiösen Dingen Entscheidungen oder ein Gutachten benötige, »so wird dem hiesigen Oberrabbiner aufgegeben, sein Parere hierüber zu erstatten; ob derselbe andere Gelehrte oder Unterrabbiner dazu nimmt, und die verlangte Gutachten mit selbigen überleget, solches ist uns unbekannt, wenigstens aber wird es ihnen von uns nicht anbefohlen.«<sup>5</sup> Man habe von einer solchen Institu-

3 Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 180; betont, dass das Überlappen von Verwaltung und Rechtsprechung zeittypisch sei. Wobei diese Laiengerichtbarkeit, gegebenenfalls unter Hinzuziehung eines Rabbiners offenbar die ältere Form des jüdischen Gerichts darstellte; siehe dazu auch im Weiteren wie z. B. auch Rotraud Ries, *Jüdisches Leben in Niedersachsen im 15. und 16. Jahrhundert*, Hannover 1994 (Veröff. der hist. Kommission für Niedersachsen und Bremen; 13), S. 487.

4 ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 107; Anfrage und Mahnung der köln. Regierung von Bonn an den Rat Fft; 12.5.1777.

5 Ebd.; Rat Fft an die kölnische Regierung Bonn, Entwurf und Kopie; 9.7.1777.

tion niemals etwas gehört und bezweifle generell, dass im Reich ein solches Kollegium überhaupt »geduldet werden mögte«. Aber wenn es überhaupt ein Kollegium von Rabbinern geben könne, das gemeinsam Rechtsfälle überlege, so möglicherweise in Prag, da dort »angeblich viele zu finden« seien.

Zunächst verblüfft diese Antwort, da der Frankfurter Rat zeitgleich immer wieder Anfragen anderer Regierungen und Herrschaften an das Rabbinat annahm und an den Oberrabbiner weiterleiten ließ.<sup>6</sup> Auch aus den bereits zitierten Verfahren und Untersuchungen wusste man natürlich recht genau um den Status und die interne Organisation des Rabbinats Bescheid, man nutzte dieses ja sogar im eigenen Interesse. Bezeichnend bleibt aber auch bei externen Bitten um eine Entscheidung des rabbinischen Gerichts, dass derlei Aktensendungen vom Rat in der Regel nicht direkt dem Rabbinat übergeben oder zugestellt wurden, wie dies in anderen Territorien selbstverständlich war. In Frankfurt geschah dies üblicherweise auf dem Umweg über die Baumeister als die aus städtischer Sicht einzig relevanten Ansprechpartner, die eventuelle Gutachten und Entscheidungen der Rabbiner ihrerseits wieder auf dem Rathaus, im Römer, abzuliefern hatten. Eine direkte Berührung und damit auch eine offizielle Anerkennung des Rabbinats in seiner richterlichen Funktion wurden selbst auf dieser verwaltungstechnischen Ebene eher vermieden. Vergewenigt man sich zudem, dass die Debatten um die Funktion des Rabbinats ebenso wie die Auseinandersetzungen anlässlich von Neuwahlen beziehungsweise der Abwanderung einzelner Rabbiner den Ratsmitgliedern ebenso wie den beiden Bürgermeistern, dem Schultheißen und den Schöffen eingehende Kenntnisse der innerjüdischen Organisationsstruktur und rechtlicher Zuständigkeiten vermittelten, so wird noch deutlicher, dass diese ablehnende Haltung auch auf etwas ganz anderes abzielte: Es war durchaus zweierlei, ob man ein Rabbinatsgericht als solches

6 Um nur einige zeitgleiche Frankfurter Beispiele von etlichen zu zitieren, ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 98; Anfrage der Regierung Gießen wegen der Auszahlung des Erbes gemäß einem Ehevertrag; 12.9.1776; dabei das Gutachten des Ffter Oberrabbiners Pinchas Horowitz; 10. Kislew 537 etc. Oder ebd., Ugb D 33, Nr. 24; Regimentsrat und Landrichter für Ober- und Niederschwaben der Reichsstadt Ravensburg an den Ffter Rat; 7.2.1781; betr. einen Rechtsstreit zwischen R. Joseph Michael Lebuf und Josef Maier et cons. von Illerichheim; diese baten den Gütespruch auf »eine unparteiische hohe Juden-Schule« zu versenden, wogegen der Fft Rat nichts einzuwenden hatte; Senatsdekret Ffm, 19.3.1781; Überweisung an Baumeister und Rabbiner. Im Laufe des Verfahrens bittet der Ffter Oberrabbiner, den R. Lebuf während des Prozesses aus Fft zu verweisen, da sonst der Verdacht der Parteilichkeit entstehe, dem stimmt der Senat am 5.4.1781 zu. Oder: ebd. Ugb D 33, Nr. 26; Anfrage des fürstl. Solmschen und Reichsgäfl. Amtsmanns und Rats v. Savignij (aus Diemaringen) an den Ffter Rat; 10.8.1782; betr. ein jüd. Erbfall. Daraufhin gibt Oberrabbiner Pinchas Horowitz am 15.8.1782 auf Rechnung von 55 fl. (im Wesentlichen offenbar Schreib- und Kopierechnung) sein Gutachten ab. Bei alledem protestierten die übrigen Kinder des Verstorbenen, dass man in Erb- wie in allen übrigen Streitfragen, »welche nach Jüdischen Gesezen nicht von dem Rabbiner« entschieden werden müssen, »lediglich von dem weltlichen Richter entschieden werden mögte«, wogegen sich offenbar der Rabbiner vor Ort stellt.



öffentlich anerkannte, in einer Außendarstellung und zudem auch in der eigenen Wahrnehmung in die städtischen Organisationsabläufe einband, oder ob man diesem lediglich die Funktion interner religiöser Schiedsrichter beziehungsweise Gutachter zubilligte, Tätigkeiten, die für die Rechtsprechung des Rats angeblich ohne jede weitere Bedeutung waren. Da in dem genannten Fall zudem nach einem kaiserlich privilegierten Rabinatsgericht, also nach so etwas wie einem höchsten jüdischen religiösen Gericht des Reichs gefragt worden war, ist verständlich, wieso man diesen Eindruck noch konziser aufrechtzuerhalten gedachte: Jedwede Anerkennung einer wie auch immer gearteten Berechtigung zur Ausübung von Justiz und womöglich eigener Zwangsgewalt wurde direkt als eine Konkurrenz eigener Autorität gesehen, was sich umso problematischer darstellte, je mehr dies mögliche Eingriffe des Kaisers in den Entscheidungsbereich des Rats ermöglicht oder gar anerkannt hätte. Auf der anderen Seite blieb das Frankfurter Rabinat, das von außen durchaus direkt als Konkurrenz verstanden, zugleich dem negativen christlichen Bild des Judentums entsprechend stets als Symbol einer verdorbenen, a-religiösen, da legalistischen Verfassung angesehen wurde, auch intern keineswegs unangefochten.<sup>7</sup> Ganz im Gegenteil: anders als uns die stereotypen Darstellungen eines in der jüdischen Gemeinschaft allgemein anerkannten Rabinats in der Frühen Neuzeit vermitteln, war seine Position gleichermaßen durch extreme Ambivalenzen gekennzeichnet, nämlich durch eine zweifellos hohe allgemeine Wertschätzung, der jedoch häufig eine nur geringe Amtsautorität zur Seite stand.

Bevor wir uns der internen normativen und auch für die Praxis vergleichsweise gut dokumentierten Ausgestaltung der Rechtsprechung im Vergleich zur externen Gewährung, genauer gesagt im Kontrast zu ihrer steten Infragestellung zuwenden, gilt es die grundlegenden Beziehungen zwischen den beiden Machtzentren in der Gemeinde, den Vorstehern und dem Rabinat, zumindest in Grundzügen zu klären. Auch in Frankfurt galt, was für andere Gemeinden mit einem weit weniger starken Rabinat meist ohnedies die Regel war: Selbst gegenüber dem zeitgleich als bedeutend wahrgenommenen Frankfurter Rabinat behauptete sich die Gruppe der Gemeindevorsteher durchgängig.<sup>8</sup> Bereits die

7 Martin Jung, *Die württembergische Kirche und die Juden in der Zeit des Pietismus (1675-1780)*, Berlin 1992.

8 Es gibt bisher keine Untersuchungen, wie viele Rabbiner in einer Gemeinde lebten; wie das von Dr. Monika Preuß geführte Teilprojekt zur Rabbinischen Gelehrsamkeit im Rahmen des Projekts *Aschkenasisches Rabinat in der Frühen Neuzeit* im Vergleich mit den Frankfurter Daten belegt, war dies v. a. von den Verdienstmöglichkeiten etwa über Stiftungen abhängig. Während in Frankfurt im eigentlichen Gemeindedienst durchschnittlich etwa 10 Rabbiner tätig waren, wozu man vermutlich abermals dieselbe Summe an Gelehrten an Stiftungen wird zählen müssen, finden sich in der viel kleineren Gemeinde Mannheims oder Fürths durch die dort bestehenden Stiftungen zuweilen deutlich mehr Rabbiner. Die allgemeine Literatur zum Rabinat stützt sich immer noch weitgehend ausschließlich auf Responsen, als gelehrte Rechtsliteratur eine überaus

erhaltenen Anstellungsverträge, die zwischen der Gemeinde und den gewählten Rabbinern geschlossen worden waren, belegen ebenso wie gemeindeinterne Bestimmungen eine klare Abhängigkeit des Rabbinats von den Parnassim, und dies selbst in seiner richterlichen Funktion. Bezeichnenderweise war hiervon lediglich der Bereich des ›religiös Erlaubten und Verbotenen‹ (*Issur waHeter*) ausgenommen, was abermals belegt, dass das theologische Ideal einer in allen Rechtsaspekten gleichwertigen, in sich geschlossen am Religionsrecht ausgerichteten Lebensführung für das Handeln und über dieses sogar für normative Regelungen wenig entscheidend war, da die Religion ihre Bedeutung eines allein gültigen Deutungsmodells zunehmend einbüßte. Nicht nur, dass das Fixgehalt der Rabbiner hier und in anderen Gemeinden für diesen primär als religiös wahrgenommenen Bereich gezahlt wurde, der sich vermutlich in Anlehnung an das christliche Konzept der *Ceremonialia* als eigentlichen Zuständigkeitsbereich der religiösen Spezialisten verfestigt hatte oder dies möglicherweise sogar schon zuvor gewesen war. Für andere Tätigkeiten setzte man, wie schon angeführt wurde, fallspezifische Gerichtskosten an.<sup>9</sup>

Ganz bezeichnend ist eine Verordnung der Frankfurter Gemeinde aus dem Jahr 1621, die vom damaligen Oberrabbiner Schmuel b. Josef und seinem zufällig anwesenden Amtsvorgänger, dem inzwischen als Oberrabbiner der Prager

schwierige Quelle sowohl für sozialhistorische Studien als auch im Bezug auf die Einschätzung der Gerichtsbarkeit. Für das osteuropäische Judentum liegen neue ausgezeichnete Studien vor von Adam Teller, *The Laicization of Early Modern Jewish Society. The Development of the Polish Communal Rabbinate in the 16th Century*, in: Graetz, Momente, 2000, S. 333-350. Ders., *Der Blick nach Osten. Rechtlicher Status und Rechtssystem der polnischen Judenheit vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, in: Gotzmann/Wendehorst, *Juden im Recht*, 2007, S. 395-414. Simon Schwarzfuchs, *A Concise History of the Rabbinate*, Oxford 1991. Simcha Assaf, *Lekorot HaRabanut beAshkenas, Polonia weLita*, in: *Reschumot* 2 (1922), S. 5-46. Israel J. Yuval, *Chachamim beDoram. HaManhigut haruchanit shel Jehude Germania besilche Jeme haBinajim*, Jerusalem 1988. Mordechai Breuer, *Tausend Jahre aschkenasisches Rabbinat. Der Werdegang einer Institution*, in: Julius Carlebach (Hg.), *Das aschkenasische Rabbinat. Studien über Glaube und Schicksal*, Berlin 1995, S. 15-23. Freimark, *Oberrabbinat Altona-Hamburg-Wandsbek*, 1991, S. 177-185. Günter Marwedel, *Die jüdische Gerichtsbarkeit*, in: ders. (Hg.), *Privilegien*, 1976, S. 80-88. Zimmer, *Gahaltan*, 1999. Altmann, Paderborn, 1941, S. 159-188, S. 175. Wobei sich Jacob Katz' zunächst widersprüchlich scheinende Bewertung, dass das Rabbinat in der Frühen Neuzeit innerhalb der Gemeinde eine ›prägende Rolle‹ gewonnen und sich zu einem ›deutlicher profilierten Typus‹ entwickelt habe, sich nur auf dessen Status im Mittelalter weitgehenderer organisatorischer Ungeregeltheit im Bezug auf die Gemeinde bezieht; Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 95.

9 Auch hier ist der familien- und testamentsrechtliche Bereich eine Art Zwischenbereich, der eigentlich der ›religiösen‹ Sphäre angehörte, aufgrund der vermögensrechtlichen Anteile aber auch als säkularisierbar, da letztlich zivilrechtlicher Natur angesehen wurde. Gotzmann, *Jüdisches Recht*, 1997, S. 86-106. Vgl. Breuer, *Aschkenasisches Rabbinat*, 1995, S. 15-23. Zum Spätmittelalter Yuval, *Chachamim beDoram*, 1988. Ebenso Germania Judaica III, 3. Teilbd., S. 2100-2105. Insgesamt Schochat, *Aufklärung*, 2000, S. 163-217.

Gemeinde tätigen Jeschajahu b. Abraham haLevi Horowitz, anschließend gegenzeichnet worden war. Nach dieser durften Rabbiner nur im Hinblick auf ebendiese primär als religiös wahrgenommenen Dinge ohne Zustimmung der Gemeindeleitung eigenständig handeln, eine Vereinbarung, die 1684 erneut aufgegriffen und bestärkt wurde.<sup>10</sup> Zudem hielt man fest, dass selbst Personen, denen durch das Rabbinat der Titel eines *Morenu*, also das Rabbinatsdiplom, verliehen worden war, dadurch keineswegs frei in ihren künftigen Aktivitäten waren. Nicht nur, dass sie sich nicht mit anderen Rabbinern zusammenschließen, also durch gemeinsame Rechtsentscheide in Konkurrenz zum Gemeinderabbinat treten durften. Es blieb ihnen auch untersagt, sowohl in Frankfurt als auch außerhalb ohne die Erlaubnis der *Parnassim*, der Vorsteher, etwas zu beschließen, jemanden gar mit dem Bann zu belegen, Schreiben zu verfassen oder irgendetwas zu besiegeln. Und auch hier erneut mit Ausnahme all jener Entscheidungen aus dem kultisch rituellen Bereich des religiös *Verbotenen und Erlaubten*.<sup>11</sup>

Es wird deutlich, wie eingeschränkt und abhängig selbst das Frankfurter Rabbinat in allen nicht rituellen Angelegenheiten von der eigentlichen Gemeindeleitung war. Wenn überhaupt, so agierten die Gemeinderabbiner in innerge-

- 10 Pinkas Ffm, § 110 (1621); auch hier, die Bene Jeschiwa erhalten nur für Dajanimdienste und Vergleichsverhandlungen eine Vergütung. Ebd.; offenbar schon davor § 47 (?) Pkt. 3, – wohl zu Schmu'el von Friedberg – der Gerichtsvorsitzende und die Bene Jeschiwa sollen keine Briefe an eine andere Gemeinde oder eine Obrigkeit ohne Erlaubnis der Gabbaim und der Gemeinde schreiben. In Friedberg – und dies ist der älteste erhaltene Pinkas einer jüdischen Gemeinde – bestanden bereits 1574 vergleichbare, bereits klar durchkonzipierte Regelungen, was eindeutig belegt, dass dies keine neuere Entwicklung einer Schwächung des vormals angeblich weit eigenständigeren Rabbinats darstellt; Litt, Friedberg, 2003, S. 274-276 (Pinkas Friedberg, fol. 60b).
- 11 Pinkas Ffm, § 110 (1621); an die Bene Jeschiwa, die hier auch als ›richtender‹ bezeichnet werden, weder ›Banne und Erlasse zu verhängen und Verordnungen oder irgend etwas in unserer Gemeinde oder an einem anderen Ort zu erlassen, mit der alleinigen Ausnahme der Gesetze des religiös Erlaubten und Verbotenen, ohne die Kenntnis und Erlaubnis der Vorsteher der hiesigen heiligen Gemeinschaft Frankfurts, und im weiteren ebenso, ebd., § 332 (1684), dasselbe, die mit dem *Morenu*-Titel geehrten Gelehrten dürfen sich aber nicht zusammenschließen, bannen oder beschließen (*lehecharim, legader*; und im folgenden Paragraphen *laasot Takkanot*), weder hier noch sonstwo, außer ›religiöse Fragen des Erlaubten und Verbotenen‹ (*Horaot Issur waHeter*), gez. vom Rabbinat mit dem Oberrabbiner (4 Sign.: Josef Taub, Hirz (?), (?), Meir b. David Mosche); im Folgenden, ebd., § 333 (1696/9?) mit einer Namensliste wiederholt, mit dem Zusatz, wenn man aber wegen *Get* und *Keduschin* (Scheidung und Heiratsdokumente) nach ihnen schickt, so müssen sie dies bei Androhung von 12 Rtlr. Strafe vornehmen. Ebd., §§ 97, 98 (1618), beides herausgerissene Blätter, offenbar eine generelle Verordnung zur Amtsgewalt und zur Möglichkeit, jemanden zur Erledigung bestimmter Geschäfte zu bestimmen. Markus Horowitz, Frankfurter Rabbinen. Ein Beitrag zur Geschichte der israelitischen Gemeinde Frankfurt a. M., Hildesheim (ND) <sup>2</sup>1972, S. 61-2. Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 180, behauptete, dass die Machtbefugnisse der Vorsteher lediglich durch die gegenseitige Kontrolle derselben und die begrenzte Amtsdauer beschränkt worden seien; all dies trifft so nicht zu.

meindlichen Konflikten dementsprechend in enger Zusammenarbeit mit den Vorstehern, noch öfter wohl mit den einflussreichen, zentralen Personen innerhalb dieses Gremiums. Diesen verdankten sie, wie Beispiele aus Frankfurt am Main aber auch aus Karlsruhe belegen, nämlich nicht selten bereits ihr Amt. Man muss sich dabei vor Augen halten, dass die Oberrabbiner – wobei diese Titulatur keine zeittypische ist und hier pragmatischerweise nur zur klaren Bezeichnung des von der Gemeinde als *Aw Beit Din*, als Gerichtsvorsitzender, besoldeten (obersten) Rabbiners genutzt wird – gerade in vermögenden Gemeinden wie Frankfurt häufig von weit hergeholt wurden, da diese mit den in familialer und geschäftlicher Hinsicht eng vernetzten Gemeindemitgliedern möglichst nicht in Verbindung stehen sollten, um überhaupt als unabhängige Richter fungieren zu können. Dies gerade im Vergleich zur Mehrzahl der aus der eigenen Gemeinde oder aus der näheren Region stammenden Rabbiner, bei denen sich auch in Frankfurt stets die religionsrechtliche Frage nach ihrer Unabhängigkeit in verwandt- und freundschaftlich-geschäftlicher Hinsicht stellte, ein zentrales Ausschlusskriterium für das Amtieren als Richter.<sup>12</sup> Zugleich waren die Rabbinatsverträge in der Regel befristet, in Frankfurt meist auf drei beziehungsweise fünf Jahre, und selbst innerhalb dieses Zeitraums konnte dem Amtsinhaber durch ein erweitertes Gremium prinzipiell gekündigt werden, was allerdings

- 12 Dies galt weitgehend nur für diese Funktion, die restlichen Rabbiner kamen auch in Frankfurt meist direkt aus der Gemeinde oder aus dem engeren Einzugsbereich, so dass von einer Überfremdung durch ein polnisches Rabbinat keine Rede sein kann. Vgl. Schochat, Aufklärung, 2000, S. 164. Moses A. Shulvass, *From East to West. The Westward Migration of Jews from Eastern Europe During the 17th and 18th Century*, Detroit 1971, S. 117–119. Dies lässt sich beispielsweise an den stets erheblichen Verhandlungen über die stetige Ansässigmachung des Oberrabbiners ablesen, was nicht nur eine Frage des ‚Verlustes‘ von Matrikelplätzen für die Gemeinde darstellte; Pinkas Ffm, § 48 (1593) Wohnrecht für R. Abraham Naftali b. Nate haLevi Segal im Haus zur Eichel, das der Gemeinde gehörte. Er darf zwar ein Kind ins Haus nehmen, zugleich aber Vereinbarung über deren Bleiberecht; ebd., § 49 (1602); der *Resch Metiwta* von Friedberg, R. Schmuel b. Elieser, wird als Oberrabbiner in Ffm angenommen, darf mit seiner Frau ins Haus zur Eichel ziehen, etc.; § 79 (1621?) Rabbinatsvertrag für Jeschajahu Horwitz, die Aufnahme in die Stätigkeit bleibt weitgehend beschränkt, was eine erneute Bitte seinerseits zur Folge hatte; dasselbe für R. Schmuel b. Josef, ebd., § 106 (1618); er bekommt dies für ein Kind zugesichert sowie das lebenslange Wohnrecht für die Frau; § 305 (1668) zu (Biusch/Basch?), S. d. Oberrabbiners von Ffm, der offenbar aus Polen zuzog; dieser soll die Stätigkeit erwerben dürfen. Ebd., § 334 (1680); Stätigkeitszulassung für die Kinder des Wolf (Zunz?), einer der Söhne will sich mit der Tochter des Oberrabbiners verehelichen, für die Kinder aus erster Ehe werden Einschränkungen gemacht, für die Kinder aus der Ehe mit der Tochter des Oberrabbiners gelten die Regelungen wie für alle hiesigen Söhne, sie haben Anrecht auf die Stätigkeit, dies gilt auch für die Tochter des Rabbiners selbst, die den Töchtern von Gemeindemitgliedern gleichgestellt wird; oder § 410 (?) mit Bezug auf Schriftstücke von 1748. Restriktiv ging man mit anderen Gemeindebediensteten um, z. B. dem Gemeindeschreiber, dessen Kinder nicht in die Stätigkeit aufgenommen wurden; ebd., § 258 (1655), zu Judel Sofer; oder hinsichtlich der Gemeindeärzte, ebd., §§ 398 (1745), 404 (1762).

wohl nur selten geschah. Beides brachte ihn zusätzlich in Abhängigkeit von der Gemeindeleitung.<sup>13</sup>

Wie schon der Vertrag für R. Schmuel b. Josef von Hildesheim, dann auch alle weiteren im Gemeindepinkas überlieferten Vereinbarungen mit dessen Nachfolgern, den Rabbinern Jeschajahu Horowitz, Petachja b. Josef, Aron Schmuel Chone sowie Schmuel b. Zwi von Krakau festschrieben, durfte selbst der Oberrabbiner Urteile, Ausrufe und Vorladungen außerhalb der Gemeinde nur mit Genehmigung der Vorsteher beziehungsweise der Kasten- oder Zahlmeister erlassen.<sup>14</sup> Amtliche Schreiben innerhalb der Gemeinde, noch mehr natürlich solche an auswärtige Personen, andere Gemeinden oder gar an christliche Obrigkeiten hingen ebenso von der Zustimmung der Gemeindeleitung ab, die ganz offenkundig die Aufsicht über derlei konfliktträchtige Vorgänge behalten wollte.<sup>15</sup> Wie aus vielen anderen Gemeinden belegt ist, ging es auch hier um

- 13 Ebd., z. B. §§ 81, 277, 305. Siehe auch die typischen Verhandlungen hinsichtlich der Ansässigmachung von Familienmitgliedern, was zum einen die enge Personenmatrikel der Gemeinde geschwächt hätte, zum anderen aber auch den Grad familialer Vernetzung erhöht und den Oberrabbiner für viele Verfahren als Richter untauglich gemacht hätte. Entlassungen wurden nach § 277 offenbar aber nicht vom Vorstand allein, sondern von dem sehr breiten Wahlkomitee mit 40 Personen ausgesprochen. All dies darf natürlich nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Rabbiner in der Regel nur aufgrund ihres Prestiges, insbesondere aber aufgrund sozialer Vernetzungen in der Gemeinde sich auf längere Zeit halten konnten. Schochat, *Aufklärung*, 2000, S. 164-16, S. 201; wobei er eine starke familiäre Versippung gerade der Oberrabbiner konstatiert, was vermutlich insgesamt gesehen so nicht zutreffen dürfte. Die Frage der Attraktivität des Berufs des Rabbinats jenseits des Aspekts der Gelehrsamkeit dürfte sich nicht nur wie Schochat nahelegt über den üblichen Nepotismus erklären. Man vergisst dabei stets, dass dies nahezu die einzige Möglichkeit darstellte, auch ohne die nötigen finanziellen Mittel in einer jüdischen Gemeinde Fuss zu fassen und überleben zu können; zählt man die Zahlen der als Gelehrte und als amtierende Rabbiner wirkenden Personen und ihrer Familien zusammen, so betraf dies gerade in den größeren Gemeinden einen erheblichen Prozentsatz der Gemeindeglieder.
- 14 Die Begrifflichkeiten müssten für Frankfurt mit den jeweiligen Zuständigkeiten genauer geklärt werden; eigentlich wurden die (nach heutigem Sprachgebrauch) *Gow'ım*, hier fast durchgängig als *Gabbaim* oder im christlichen Kontext als Kastenmeister bezeichnet, die Rechnungsführer der Gemeinde, was darauf hindeutet, dass es hier v. a. auch um eine Einschätzung der Vermögenslage bzw. des Einzugs und der Abrechnung der Strafen mit den Bestraften und der Obrigkeit ging, was sehr plausibel wäre. Z. T. entsteht aber auch der Eindruck, dass die Frankfurter *Gabbaim* Funktionen der Vorsteher übernahmen/innehatten, möglicherweise ist die Terminologie etwa hin zum Amt des *Parnass* (*haChodesch*) – (Monats-)Vorsteher zuweilen aber auch nicht eindeutig.
- 15 Typisch für das aus heutiger Perspektive geringe Bewusstsein für ein Archiv- und Urkundenwesen, das deutlich dem auf obrigkeitlicher Seite nachstand, ist, dass sich im Pinkas nur für einige der Oberrabbiner Verträge finden; dies gilt in noch geringerem Maß übrigens für deren Wahlunterlagen; vgl. Pinkas Ffm, §§ 463, 464 (Vorauswahl zur Rabbinerwahl bzw. Wahl des R. Abraham von Lissa zum Oberrabbiner). Ebd. § 81 (R. Schmuel b. Josef, datiert auf ca. 1610/14; der erste Vertragstext wurde gestrichen);

mehr als eine Kontrolle der Vermögenssituation, wiewohl dies ein zentraler Grund für diese Begrenzung rabbinischer Befugnisse war. So bestimmte 1621 der Rabbinatsvertrag für R. Jeschajahu Horowitz, dass sogar innerhalb der Gemeinde kein Ausruf – eine Strafmaßnahme, die meist mit Geld- und Ehrenstrafen einherging – ohne Genehmigung des Vorstands geschehen dürfe. Anders als bei den jeweils für einen gewissen Zeitraum geschäftsführenden Monatsvorstehern, den *Parnassim haChodesch*, beziehungsweise *Gowe'im* beziehungsweise *Gabbaim* genannten Kastenmeistern ließ man beim Rabbinat auch für eigenständige Strafbefugnisse keinen Freiraum – was in anderen Gemeinden, zum Teil sogar mit obrigkeitlicher Zustimmung durchaus üblich war.<sup>16</sup> In einer internen Verordnung von 1663 über die Tätigkeit der Richter der Gemeinde – *Dajanim* beziehungsweise Unter- oder Nebenrabbiner genannt – war zudem festgehalten worden, dass diese sogar die bei einem Verfahren anfallenden Gerichtsgebühren den Kastenmeistern vorab bekannt geben mussten.<sup>17</sup> Mitte des 18. Jahrhunderts erscheint diese Begrenzung eines eigenständigen Handelns des Rabbinats und die Einengung rabbinischer Zuständigkeiten auf rituell-kultische Aspekte bereits als selbstverständlich, also weitgehend gefestigt. In einem Entwurf neuer *Takkanot*, einer umfassenden internen Gemeindeordnung, im Jahr 1754 wurde eindeutig festgehalten, dass sich:

§ 106 (o.D.; nochmals für denselben Rabbiner); § 79 (R. Jeschajahu Horowitz; 1621/?); §§ 119, 120 (R. Petachja b. Josef; Datum unklar, 1622); § 305 (R. Aron Schmuel Chone; 1668); § 459 (R. Schmuel b. Zwi; 1690); – § 473, der Rabbinatsvertrag mit R. Nathan Maas aus dem Jahr 1771 fällt hier aus dem Rahmen, da dieser zuvor schon interimswise Tätigkeiten des Oberrabbinats übernommen hatte, aber letztlich nicht zum Oberrabbiner gewählt wurde, weshalb man nun die Tätigkeit des Rosch Jeschiwa, des Leiters der Talmudschule(n), vom übrigen Amt abtrennte – zuvor waren stets beide Funktionen an dieselbe Person gegangen – und ihm verlieh, mit dem Zusatz, zugleich Vertreter des Oberrabbiners in Abwesenheit zu sein.

<sup>16</sup> Ebd., § 79; und Verordnungen für die *Parnassim* bzw. *Gabbaim*. Vgl. Gotzmann, Strukturen jüdischer Gerichtsautonomie, 1998, S. 313-356. So auch in Friedberg, was zudem den Zeugenaussagen vom Beginn des 17. Jahrhunderts entspricht; Adolf Kober, Documents Selected from the Pinkas of Friedberg, a Former Free City in Western Germany, in: Proceedings of the American Academy for Jewish Research 17 (1947), S. 19-59, S. 45-46. Zimmer, Gahaltan, 1999, S. 253-254; ebenso für Fulda, wobei die Abhängigkeit hier angeblich nur auf den ›Brauch‹ begrenzt wurde, was vermutlich die *Takkanot* meinte, also alle Gemeindeverordnungen einschloss. Vgl. die Regelungen in Metz; Pierre-André Meyer, La communauté juive de Metz au XVIII<sup>e</sup> siècle. Histoire et démographie, Nancy 1993, S. 66-70.

<sup>17</sup> Pinkas Ffm, § 202; dies vermutlich, um deren Abrechnung klarer zu gestalten, aber wohl auch, um die Einhaltung der gleichzeitig erneuerten, noch detaillierteren Gebührenordnung zu sichern. Danach ebd., § 273 (1658); eine erneute Gebührenordnung für das Gericht, wobei auch verordnet wurde, dass die Urteile vom Schreiber in einem besonderen Pinkas verzeichnet werden sollten. Auch hier zeigen sich die zunehmenden Regulierungsversuche der Gemeindeorganisation in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, durch ein Wiederaufnehmen und Präzisieren bestehender Verordnungen, z. B. auch im Hinblick auf die Wahlmänner für die *Dajamin*; ebd., § 274 (?).

»Ein zeitlicher Rabbiner in dem Gemeinen Weltlichen Weesen überhaupts noch einiger Persohnen Actionen oder Verbrechen in Singulari einigerley Art sich nicht zu meliren [habe], Er könne auch wieder jemanden *propria auctoritate*, den Großen Bann nicht verhängen, vielmehr in den abseiten der Baumeister vorgeschriebenermassen beschließenden Großen Bann, seiner Seits zu consentiren, und habe selbiger der Baumeister Sessionen ohnerfordert, keinmahl beyzuwohnen.«<sup>18</sup>

Lange zuvor, im Jahr 1690, hatte sich allerdings dennoch die Erkenntnis durchgesetzt gehabt, dass man dem Oberrabbiner schon zum Schutz seiner Amtsautorität, aber auch aus organisatorischen Gründen eine gewisse eigenständige Strafbefugnis zugestehen musste, weshalb man R. Schmuel b. Zwi von Krakau in seinem Rabbinatsvertrag zubilligte, dass er Personen, die sich ungebührlich betrogen, immerhin mit einer Strafe von sechs Reichstalern belegen durfte; allerdings auch hier nur mit Zustimmung der Gabbaim.<sup>19</sup> Die Frankfurter Parnassim besaßen dagegen stets eine eigene Strafbefugnis, die diesen in vielen Kämpfen im Verlauf von über hundert Jahren erst durch die Gemeinde stückweise abgerungen wurde.<sup>20</sup> Doch die um die Mitte des 18. Jahrhunderts neu vereinbarten Takkanot wollten ihnen dies wieder in der ursprünglichen Höhe zugestehen. Nun durfte die Strafe allerdings nur dann allein verhängt werden, wenn der Bestrafte selbst zustimmte. Andernfalls war dies nur unter Hinzuziehung eines fünfzehnköpfigen Kontrollgremiums, an dem die Gemeinde beteiligt war, möglich. Und selbst diesem wurde mit einer Strafsumme von 39 fl. eine Höchstgrenze gesetzt. Es bleibt anzumerken, dass der Frankfurter Rat noch bereit war, die erste Strafgrenze anzuerkennen; die zweite schien ihm dagegen aus unterschiedlichen Gründen völlig indiskutabel.<sup>21</sup>

18 ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII: Jüdisches Reglement (22.3.1754), § 104.

19 Pinkas Ffm, § 459 (1690). Ebd., § 283 (1660); findet sich ein Eintrag einer entehrenden Beleidigung gegen das Rabbinatsgericht durch Seligmann Kulp, der neben einer öffentlichen Entschuldigung auch mit dem Bann belegt wird und 25 Rtlr. Strafe zahlen musste. In den Akten der Stadt finden sich durchaus weitere vergleichbare Fälle, die ebenso wie hier nicht allein vom Gericht bzw. Oberrabbiner geahndet worden waren. Vgl. Hildesheimer, Pinkas Schnaittach, 1991, S. 175; bei übler Nachrede gegen den Gemeindevorsteher wird eine Strafe verhängt (1693). Vgl. Graupe, Statuten AHU, Bd.1, 1973, S. 135 (AA 104), S. 146 (AB 144); für Altona, wer gegen Vorsteher und Oberrabbiner intrigiere, wird zu keinem (Ehren-)Amt, sogar nicht einmal als Wahlmann zugelassen; dasselbe bei tätlichen Übergriffen gegen diese.

20 Z. B. Pinkas Ffm, § 108 (1619) Regelungen für die *Hekdesch Gabbaim* und die *Kuppa Gabbaim* – Armenpfleger und Kastenmeister –, dass diese zum einen ausstehende Gelder innerhalb halbjähriger Abrechnungsfristen und ihrer Amtszeit einzutreiben haben, bei persönlicher finanzieller Haftung, dass dafür die Gemeinde, also die Parnassim, ihnen jedoch mit allen möglichen Zwangsmittel beispringen hätten, wobei man ihnen gleichfalls die Autorität, Zwang auszuüben, zubilligte.

21 ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII: Jüdisches Reglement (22.3.1754), § 53. Ebd. Ugb D 32, 65, Tom VII; Entwurf eines Schreibens der Stadt Frankfurt an d. Kaiser (ohne



Derlei Beschränkungen galten übrigens auch für die anderen Gemeinderabbiner Frankfurts, die seit den 20er Jahren des 17. Jahrhunderts durch die Gemeinde als ein in sich gestaffeltes Richtergremium eingesetzt worden waren. Zugleich war der Frankfurter Oberrabbiner stets an das übrige, wohl im engeren Sinne auch im Dienst der Gemeinde tätige Rabbinat gebunden: Bannverhängungen durfte er nur gemeinsam mit dieser als *Bene Jeschiwa* bezeichneten Gruppe vornehmen, ebenso die Verleihung von Rabbinatsdiploma. Und selbst hierbei machten zumindest einige Vorsteher ihren Einfluss geltend, und dies in einem solchen Maß, dass man bald darauf, im Jahr 1621, zur Sicherung seines Entscheidungsfreiraums hinsichtlich der Bewertung rabbinischer Qualifikation vereinbaren musste, dass der Oberrabbiner wegen derlei Titelvergaben aber auch nicht ungebührlich unter Druck gesetzt werden dürfe.<sup>22</sup> Dass der Begriff *Bene Jeschiwa*, Mitglieder der Talmudschule, alle an den unterschiedlichen Lehrhäusern in der Gemeinde wirkenden Rabbiner mit einbezog, ist sehr unwahrscheinlich. Der Begriff taucht im Pinkas schon früh auf und bezeichnet vermutlich nur all jene Rabbiner, die zumindest teil- oder zeitweise für die Gemeinde – sei es als Dajanim oder in anderer Funktion – tätig waren. Dies im Gegensatz zu Personen, die eine rabbinische Tätigkeit trotz einer solchen Qualifikation gar nicht oder privat ausübten, also im Sinne einer Abgrenzung zu all den für Bruderschaften, Privatpersonen, auswärtige Gemeinden oder gar als Privatiers tätigen

Datum); anbei als Anlage (Nr. 565) Bericht zum Reglementsprojekt; siehe die Kommentierung des entsprechenden Paragraphen, wo man hinsichtlich der erweiterten Strafkommision und in Bezug auf die Höhe der Strafe dies als Anmaßung einer Gerichtsbarkeit sah und dem nur zustimmen wollte, wenn der Bestrafte dem selbst zustimme, wobei hier wie generell die Möglichkeit des Rekurses an die städtischen Gerichte zugestanden werden müssten, letztlich eine recht blauäugige Sichtweise, »kann man, ohne Abbruch Obrigkeitlicher Jurisdiction, anderergestalt nicht nachgeben, als, wann beyde strittige Theile gutwillig, und ohne den mindesten Zwang mit dem Bann oder sonsten«. Ebd., Ugb D 32, 65, Tom VII; D. M. Juda an Schultheiß und Schöffren Ffts, 30.9.1754; Beilage D: Castenmeisterordnung, Pkt. 3; verlangt, dass bei einer Strafe über 6 fl. der Bestrafte unterschriftlich zustimmen müsse, dass der Monatsbaumeister dies allein entscheiden dürfe, andernfalls die Gemeindedelagation hinzuzuziehen sei.

- 22 Pinkas Ffm, § 106; Rabbinatsbrief für R. Schmucl b. Josef, (?); dies scheint jedoch über dessen Amtszeit hinaus gegolten zu haben, da sich Bezüge hierzu auch später noch finden. Ebd., § 112 (1621). Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 123 f. (AB 92); in Altona wurde gleichermaßen die Vergabe von Gelehrtentiteln (*Chawer*) wegen des Missbrauchs festgelegt, wobei man auch festhielt, wer nicht recht studiert habe, dürfe erst zwei Jahre nach seiner Hochzeit den Titel erlangen, über Inhalt und Ausmaß des Studiums sowie die allgemein Führung der Person entschied der Vorstand. Ähnlich ebd., S. 157 (AB 179); hing die Verleihung von *Chawer*- sowie *Morenu*-Titeln in Altona ebenso vom Beschluss des Oberrabbiners sowie der Vorsteher ab und durfte nur nach deren Zustimmung und nach vollzogener Hochzeit verliehen und dann auch beim Aufruf in der Synagoge genutzt werden; für Hamburg musste gleichfalls das Einverständnis der Vorsteher vorliegen; ebd., S. 235 (HA 118).

Rabbinern.<sup>23</sup> Mehrfach band man den Oberrabbiner auf diese Weise in ein gelehrtes Kontrollsystem ein und sicherte zugleich den vielen für die Gemeinde tätigen Rabbinern – und damit in der Mehrzahl erneut Frankfurter Familien – einen gewissen Einfluss auf die Entwicklungen und Entscheidungsgremien in der Gemeinde.<sup>24</sup>

Verfolgt man die einzelnen Entwicklungsschritte der unterschiedlichen internen Institutionen, lässt sich deutlich erkennen, wie die durch Neuerungen gemachten Erfahrungen zunehmend wieder eingebracht wurden, etwa um Dynamiken, die der ursprünglichen Intention zuwiderliefen, auszuschließen oder abzumildern oder um neuen Anforderungen gerecht zu werden. Während in den beiden erhaltenen Rabbinatsverträgen für R. Schmuel von Hildesheim noch vermerkt worden war, dass dieser Streitigkeiten unter anderem gemeinsam mit zwei Gabbaim entscheiden solle, lässt sich in der Folge eine Aufspaltung der Zuständigkeiten beobachten: Ähnlich wie die christliche Obrigkeit korporative, in unserem Fall jüdische Gremien nutzte, um ihre Rechtsprechung von Bagatellfällen zu entlasten, wurde nun intern eine vergleichbare Grenze eingezogen. In vermögensrechtlichen Entscheidungen musste der Oberrabbiner nämlich eine Klage dann nicht annehmen, wenn ihr Streitwert unter 20 fl. lag, dies mit dem aufschlussreichen Hinweis, dass die Gabbaim ohnedies »verpflichtet« seien, diese Dinge zu erledigen.<sup>25</sup> Diese Regelung galt ebenso für die nachfolgenden Oberrabbiner, dies offenkundig, da die damit verbundenen Tätigkeiten nicht als Bestandteil seiner durch das jährliche Fixgehalt abgedeckten Amtsobliegenheiten angesehen wurden und die stets prozentual zum Streitwert veranschlagten Ge-

- 23 Siehe auch Horovitz, Frankfurter Rabbinerversammlung, 1897; was jedoch weit hergeholt zu sein scheint, vermutlich handelt es sich lediglich um eine lokale Begrifflichkeit. Zu Bruderschaftsrabbinern und dem in Frankfurt offenbar nicht seltenen Dienstverhältnis für auswärtige Gemeinden bzw. Landesverbände mehr weiter im Text. Dazu auch die Regelung des Jahres 1663, die Bruderschaftsrabbinern den Sitz im Rabbinatsgericht nur unter Auflagen erlaubt; Pinkas Ffm, § 202.
- 24 Wobei dies keineswegs gegen die bislang eher betonte auch politische Bedeutung des Rabbinats spricht, solange man diesem nicht eine Initiativkraft oder womöglich die zentrale Entscheidungsgewalt zuschreibt. Gerade bei öffentlichkeitswirksamen und zentralen Entscheidungen war man sehr darauf bedacht, das Rabbinat als Legitimation und im Sinne einer juristischen sowie religiösen Autorität nach innen, zuweilen, wenn auch verständlicherweise deutlich seltener nach außen hin mit hinzuzunehmen; vgl. Zimmer, David b. Isaac of Fulda, 1983, S. 217-231. Ders., R. Jaakov Reiner. Raw haMedina schel Schwaben baMea Har6., in: Sinai 87 (1980), S. 119-134. Kracauer, Frankfurt, Bd. 1, 1925, S. 350; vertritt eine für seine Zeit erstaunlich nüchterne Sichtweise eines sehr eingeschränkten Geschäftsfeldes des Rabbinats, wie dies auch diese Untersuchung belegt.
- 25 Pinkas Ffm, §§ 81, 106, 459, und dies findet sich ebenso in den anderen Rabbinatsbriefen; siehe dazu oben. Kracauer, Frankfurt, Bd. 1, 1925, S. 350, Anm. 1; wobei er dies mit Verweis auf Horovitz durchaus falsch interpretierte, nämlich dass der Rabbiner Streit-sachen bis 20 fl. unentgeltlich zu entscheiden habe. Darauf verweist auch Schochat, Aufklärung, 2000, S. 179.

richtsgebühren unterhalb der genannten Summe den Aufwand im Vergleich zu der dadurch bedingten Zurückstellung *eigentlicher* Pflichten aus Sicht der Gemeinde nicht mehr rechtfertigen.

Vergleicht man dies mit Daten aus anderen Territorien, so zeigt sich, dass dort der jüdischen Entscheidungsebene von der christlichen Obrigkeit in der zweiten Hälfte des 17., vor allem aber im 18. Jahrhundert häufig ein Streitwert von 10 fl. als prinzipielle maximale Zuständigkeitsgrenze vorgeschrieben worden war.<sup>26</sup> Im Gegensatz zu solchen Regelungen wurde die mit dem Begriff der *unbedeutenden Fälle* in der Frankfurter Judenstädtigkeit umschriebene Rechtsautonomie in zivilrechtlichen Klagen aber nicht zunehmend klarer definiert, so dass es in Frankfurt weder zu einer ansatzweisen Staffelung von jüdischer und obrigkeitlicher Gerichtsbarkeit kam noch gar zu festgesetzten Appellationszügen. Im Vergleich dazu belegt die zitierte interne Regelung zum einen, dass die innerjüdisch als Teil der Autonomie betrachteten Zuständigkeiten ausgeweitet, vermutlich sogar als absolut verstanden wurden – wohlgermerkt ganz im Gegensatz zu der gleichzeitig erlassenen neuen Kaiserlichen Stättigkeit, die enge Grenzen zog, wenn sich diese auch nicht exakt bestimmen ließen und lassen. Der Umfang innerjüdischer Rechtsprechung, die von außen zumindest zum Teil als subversiv wahrgenommen werden musste, lag demnach deutlich über dem, was wir aus anderen Territorien und Herrschaften kennen.

Zum anderen bedeutet diese intern vereinbarte Entlastung des Oberrabbiners bis hin zu einer sicherlich für die Armen, aber auch für die mittlere Einkommensschicht erheblichen Summe, dass ein Großteil der vermögensrechtlichen Verfahren von den Kastenmeistern und in der Regel nicht durch den Oberrabbiner gütlich entschieden wurde. Hier lässt sich schon ansatzweise eine Ausdifferenzierung der internen Rechtsverwaltung erkennen. Man wird wohl sogar davon ausgehen müssen, dass die zunächst wohl insbesondere den Gabbaim überlassenen Vermögensprozesse tatsächlich die Mehrzahl der intern anfallenden Klagen darstellten.<sup>27</sup> Andernfalls würden die in anderen Herrschaften und

26 Gotzmann, Strukturen jüdischer Gerichtsautonomie, 1998, S. 313-356.

27 Wobei die Nutzung der Titulaturen zu dieser Zeit sogar innerhalb der Gemeinde schwankend war, weshalb dies nur ein anfänglicher Hinweis auf eine solche Auf- und Zuteilung von Zuständigkeiten zwischen Vorstehern bzw. Gowe'im/Gabbaim sein kann. Pinkas Ffm, § 141 (1628); Vergleich mit den Gemeinden des Umlandes mit Wahlordnung gemeinsamer Parnassim; diesen wurde dezidiert die halachische Qualifikation der »Enteignung« (*Hefker Beit Din Hefker*), also das Recht, finanzielle Strafen und Urteile zu erlassen, der Entscheidungsgewalt über vermögensrechtliche Dinge zugestanden. Siehe hierzu die Formulierung im Friedberger Pinkas; Litt, Friedberg, 2003, S. 274 (Pinkas Friedberg, fol. 60a). Es sei auf Jacob Katz' Hinweis auf R. Jecheskel Landaus Bewertung der gemeindeinternen Gerichtsbarkeit am Ende des 18. Jahrhunderts in Prag verwiesen, der gleichermaßen in Aufrechterhaltung des idealen Anspruchs eines allumfassenden halachischen Rechts und daher einer allgemeinen Zuständigkeit rabbinischer Gerichte beklagte, dass selbst in »Prag den Gelehrten nur minder wichtige Fälle zur Entscheidung vorgelegt, die bedeutenden Fälle aber vor Laiengerichten ver-

Territorien durch die Obrigkeit weit niedriger angesetzten Berufungsgrenzen keinerlei Sinn machen, eine Beobachtung, die sich auf Frankfurt übertragen lässt. Denn auch diese Gemeinde bestand schätzungsweise zu einem Sechstel aus Dienstpersonal, das in der Regel über kein oder allenfalls über ein sehr geringes Vermögen verfügte, zudem aber gar nicht selbständig handeln durfte.<sup>28</sup> Diese Personengruppe dürfte derlei Klagen also eher selten angebracht haben. Gleiches galt aber auch für einen erheblichen Anteil der im Schutz befindlichen Gemeindeglieder und für deren Kinder, nämlich für all jene, die in schlechten Vermögensverhältnissen lebten. Soweit sich dies überhaupt sagen lässt, gelangten Vermögensklagen in Frankfurt überhaupt erst später vermehrt vor das Rabbinat, das dann gegebenenfalls ein entsprechendes Richtergremium zusammenstellte. Erst als dies nicht mehr genügte, wurde ein beständiges Rabbinatsgericht eingerichtet, das durch halbjährlich alternierende Gremien von je drei *Dajanim*, rabbinischen Richtern, gebildet wurde. Und in den drei erhaltenen, sukzessiv aufeinander aufbauenden Ordnungen für dieses Gericht wurde nämlich kein solcher Mindeststreitwert festgesetzt, der wie beim Oberrabbiner eine solche Zuständigkeitsgrenze gezogen hätte, was bedeutete, dass dieses bei Bagatellklagen nunmehr die Position der Gabbaim als (primäre) Entscheidungsträger übernehmen sollte.<sup>29</sup>

Wie der Entwurf des nach jahrelangen internen Auseinandersetzungen auf einen kaiserlichen Erlass hin in der Gemeinde vereinbarten Gemeindeglements aus dem Jahr 1754 zeigt, ging man damals, etwa 150 Jahre danach aber idealerweise erneut davon aus, dass »Klag-Sachen, [...] Inhaber eines Jüdischen Staarbriefs [= Vertragsdokuments, hier wohl Schuldscheins], oder Jüdischen Rechtspruchs« ebenso wie »Schlägerey und Ehrenrührige Accasiones« vor die Baumeister zu bringen seien.<sup>30</sup> Dies galt offenbar auch für andere Klagen, und es ist bezeichnend, dass die Vereinnahmung der Gerichtsbarkeit durch die Vor-

handelt würden«, also vor den Vorstehern; Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 103. Ebenso Schochat, *Aufklärung*, 2000, S. 133 f.

28 Gleiches galt für Jugendliche, hierzu finden sich in allen Gemeinden Verordnungen, vermutlich da diese ebenso wie Dienstboten schon früh bzw. generell ihr Einkommen so aufbessern wollten; z. B. Graupe, *Statuten AHU*, Bd. 1, 1973, S. 175 (AB 216); Unverheiratete und Dienstboten etc. seien allein nicht geschäftsfähig. Ebd., S. 234 (HA 112), S. 240 (HA 123, AB 216); ebenso wie in Frankfurt, wer einen Wechsel eines Ledigen unter 20 Jahren, der im Geschäftsleben noch unbekannt sei, akzeptiere, trage selbst die Kosten sowie eine Strafe mit Schimpf und Schande.

29 Pinkas Ffm, §§ 111 (1621), 202 (1663), 273 (1658). Ende des 18. Jahrhunderts findet sich diese Möglichkeit, Klagen unterhalb dieser Summe abzulehnen, in dem Vertrag mit R. Nathan Maas wieder, der neben seiner Haupttätigkeit als Oberhaupt der Jeschiwa als Gerichtsvorsitzender fungieren sollte; dazu siehe weiter im Text.

30 ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII; Jüdischer Reglementsentwurf, 22.3.1754; §§ 55, 107. Wobei sie nach städtischer Vorgabe bei »in groben Iniurien-Sachen und wichtigen Schlaghändel wovon wir an das hiesige Stadtgericht, so aber vor das officium Examinatorium gehören, haben die Baumeister aller Procedur sich zu enthalten«. Ebd., (Nr. 565) Städt. Bericht zum Reglementsprojekt; Kommentierung zu § 107.

steher in der Mitte des 18. Jahrhunderts erneut so stark war, dass man sich mehrfach zu internen Neuordnungen gezwungen sah. Wie gleich unter einem anderen Gesichtspunkt genauer zu erörtern sein wird, wurde den Parnassim nunmehr untersagt, keine Klagen an sich zu ziehen, wenn eine Partei diese nach »Jüdischen Rechten« entschieden haben, also vor das Rabbinatsgericht gehen wolle. Man versuchte sie im Gegenteil strengstens dazu zu verpflichten, dies zu unterstützen, und in der Folge sogar, Vorladungen des Rabbinatsgerichts abzuschern.<sup>31</sup>

Prinzipiell bestand demnach aber keine Verpflichtung, seine Klagen vor den Oberrabbiner zu bringen, eine Einschätzung, die sich mit den Aussagen aus der Gemeinde deckt. Schon die frühesten Frankfurter Rabbinatsverträge beinhalten im Hinblick darauf die bezeichnende Formulierung, wenn »Personen vor ihm, dem Oberrabbiner, klagen möchten« – was dezidiert nur die Möglichkeit eröffnet und keineswegs von einem Zwang spricht.<sup>32</sup> Dies wird kaum aus Rücksicht auf eine Kollision mit den Privilegien so formuliert worden sein, dies schon aus dem Grund, da die sonstigen in der Gemeinde getroffenen Vereinbarungen zur eigenen Rechtsorganisation der Obrigkeit sehr viel klarere und stärkere Anhaltspunkte zum Eingreifen geboten hätten. Für das angespannte Verhältnis in Frankfurt war ohnedies kennzeichnend, dass man allen als wichtig oder problematisch empfundenen internen Verordnungen – so auch den Frankfurter Verordnungen von 1603 – eine pauschale Floskel anfügte, nämlich dass dem Frankfurter Rat durch derlei Regelungen »nichts von seiner Herrlichkeit benommen« werde.<sup>33</sup> Eine solche Formulierung, wie sie mir aus anderen Territorien nicht bekannt ist, sollte die vom Magistrat der Stadt Frankfurt strikt behauptete, über

31 Ebd., Jüdischer Reglementsentswurf, 22.3.1754; § 59; »In particulier Klag- und Irrungs-Sachen, als ein Theil auf Jüdische Rechten sich berufe, können weder Baumeister, noch sonst jemanden wer das auch seye, keinen Theil davon abhalten, vielmehr Baumeister schuldig, Morosen kräftigst anzustrengen, dahin zu erscheinen, selbige haben auch nicht Macht, einige vor denen Jüdischen Rechts-Sprechern [den Dajanim] allbereits in (lite) befangenen Differentien, von dorten ab- und vor die Baumeister zu ziehen, einen Rechts-Spruch zu inhibiren, oder sonst auf einigerley Art behinderlich zu seyn«. Umgekehrt sollte das Rabbinatsgericht Fälle öffentlichen Betrugs oder die Beschneidung von Rechten, die zu einer Benachteiligung der anderen Partei bzw. zu der schwierigen Situation eines nach Jüdischem Recht zu vermeidenden möglichen Meineides führten, dies an die Baumeister verweisen; ebd.; § 58. Dasselbe ISG Ffm, Ugb D 32, 65, Tom VII; D. M. Juda an Schultheiß und Schöffen Ffts, 30.9.1754; Beilage D: Castenmeisterordnung, Pkt. 4.

32 Denn man hätte dies ja selbst neutral formulieren können. Pinkas Ffm, s.o.; *hamerozim ladun bifne haAw Beit Din* – »die vor dem Gerichtsvorsitzenden klagen wollen/möchten«, wie offenbar bislang überlesen wurde; ebenso in § 459 (1690); im Rabbonusbriv für R. Schmu'el b. Zwi von Krakau. Dies findet sich ähnlich auch in der Gemeindeordnung von 1672, ebd., § 320, Pkt 39 »die klagen kommen«, hier etwas weniger vage; oder von 1702, § 364, »wenn zwei Gemeindeglieder vor das Beit Din gehen«.

33 Zimmer, Jewish Synods, 1978, S. 179-182; § 13. ISG Ffm, Ugb E 48 K, Bd. 2; (zweite) Verteidigungsschrift der Ffter Judenschaft (ohne Datum).

das gängige Rechtsverständnis obrigkeitlicher Gerichtsbarkeit im Vergleich zu korporativen Schlichtungen legitimierte durchgehende und ausschließliche Zuständigkeit in einer formelhaften Geste entschärfen – ein eher symbolischer Befriedungsversuch zur eigenen Absicherung, der vom Rat allerdings keineswegs so (miss-)verstanden oder gar ernst genommen worden wäre.<sup>34</sup>

Sehr wahrscheinlich handelt es sich dabei um das Anknüpfen an eine spezifische Formulierung der Frankfurter Judenstätigkeit von 1560, die der Judenschaft ganz im Gegensatz zu den nachfolgenden Jahrhunderten zugestand, interne Sitzungen zur Organisation gemeinsamer Angelegenheiten abzuhalten: Was bei diesen beschlossen werde, »darbey soll es bleiben, so fern es einem E. E. Rath an seiner Ober- und Gerechtigkeit nicht abbrüchig, noch in andere Wege zuwider oder nachtheilig ist.«<sup>35</sup> Dieselbe Formel findet sich nicht nur stereotyp in den Verordnungen von 1603, sondern auch im Gemeindeprotokollbuch immer wieder, wie gesagt vermutlich vor allem dann, wenn allgemeine Regelungen vereinbart wurden, von denen man annahm, dass sie mit externen Ansprüchen kollidierten.

Dass es sich um ein allmähliches Erstarken rabbinischer Gerichtsbarkeit handelt, belegen auch einige weitere Details aus der Zeit, als man damit begann, ein festes Rabbinatsgericht einzurichten. Gemäß dieser 1621 einsetzenden internen Regelung des Gerichtswesens erhielten die als *Bene Jeschiwa* bezeichneten Rabbiner im Gegensatz zu dem als *Aw Beit Din*, als Gerichtsvorsitzender, titulierten *Oberrabbiner* zunächst offenbar kein jährliches Grundgehalt.<sup>36</sup> Ihre Vergütung

34 Pinkas Ffm, z. B. §§ 379 (17??), 408 (1761), 412 (1762), 337 (1685); häufig in der Formulierung »der Obrigkeit in ihre Herrlichkeit nicht eingegriffen und allzeit vorbehalten«. Ebd., § 6 (1555), Regelung der Zugangsgelder und Erbsteuer, »der Obrigkeit dabei nichts benommen«; § 10 (1557) Verbote zur Konfliktvermeidung mit der Obrigkeit; § 11 (1560) anlässlich einer Haskama; § 25 (?) Gemeinde beharrt gegenüber den Bewohnern von Häusern, Ofen und Wirtshaus in Gemeindebesitz ihr Nutzungsrecht, dabei »der Obrigkeit nicht benommen soll sein«; § 114 (1621), dem »Eza/Rat ihr Herrlichkeit hiemit niks benommen«; § 165 (1631) Verordnung gegen schlimme Handlungen zum schlechten Israels mit Verweis aus der Gemeinde, mit derselben Formulierung; § 207 (1690?); § 237 (1653); auch bei der Strafe gegen den ehemaligen Parnass Mosche Wimpfen wegen Bankrotts; 269 (1654); 277 (?) am Ende der Parnassimordnung; § 371 (?) anlässlich einer Zinsordnung für den Handel mit Schuldverschreibungen; § 408 (1761); § 412 (1764/7?) Glücksspielverbot usw.; so endet auch der Text der neuen, von R. Schabatai Scheftel Horowitz gekennzeichneten Takkanot, § 337 (1685).

35 Zitiert nach Schudt, Merckwürdigkeiten, Bd. 2, 1714, S. 139; im Anhang zur Stätigkeit von 1560; dies wurde vermutlich 1503 dekretiert.

36 Dies war wie gesagt eindeutig eine Neuerung, z. B. wird dies deutlich bei den Gerichtsordnungen; Pinkas Ffm, §§ III (1621), 202 (1663), 273 (1658); wobei die letzten beiden im Wesentlichen zudem Gebührenordnungen sind. Auch hier lässt die Abfolge der Verordnungen klar erkennen, dass es sich um eine allmähliche Systematisierung, organisatorische Differenzierung und Ausformulierung eines neu geschaffenen Gerichtswesens handelt, wobei man im Verlauf aufkommende Probleme zunehmend zu regeln versuchte. Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 182; wobei er zeittypisch von einer »labi-

bestand aus den fallspezifisch prozentualen Gerichtssporteln. Diese Art der Finanzierung scheint den in der Folge fest vereinbarten Dajanim selbst bei zusätzlichem Nebenerwerb jedoch keine ausreichende Existenzgrundlage geboten zu haben, weshalb man 1658 – etwas mehr als 30 Jahre nach Einrichtung dieses ständigen Gerichtshofs – dazu überging, den drei Richtern für ihre je halbjährige Amtszeit ein Grundgehalt von 50 fl., also exakt den entsprechenden Anteil des jährlichen Honorars des Oberrabbiners, zuzubilligen, dies mit der Möglichkeit weiterer Zulagen.<sup>37</sup> Damit erhöhten sich die jährlichen Fixkosten der Gemeinde für das Rabinat um ein Vierfaches; zumindest im Verhältnis dazu wird der Vorteil einer solchen Einrichtung gestanden haben. Erstaunlicherweise blieben die von den Klageparteien prozentual zu entrichtenden Gerichtssporteln daneben erhalten, flossen nun aber vermutlich direkt in die Gemeindekasse und die Armenfürsorge sowie hältigt an die Stadt.

Die Regelungen der Gerichtsgebühren für Vermögensprozesse sowie für vereinzelte andere Tätigkeiten außerhalb des Bereichs des religiös *Erlaubten und Verbotenen* sind mit jenen in anderen Territorien vergleichbar. Sie garantierten offenbar generell kein zuverlässiges Einkommen, weshalb Oberrabbinern und zudem den Dajanim soweit bekannt stets ein Fixgehalt gezahlt werden musste. Gemeinsam mit den Fallpauschalen für etwaige Prozesse, Abschlusssummen bei Inventuren, der Regulierung von Testamenten, dem Aufsetzen von Verlobungs- und Ehekontrakten sowie Scheidebriefen und der Aufsicht bei Steuerumlagen erwirtschafteten die privilegierten Karlsruher Oberrabbiner R. Nathanael Weil und danach dessen Sohn R. Jedidja Tia Weil aber ein Einkommen, das dem eines Rats bei Hofe entsprach. Sie waren seit Mitte des 18. Jahrhunderts Oberlandrabbiner der ab 1771 wieder vereinten Markgrafschaft Baden-Durlach und Baden-Baden. Und dies bei einer weithin verstreut lebenden, im Vergleich zu einem erheblichen Teil der Bewohner der Frankfurter Judengasse finanziell zudem schlechter gestellten Judenschaft sowie trotz einer klaren Begrenzung der richterlichen Zuständigkeiten beider Rabbiner auf Streitwerte unterhalb 10 fl.<sup>38</sup> Wenn den Frankfurter Dajanim von der Gemeinde ein Fixgehalt gezahlt werden musste, um den Richterdienst attraktiv genug für sie zu gestalten, lässt dies aber im Gegensatz dazu zum einen vermuten, dass die erwähnten geringen Klagen,

len Phase innerjüdischer Organisation seit der Mitte des 17. Jahrhunderts ausging. Vgl. auch ähnliche Versuche offenbar des Jahres 1664 einer Systematisierung und Sicherung der Rechtsorganisation; Litt, Friedberg, 2003, S. 403-405, S. 413-417 (Takkanot Friedberg, fol. 20a-29a; §§ 45-50, 84-98).

37 Pinkas Ffm, §§ 110, 111 (beiden von 1621); § 273 (1658) mit einer Zulage von 25 fl. – bei Ersatzmännern von 15 fl –, wiewohl hier gesagt wurde, dass sonst kein Lohn angenommen werden darf für diese gerichtlichen Tätigkeiten, daher bleiben die prozentualen Sporteln wohl bestehen. Für 1663, ebd., § 202, folgt dann eine längere Gebührenordnung, die dies klarer regelt; hier ist von Fixgehalt allerdings keine Rede mehr.

38 Gotzmann, Strukturen jüdischer Gerichtsautonomie, 1998, S. 313-356; was erneut darauf hinweist, dass diese Appellationsschwellen wohl wirklich die Mehrzahl der innerjüdischen Vermögensklagen von den christlichen Foren fernhielten.



wenn man sie intern beilegen wollte, weiterhin von den Gabbaim geschlichtet wurden. Zum anderen heißt dies in der Folge aber auch, dass die Anzahl interner Zivilverfahren vor dem Rabbinatsgericht – selbst im Bereich der finanziell lukrativeren Belange – durchweg gering gewesen sein muss.

Trifft dies beides zu, so erklärt sich die Einrichtung eines derartigen fest besetzten Gremiums nur, wenn die rechtlich korrekte Absicherung insbesondere wohl der immobilien-, familien- und erbrechtlichen Angelegenheiten dies aufgrund der dort verhandelten Summen beziehungsweise der Bedeutung für eine Gemeindegliedschaft rechtfertigte. Damit ergibt sich ein ganz anderes Bild, als die Systematisierungen des Gerichtswesens im Pinkas zunächst vermitteln, ein Bild, das übrigens durch die grundlegenden Daten aus einem Verzeichnis der Urteile des Frankfurter Rabbinatsgerichts aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gestützt wird. Kursorische, stichpunktartige Einblicke in die umfangreichen Protokolle der beiden Frankfurter Bürgermeisteraudienzen, eines in der *Frankfurter Reformation*, in jenem vom Rat der Stadt 1578 zusammengefassten Gesetzeswerk, für Bagatellklagen unter 5 fl. eingerichteten Klageforums vor dem älteren und dem jüngeren Bürgermeister, von dem eine Klage an den Schöfferrat nur nach Misslingen des Schiedsspruchs möglich war, unterstützen diese Einschätzung. Denn hier finden sich durchgängig nahezu täglich Klagen von Juden, darunter auch eine Fülle innerjüdischer Prozesse. Eine detaillierte Auswertung dieser vielen, ungemein umfangreichen, leider nicht über Repertorien erschlossenen Protokollbände könnte hier in Zukunft möglicherweise größere Klarheit schaffen.<sup>39</sup>

Auch der 1754, knapp hundert Jahre danach gemachte Vorstoß, mit dieser Situation einer von außen geduldeten, jedoch nicht wirklich anerkannten Gerichtsbarkeit zurechtzukommen, belegt, dass die Situation alles andere als befriedigend blieb. In der gemeindeinternen lange verhandelten Ordnung, die sowohl der Stadt als auch dem Kaiser zur Genehmigung vorgelegt werden musste, forderte man sogar eine kaiserliche Privilegierung von Rechtszuständigkeiten, und dies erstmalig ohne dass eine Berufungsmöglichkeit an die städtischen Foren der Bürgermeister sowie des Schöfferrats offengelassen wurde. Die Liste der Inhalte schloss neben den Ceremonialia auch anderes ein, nämlich:

»Häußer-Strittigkeiten, Contracten und Mündl. Schuld-Forderungen auch Jüdische Rechts-Sprüche, deren Verfassung durch besondere Jüdische Ceremonien- und in ersagten Rechten fundirte Einrichtungen [...]. Solle, [...] in sothanan wohlbemerkte – in Jüdische Rechten seine besondere Eigenschaft

39 Insgesamt zur Verfassung und Struktur des Frankfurter Rechtswesens siehe Anja Johann, Kontrolle mit Konsens. Sozialdisziplinierung in der Reichsstadt Frankfurt am Main im 16. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 2001 (Studien zur Frankfurter Geschichte; 46), S. 21-29, S. 51-84; wobei hier im Folgenden die Zuständigkeiten auf christlicher Seite in spezifischen Fällen nur so weit verfolgt werden, wie dies für die Inhalte entscheidend ist.

habende Fälle, die Jüdische Rechten und Observanzen, *sine appellatione*, besonders allergnädigst zu privilegieren.«<sup>40</sup>

Dies war ein äußerst forscher Vorstoß, wobei man – abgesehen natürlich von der Appellationsexemption – die wirklich brisanten Aspekte bewusstermaßen eher nebenbei erwähnte und deren Einbeziehung durchgehend über die Besonderheiten und die Komplexität *jüdischer*, auf Grundlage der Halacha getätigter Rechtsgeschäfte zu legitimieren versuchte. Während die große Mehrzahl der dabei aufgelisteten Inhalte letztlich gar nicht strittig war, besaß die generelle Einbeziehung von Verträgen sowie der als mündlich bezeichneten Vermögensklagen eine besondere Sprengkraft. Mit der Stellungnahme seitens der Stadt, die im Rahmen des Privilegierungsverfahrens dieser Vorlage von Wien eingeholt worden war, liegt uns deren Einschätzung dieses Versuchs von Seiten der Gemeinde vor, eine aus ihrer Sicht praktikablere, vielleicht sogar eine im religiösen Sinne ideale Ordnung durchzusetzen. Die Reaktion des Magistrats fiel erwartungsgemäß heftig aus. Schon im Vorfeld hatte er darauf bestanden, im Ordnungsentwurf der Gemeinde alles zu streichen, was eine Rechtsprechungskompetenz insinuierte, da Juden derlei generell nicht zustehe. Nun wurde man noch deutlicher und lehnte dies empört rundweg ab, und zwar:

»weil auf diese Weyse die rechtmässige Gewalt und Gerichtsbarkeit des Magistrats ungemeyn geschmählert und fast gänzlich vereitelt, ja gar die Juden grösstentheils der Subjection entzogen und independent gemacht, und die höchste Reichs-Gerichte ebenmässig ihrer Jurisdiction in diesen Fällen priviret würden.«<sup>41</sup>

40 ISG Ffm, Ugb D 32, 65, Tom VII; Jüdischer Reglementsentwurf, 22.3.1754; § 60.

41 ISG Ffm, Ugb D 32, 65, Tom VII; Entwurf Schreibens der Stadt Frankfurt an den Kaiser (ohne Datum); anbei als Anlage (Nr. 565) Bericht zum Reglementsprojekt; Kommentierung zu § 60; wobei man deutlich die Grenzen der Privilegien benannte, nämlich »dass die hiesige Juden nirgends anderst Recht geben und erh. [alten] sollen, als vor des Reichsgericht zu Frankfurth, oder bey dem Raht, und dahin es der Raht oder das Gericht weyset, vorbehalten der Appellation an die höchste Reichsgerichte; und bloß in *causis civilibus*, geringe und liederliche Facta, wie es die Stättigkeit § 98 nennt, denen Baumeistern zur gütlichen Entscheidung überlassen sind. Consequente [...] wann die Partheyen diesfalls in Streitigkeiten gerathen, für Obrigkeit. Decision gehören«; mit Ausnahme der Vormundschaften. Zugleich weist man die Argumentation zurück, dass man mit halachischen Sachverhalten und hebr. Dokumenten nicht umzugehen verstehe; dies sei »ganz und gar ohngegründet; nachdemahlen es nemlich, unter Christen und Juden, Leute genug giebt, denen die Übersezung deren Jüdischen Contracten gar nicht schwehr fällt, es auch bishierhin an der nöthigen Zeit zur obrigkeitlichen Entscheidung solcher Jüdischen Differenzen niemahls gemangelt, und endlich ohnh(in)e die hiesige Schuz-Juden, sofern in der Stättigkeit keine besondere Disposition, wie es in vorkommenden Fällen mit Ihnen zu halten, vorhanden, sich denen übrigen bekannten Rechten, und insonderheit denen Frankfurterischen Statutio, [...] gerichtet werden müssen«. Sowie ebd., allgemein: »Rechtsprecher allenthalben wo es vorkommt, in Rechts-Gelehrte zu verwandeln, welches vor die allen Jurisdiction desti-

Der *status quo* kann sich demnach in der Mitte des 18. Jahrhunderts nicht wesentlich von der Situation des vergangenen Jahrhunderts unterscheiden haben. Dies belegen auch parallele Äußerungen im Rahmen der damaligen Auseinandersetzungen in der Frankfurter Gemeinde, die ihrerseits davon ausgingen, dass zivil- und vertragsrechtliche Klagen keineswegs Teil interner Zuständigkeiten seien, weshalb entscheidende Gruppierungen aus der Gemeinde den gewagten Vorstoß der Gemeindekommission auch nicht unterstützten.<sup>42</sup>

Wiewohl also am Erfolg der nach 1620 einsetzenden internen Organisationsversuche der Rechtsprechung erhebliche Zweifel angebracht sind, betraf der damit eingeleitete Systematisierungsschub der internen Rechtsprechung neben der Gerichtsbarkeit der Rabbiner auch jene der Parnassim. Den Vorstehern wurde nach Auseinandersetzungen in den Jahren 1654 und 1656 wegen des Verdachts der Vetternwirtschaft das über die Halacha formalrechtlich ohnedies verbindliche *Procedere* nun immer wieder auferlegt, nämlich dass diese in ihrer Rechtsprechung – wie schon 1621 mit Bezug auf die Besetzung des Vorstandsgremiums an sich verordnet worden war – ebenso die Verwandtschaftsverbote, also jene Voraussetzungen richterlicher Unabhängigkeit, einzuhalten hätten.<sup>43</sup> Ein Jahr danach hielt man fest, dass Angelegenheiten von Personen, die zugunsten eines Parnass oder Gabbais synagogale Ehrenämter ersteigerten und diese jenem verliehen, für die Dauer von zwei Monaten nicht durch die so Geehrten erledigt und beurteilt werden dürften. Diese Verordnungen gegen Parteilichkeit und Bestechung sind ein Hinweis auf die typische Gemengelage stetiger wechselseitiger Verbindlichkeiten innerhalb der Gemeinde und noch mehr mit Bezug auf die kleine Vorsteherriege, was durchaus gegen eine unabhängige Rechtsprechung

buirte Jüdische Arbitros adaequater heraus kommt«; sowie ebd. zu § 70-74 »weiss die Jüdische Stättigkeit von keinen Jüdischen Rechtsprecheren, vielweniger kann man denen Juden ein solches *iudicium formatum*, so zum offenbahnen Abbruch der obrigkeitlichen, und in zweyter Instanz der allerhöchsten Kayserlichen und Reichsgerichtlichen Jurisdiction, gereichen würde«, zugestehen.

- 42 ISG Ffm, Ugb D 32, 65, Tom VII; D. M. Juda an Schultheiß und Schöffren Ffts, 30.9.1754; Einlieferung der erfordernten Kopie des verfertigten Jüd. Reglements; dabei als Beilage D (Nr. 562) sein (Gegen-)Entwurf einer neuen Kastenmeisterordnung; »Die Sache, so bey denen Baumeistern oder Gelährten ausgemacht und nicht vor die Christliche Gerichte gezogen werden sollen, sind als Staarbriefe, Erbschafts- und Ehe-Sachen, Vormunds- und Pupillen-Sachen, so dann die Strittigkeiten, so über Häußeren entstehen maaßen die Entscheidung dieser jetzt genannten Strittigkeiten und was dahin gehöret, desto füglicher unter denen Juden selbst verbleibet, weil allenthalben die besonderen Rechte, nach welchen die Juden unter sich leben dahin einschlagen, auch alle Heuraths-Verkaufs und andere Contracte von Jüdischen Gelährten in hebräischer Sprach aufgerichtet zu werden pflegen«.
- 43 Pinkas Ffm, §§ 252, 253; § 109 (1621); Ausschluss von der Beurteilung von Gegenständen bei naher Verwandtschaft offenbar hier nur für die Parnassim geregelt. Dasselbe findet sich in der überregional mit jüdischen Gemeinden der Landschaft vereinbarten Ordnung; ebd., § 141 (1628), darin Pkt. 2. Vgl. dasselbe Litt, Friedberg, 2003, S. 434 (Takkanot Friedberg, fol. 38a-b, § 184).

innerhalb der Gemeinde – zumal durch viele unterschiedliche Gremien – arbeitete.<sup>44</sup>

1654 verordnete man sogar, dass miteinander verwandte Parnassim bei Strafe von gemeinsamen Sitzungen abtreten müssten, da es trotz aller Vorkehrungen dennoch vorkam, dass solche Personen bei der Entscheidung der ihnen untersagten Angelegenheiten direkt oder indirekt mitwirkten. Schon zwei Jahre später findet sich die nächste Verordnung, die beklagte, dass dies weiterhin nicht beachtet werde, weshalb man nochmals sogar festschrieb, dass ein Parnass auf Wunsch eines Gemeindemitglieds sofort aufstehen und die Verhandlung verlassen müsse; im Weigerungsfall habe der Kastenmeister diesen Vorsteher sofort mit einer Geldstrafe zu belegen.<sup>45</sup> Und hundert Jahre danach wurde dies abermals betont, diesmal mit dem bezeichnenden Zusatz, dass Amtsträgern vor Gericht kein anderer Status zukomme als jedem anderen Gemeindemitglied auch; damit keine Missverständnisse aufkamen, sollte deren Amt künftig für die Dauer seines Verfahrens ruhen.<sup>46</sup> All dies sind Hinweise darauf, wie problematisch die Verhandlungen vor den Schlichtungsgremien der Gemeindeleitung durchweg waren, was kaum für eine funktionierende, innergemeindlich wirklich akzeptierte Rechtsprechung spricht.

Ähnliche Kontrollversuche finden sich bereits 1622, also schon kurz nach der Einrichtung eines dauerhaften Richtergremiums auch für das Rabbinatsgericht. Dessen Urteile sollten vom Gemeindeschreiber verzeichnet werden, was wohl weniger der Nachvollziehbarkeit der mündlich geführten Verhandlungen geschuldet war als einer Aufzeichnung der Urteile und vor allem der Strafen, die den Gabbaim angezeigt werden mussten, um von diesen je hälftig an die Armenkasse beziehungsweise an die Obrigkeit abgeführt zu werden.<sup>47</sup> In den 80er Jahren des 17. Jahrhunderts wurde dann festgelegt, dass die beiden sich abwechselnden Richtergruppen – auf die wir abermals zurückkommen werden – nicht gemeinsam tagen durften. Dies weist darauf hin, dass auch hier die ursprünglich

44 Pinkas Ffm, § 268 (1657).

45 Pinkas Ffm, § 252 (1654), § 252 (1656).

46 ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII; Jüdischer Reglementsentwurf, 22.3.1754; § 59; s.a. § 113: »Gleiche Bewandtnuß [hat es], da Baumeister Kinder und Tochtermänner, solcher Art Schiedts-Leuthe waren, deren Vatter und respect. Schwieger-Vatter der Baumeisterl. Handlung in hoc causa praeludirt«. Dasselbe ebd.; D. M. Juda an Schultheiß und Schöffen Ffts, 30.9.1754; Beilage D: Castenmeisterordnung, Pkt. 4.

47 Pinkas Ffm, § 273 (1658). Die als *Piske Beit Din Tora deFrankfurt deMaina* (ISG Ffm, II/226) bezeichnete Handschrift hat leider eine etwa hundert Jahre danach liegende Laufzeit; sie ist nicht vollständig erhalten, beginnt mit Einzeleinträgen für die Jahre 1748, 1757 – ab 1768-1793/94 ist sie durchgängig. Ich danke Dr. Johannes Wachten für diese Informationen. Von den wenigen anderen vorhandenen und überlieferten Verzeichnissen von Rabbinatsgerichten – dies sind v. a. Hamburg-Altona und Würzburg-Heidingsfeld – sind die Hamburger deutlich erkennbar v. a. Abrechnungslisten. Nur die beiden Konvolute aus Frankfurt und Würzburg-Heidingsfeld präsentieren sich weitgehend als knappe Fallverzeichnisse.

geplante Organisation halbjährlich alternierender Richtergermien nicht eingehalten wurde. Zugleich beschloss man, dass die Dajanim in gegenseitigen Rechtsangelegenheiten wie *nahe Verwandte* einzuschätzen seien, also zum Beispiel nicht zu Schwur und Eid zugelassen werden durften, da sich die Verbindlich- und Vertraulichkeiten auch hier als zu groß erwiesen.<sup>48</sup>

Zuvor war es bereits zu zwei weiteren Verordnungen gekommen, die das Verhältnis zu den vielen unterschiedlich affilierten Rabbinern in der Gemeinde regeln sollten: 1662 hatte man bereits festgeschrieben, dass ein Dajan selbst dann tauglich für seine Tätigkeit am Frankfurter Rabbinatsgericht sei, wenn er parallel dazu von einer auswärtigen Gemeinde als deren Rabbiner besoldet wurde. Bald darauf wurde allerdings vereinbart, dass ein Kollege, der von einer Bruderschaft aus der Gemeinde als Rabbiner angestellt worden war, nur mit einer Ausnahmegenehmigung im Richtergermium der Gemeinde tätig sein durfte, da man hier weit eher Interessenverquickungen befürchtete.<sup>49</sup> Da bereits die Fixgehälter den fest vereinbarten Dajanim und noch mehr die dem Klageaufkommen entsprechend anfallenden, nicht planbaren Gerichtsgebühren jenen drei Richtern, die nur bei Befangenheitsanträgen nachrücken sollten, die aber kein Fixgehalt bezogen, keine gesicherte Lebensgrundlage garantierten, war es auch hier offensichtlich nötig, dass sich die Gelehrten zusätzlich durch parallele Verpflichtungen bei Gedächtnisstiftungen, durch öffentliches wie privates Lernen und Lehren und durch vergleichbare Aufgaben finanziell absicherten, was sie für die Rechtsprechung jedoch in unzulässige Abhängigkeiten bringen konnte, weshalb man schließlich eine generelle Kontrolle solcher Verbindlichkeiten vorschrieb.<sup>50</sup> Zugleich – hierfür gibt es einige Hinweise – gab es trotz dieser Versuche, die Rechtsprechung zu zentralisieren und zugleich arbeitsfähig zu gestalten, aber weiterhin die allerdings kaum nachzuprüfende Möglichkeit, sich untereinander auf private Schlichter zu einigen, was dann sicherlich eine erhebliche Konkur-

48 Pinkas Ffm, § 333 (1696/9?); dabei auch, dass nur je eine Richtergruppe in der Gemeindestube tagen solle; (gez. mit drei Sign.: Schlomo Salman b. Kalonymos haCohen, Mosche b. Jekutiel, David b. Jitzchak Eisik).

49 Es war offenbar gar nicht selten der Fall, dass externe, insbesondere wohl ärmere Gemeinden bzw. Landschaftsverbände Frankfurter Rabbiner als verbindliche Ansprechpartner besoldeten, wiewohl diese weiter in Frankfurt wohnen blieben. Ebd., § 460 (1699) gestand einem Beit Midrasch, einem Lehrhaus, zu, einen Rabbiner anzustellen, dieser durfte sich aber nicht Rosch Jeschiwa nennen, wohl um mit dieser sonst üblichen Titulatur nicht in Konkurrenz zum Oberrabbiner zu treten, dem offenbar eine Art Oberaufsicht über die unterschiedlichen Lehranstalten in der Gemeinde zustand. Eine zentrale Gemeindejeschiwa gab es so nicht, dies war in anderen Gemeinden jedoch auch unüblich, schon da diese meist aus Erinnerungsstiftungen hervor gingen.

50 Ebd., §§ 199 (1662), 202 (1663); hier wird unter anderem auch ein Ersatzgermium von sieben Männern genannt, die bei Untauglichkeit eines Dajans einen Ersatzmann wählen sollen.

renz für die durch die Gemeinde geschaffenen Organisationen darstellte, zumal wenn dies – wie zu vermuten ist – kostengünstiger war.<sup>51</sup>

Offenbar waren diese nicht abstrakt, sondern problemorientiert allmählich vereinbarten Organisationsansätze aber auch weiterhin kaum gegen die Dynamik eines schwachen innerjüdischen Rechtswesens gefeit, das beispielsweise nur wenige Einflussmöglichkeiten über den engeren Einzugsbereich der Gemeinde hinaus besaß. Dies galt natürlich bereits insbesondere in Bezug auf die für Frankfurt typische grundlegende Rechtskonkurrenz durch die Stadt, die angeblich jede vor sie gebrachte Klage prinzipiell anzunehmen bereit war, denn diese hatte die Ausdifferenzierung und Stärkung des jüdischen Rechtswesens in der Gemeinde ja erst angetrieben. Zu den Schwierigkeiten, ein funktionstüchtiges Gerichtswesen aufzubauen, gehörten aber mindestens in gleichem Maß die grundlegenden Charakteristika jüdischer Gemeindeorganisation, nämlich eine geringe Effizienz zumindest hinsichtlich der Umsetzung der gedachten Organisationsstrukturen, enge familiäre und ökonomische Verbindung innerhalb der Gemeinde sowie der stetige Konflikt zwischen einem letztlich ständisch-hierarchischen Bewusstsein und der Vorstellung gleichmäßiger Partizipationsmöglichkeiten, der uns noch beschäftigen wird. Mehr als hundert Jahre nach Einrichtung eines ständigen Rabbinatsgerichts musste man diesmal sogar den Richtern erneut vorschreiben, dass es ihnen nicht erlaubt sei, das Urteil eines regulären jüdischen Gerichts zu hinterfragen und den Fall erneut aufzurollen. Die schon 1603 in nahezu gleichem Sinn vorgebrachte brennende Frage der Rechtssicherheit interner Urteile war demnach nicht gelöst worden. Nur wenn ein Gerichtsgremium einstimmig Zweifel an einer Entscheidung anmeldete, also deren rechtliche Grundlage anzweifelte, sollte eine Revision möglich sein.<sup>52</sup> Doch 1754 mussten die Baumeister sogar verpflichtet werden, nicht in laufende Verfahren einzugreifen beziehungsweise diese nach dem turnusmäßigen Wech-

51 Ebd., §§ 402 (1705), bestimmt, dass bei Schlichtungsverfahren für Finanzklagen die Namen der zu bestimmenden Schlichter aus einer Urne gezogen werden – also zumindest teilweise von der Gemeinde beaufsichtigt wurden, vermutlich was deren Qualifikation anging –, was einen weiteren, jenseits der Rabbinatsgremien und der eigentlich ergangenen Verweise aller Vermögensklagen vor dieselben – liegenden Versuch einer Kanalisierung dieser freien Güteverhandlungen darstellt. Parallel findet sich aber mit § 383 a (1722) ein Partnerschaftsvertrag, der die möglichen Schlichter schon vorab vereinbarte, und beide waren offenbar Dajanim. Auch diese Vereinbarung weist darauf hin, dass die Regelungsversuche doch zu einem erheblichen Teil ins Leere liefen.

52 Ebd., § 364 (170(?)). ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII; Jüdischer Reglementsentswurf, 22.3.1754; § 119; geht noch weiter: »Gelährte Rechtsprecher, nach einmalh ausgehändigten Rechts-Sprüchen in ersagten Klag-Sachen, von einer Parthey einseitig, ohne der andern Parthey Gegenwart, eine neue Klage nicht anzunehmen, noch einig schriftliches den Rechtsspruch zu Praejudiz anderergestalten zu ertheilen, es habe dann der Monthliche Baumeister, den Morosen entbotten, zu erscheinen, alss in welchem Ohnehorsamsfall die Rechts-Sprecher in der Sache einseitig erkennen mögen«.

sel der Monatsvorsteher weiterzuführen und nicht einfach schleifen zu lassen.<sup>53</sup> All dies sind mehr als deutliche Hinweise darauf, dass die Zuverlässigkeit und die Sicherung der internen Gerichtsbarkeit stets viel zu wünschen übrigließen, was deutliche Zweifel im Hinblick auf ihre Anerkennung in der Gemeinde aufwirft.

53 ISG Ffm, ebd.; Jüdischer Reglementsentwurf, 22.3.1754; § 55; »kann ein Baumeister dem andern, bey deme das Klag-Wircken einmahl erhoben worden, auch indeme, was derselbe bey sämptlichen Baumeistern allbereits in proposition gebracht, zu keiner Zeit eingreifen. Dann habe in diesem seine propositiones jedere der übrige Baumeister seine Stimme abzulegen, bey Straff einem Goldgulden, im Fall aber der Monathliche Baumeister ein Geschäft zu proponieren muthwillig trainire, hat in diesem Fall ein anderer Baumeister darin jenem seine Stell zu vertreten und jeder zustimmen«.



## Rabbinats- und Schiedsgerichtsbarkeit

Wie bisher immer wieder zu spüren war, gewinnt der stetige Perspektivenwechsel zwischen dem aufgrund des vorherrschenden Interesses an innerjüdischen Aspekten in seiner Komplexität eher reduziert dargestellten externen Blickwinkel und einer zwar stärker differenzierten, aufgrund der schwierigen Quellenlage aber oft nicht genügend detailreichen Innensicht durch die spezifischen Intentionen und Perspektiven, die den hierbei herangezogenen Quellensorten zu eigen sind, an zusätzlicher Dynamik. Ihre Aussageabsichten reduzieren die Texte mitunter in einer solchen Weise auf eine je primäre Deutungsebene – etwa das Behaupten vollständiger Autonomie oder eine rechtstheoretisch obrigkeitliche Perspektive –, dass man sich zuweilen fragt, wo denn die in der Praxis ganz offenkundig existenten, vielfältigen Berührungspunkte verbleiben. Denn ganz ihrer Funktion und ihrer Wahrnehmungsebene verbunden, präsentieren beispielsweise Privilegien und landesherrliche Dekrete natürlich ausschließlich eine Herrschaftsperspektive, die als Formen obrigkeitlicher Rechtsetzung der jüdischen Seite dementsprechend lediglich Nischen für ein selbstbestimmtes Agieren boten, eine Zuordnung, welche die gesamte jüdische Gemeinschaft durchgängig als randständig definiert und eigenes Handeln allenfalls im genannten Sinne korporativer Regelungsfreiheit zulässt. Doch während die parallel dazu existierende Ambivalenz im Umgang mit der jüdischen Minderheit – etwa im Hinblick auf die Umsetzung von Privilegien und Entscheidungen – ebenso wie die frühneuzeitlichen Gesellschaftskonzepte der jüdischen Selbstwahrnehmung und Selbstorganisation zumindest einige Freiräume ließen, erweisen sich die innergemeindlichen Textsorten der Gemeindeordnungen, Einzelregelungen und Fallentscheide sowie parallel dazu bestehender Bruderschaftsregulatorien in dieser Hinsicht als weit rigider. Vertraut man sich allein diesen Texten an, so scheint sich ein eigenständiges Universum einer autarken, in sich ruhenden Sphäre zu eröffnen, die die Außenwelt – wenn überhaupt – vor allem als Grenze der eigenen, *eigentlichen* Welt kennt. Dies erklärt auch das eigenartig eindimensionale, wenn man möchte monochrome Bild, das für den Großteil der bisherigen Forschung zur jüdischen Geschichte der Frühen Neuzeit charakteristisch ist, denn diese erfasste allenfalls diese Textsorten und dann bevorzugtermaßen deren normative Aspekte. Bezüge zwischen diesen *Welten* treten, dies zeigen etwa die Gemeindeordnungen mit ihrer nur ganz vereinzelt Bezugnahme auf die christliche Umwelt und die obrigkeitliche Sphäre, allenfalls punktuell und dann nahezu abrupt in Erscheinung, als ein durch externe Vorgaben erzwungener Bruch dieser *rechten* Wahrnehmung einer für sich lebenden, sich dabei auch gegen die Gefährdungen von außen abschließenden und in diesem Sinne selbstgenügsamen Welt.<sup>1</sup>

1 Pinkas Ffm, § [102] (1619) macht hierin eine deutliche Ausnahme, denn die Regelung der Hachrasa – des Ausrufs – legt dezidiert (ganz im Sinne eines obrigkeitlichen Denkens) fest, eine Person, die über zwei Schabbate im Ausruf verbleibt und auch dann den

Wiewohl diese Charakteristik selbstverständlich in besonderem Maß auf all jene Textsorten zutrifft, die auf eine normative Festigung von Eigenständigkeit hinarbeiteten, dies zumal in einer Gesellschaft, deren Wahrnehmungsstrukturen selbstverständlich dem korporativ-ständischen Modell als einzig denkbarem verpflichtet blieben, also durchweg in geschichteten, abgeschlossenen Entitäten dachten, ist sie dennoch bedenkenswert. Dies nicht nur, da sie den hier konstruierten internen Wahrnehmungsmustern mit ihrer bezeichnenden Distanz von Norm und Praxis eine besondere Dynamik verlieh. Zugleich muss man sich vergegenwärtigen, dass durch die literarische wie rechtliche Konstruktion weitgehend in sich abgeschlossener und klar voneinander getrennter Separatwelten ebenjenes ideologische Wahrnehmungskonzept von Eigenständigkeit und Differenz begründet und gestärkt wurde, wobei dieses durch die davon weitgehend abgehobene alltägliche Praxis allerdings zugleich immer wieder widerlegt wurde und damit stetig gefährdet blieb. Denn das Handeln lebte maßgeblich von einer Verzahnung und von der Interdependenz beider Sphären. Es bezog seine Kraft allerdings insbesondere aus den davon symbolisch entkoppelten Diskursfeldern, über die Autonomie beschrieben und bestärkt wurde.

In diesem Sinne sollte man der grundlegenden Haltung, die etwa die meisten Texte des Protokollbuchs der Frankfurter Gemeindeleitung charakterisiert, mit deutlicher Zurückhaltung begegnen, denn letztlich waren sowohl die dort verzeichneten normativen Vereinbarungen als auch die noch eher die Praxis repräsentierenden Einzelfallentscheidungen immer auch ein selbstverständliches und in diesem Sinne unreflektiertes Mittel, die Selbstwahrnehmung von Eigenheit immer wieder von Neuem zu bestätigen und zu festigen. Sie sollten diese gegen die steten Einbrüche etwa durch die Auseinandersetzungen mit den christlichen Entscheidungsebenen stärken, die nicht als übermächtige, realistischere sozusagen jenseits dieser Texte stehende, aber doch als gewichtige und wesentliche Gegenpole empfunden wurden. Im Folgenden sollen mit Hinblick auf die Tätig- und Zuständigkeiten sowohl der Vorsteher und Kastenmeister als auch der Rabbiner vor allem die internen Verordnungen in historischer Perspektive dargestellt werden, wiewohl dies erneut den Eindruck weitgehender Autarkie notwendigerweise verstärkt und damit vor dem Hintergrund des bereits entwickelten zunächst ein eher verzerrtes, da stabilisiertes Bild vermittelt.

Anknüpfend an das zuvor Gesagte, stellen die 20er Jahre des 17. Jahrhunderts nach der Vertreibung und Wiederzulassung in der Frankfurter Gemeinde auch im Hinblick auf die interne Ausgestaltung der Gerichtslandschaft einen ent-

Forderungen nicht nachkommt, soll man ‚der Eiza‘, dem Rat, anzeigen. Ebd., § 119 (kurz vor 1622, da der zweite parallele Vertrag § 120 diesen Datums ist), Rabbonusbrief für R. Petachja b. Josef, wird gleichfalls der Rat der Stadt erwähnt. Und natürlich hinsichtlich anteiliger Geldstrafen; ebd., § 141 (1628), Vereinbarung mit den Umlandgemeinden, hier wird die Drittelung der Strafelder zwischen Kaiser, Obrigkeit und jüdischem Armenwesen festgehalten. Ebd., § 146 (1628), Strafe der Hurerei, der Beschämung, die der Jungeselle Jakob im Haus des Schlomo Bonn dessen Tochter angetan hat, muss er 10 Rtlr. an die Obrigkeit und 10. an das Hekdesch zahlen.

scheidenden Neuanfang dar. Das 1621 als *Beit Din kawua*, als »permanentes Rabbinatsgericht«, eingerichtete Gremium war vermutlich auch deshalb nötig geworden, da das zuvor offenbar übliche fallspezifische Zusammenstellen eines Richterkollegiums mit drei ausgebildeten Rabbinern zeitaufwendig und aufgrund der familialen Vernetzung des Rabbinats in der Gemeinde problematisch war. Wie man in Frankfurt mehrfach spezifisch betonte, stand jedem Klagenden auf der Grundlage des Jüdischen Rechts ohnedies zu, einen Richter wegen Befangenheit abzulehnen. Da dies allem voran eine formale Unabhängigkeit meinte, mussten recht häufig Ersatzpersonen gefunden werden.<sup>2</sup> Obwohl das soziale System den Oberrabbiner als *die* im rechtlichen Sinne stets unabhängige Person vorsah – ein Grund, weshalb man diesen oft von weit her berief und seiner Einheirat in die Gemeinde ablehnend gegenüberstand –, hielt man diesen in Frankfurt aus der regulären, alltäglichen Gerichtsbarkeit jedoch offenbar weitgehend heraus, wie schon die vereinbarte Begrenzung seiner Pflicht zur Klageannahme erkennen lässt. Umso mehr wuchs der Druck, hierfür eine pragmatische Lösung zu finden, um langwierige Streitigkeiten über die Anerkennung der Richter im Vorfeld der Prozesse zu vermeiden.<sup>3</sup> Man wird vermuten dürfen, dass das zeitgleiche Aufblühen Frankfurts als Messestandort hierfür einen weiteren Anstoß lieferte, denn parallel zu dem ganzjährig in der Gemeinde arbeitenden Gericht wurde – wohl in Anlehnung an die beiden Bürgermeisteraudienzen, die neben der niedrigen Rechtsprechung auch die Betreuung der Messe erledigen sollten – zudem ein Messegericht vereinbart, in dem neben dem Frankfurter Oberrabbiner auch auswärtige Kollegen sitzen sollten. Auf der Grundlage des über die unterschiedlichen christlichen Rechtssysteme hinweg allen Juden ver-

- 2 Z. B. ebd., § 337 (1685); ebenso § III (1621), § 202 (1663), § 252 (1654), § 253 (1656), § 364 (170?). Dies galt natürlich gleichermaßen für die Gerichtsbarkeit der Parnassim; wie in der auf kaiserlichen Befehl entworfenen, aber von diesem niemals privilegierten Gemeindeordnung von 1754 festgehalten wurde; ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII; Jüdischer Reglementsentwurf, 22.3.1754; § 51; »in Klag- oder anderen Verbrechen-Sachen, könne jedere Parthey, aus vermuthlicher übler Neigung 2 Baumeister in der Gemein-Stube abgeschwöhren, welche, wie jene des Klägers und Beklagten Freunde von der Session abweichen«; § 53; »Baumeister müsse mit denen klagenden Partheyen ebenmaßen ohnbefreundet seyn«; und weitere §§ 72/3, 114; die dies wiederholen bzw. für die Dajanim ebenso festlegen. Noch im 16. Jahrhundert bestand etlichen, jedoch eher vagen Hinweisen nach das »Jüdische Gericht« aus dem Oberrabbiner und zwei Vorstehern, was sich auch in etlichen anderen Gemeinden findet; ein nach halachischen Maßstäben eingerichtetes rabbinisches Gericht mit einem Aw Beit Din und zwei beisitzenden, gelehrten Dajanim scheint sich erst in dieser Phase einer zunehmenden Organisation des Gemeinwesens im eigentlichen halachischen Sinne durchzusetzen; darauf verweisen auch Daten aus dem Mittelalter und Spätmittelalter, vgl. Germania Judaica III, 3. Teilbd., S. 2106-2107.
- 3 Dies dokumentieren etwa die immer wiederkehrenden Anträge der verschiedenen Oberrabbiner an die Gemeindeleitung, z. B. ihre Kinder in die Gemeinde einheiraten oder diesen ein Anrecht auf die Stättigkeit zu gewähren, was in der Regel eher zögerlich gewährt wurde.

trauten Jüdischen Rechts gewährleistete eine solche Einrichtung nicht nur schnelle Entscheidungen beziehungsweise eidliche Absicherungen geschäftlicher Vereinbarungen während des Messegeschehens. Das Hinzuziehen auswärtiger Rabbiner befreite das von der Frankfurter Gemeinde bereitgestellte Gericht zudem von dem stets virulenten Verdacht der Parteilichkeit, da die angereisten jüdischen Kaufleute mit großer Sicherheit erhebliche Bedenken gehabt hätten, ihre Handelsvereinbarungen und Klagen vor einem Richterghremium zu verhandeln, das als eine rein frankfurterische Institution prinzipiell dem Verdacht der Parteinahme ausgesetzt geblieben wäre.<sup>4</sup>

Während dieses Gerichtsforum nur während der Messezeiten tagte, wählte man von nun an in einem aufwendigen Wahlverfahren für die Gemeinde selbst jedes Jahr zwei Richtergruppen, die sich in halbjährlichem Turnus, sommers und winters, gegenseitig abwechselten. Zudem wurden feste Gerichtstage am Montag und Donnerstag vereinbart, wobei die Sitzungen zunächst wohl in der Hauptsynagoge, später in gesonderten Räumen der Gemeinde stattfanden. Dabei ging es offenbar vor allem um eine generelle Verfügbarkeit der Rabbiner zu diesen Terminen und eigentlich nicht um stetig stattfindende Sitzungen, etwa um Rechtsakte schleunigst durch Eide absichern zu können, was nur von Rabbinern vorgenommen werden durfte, oder um eine möglichst zeitnahe Erledigung anfallender Klagen in Aussicht zu stellen.<sup>5</sup> Damit erhielt dieses feststehende Gericht einen besonderen Stellenwert im Wirtschaftsleben der Gemeinde. Dies belegen weitere Regelungen, etwa hinsichtlich der Vergütung solcher Eidesleistungen, aber auch jene, die dem jeweils jüngsten Mitglied des Gerichts die offenbar lästigen, da häufig vorkommenden Eidabnahmen in der Synagoge aufbürdeten.<sup>6</sup> Im Jahr 1639 erging eine Verordnung mit Zustimmung des damaligen Oberrabbiners Schabatai Scheftel Horowitz, dass die Rabbiner dabei moralisch auf die Schwörenden einwirken sollten, um den Eiden als letztes gerichtliches Mittel zur Absicherung eines Urteils das nötige Gewicht zu verleihen. Dies zeitigte den erhofften Erfolg allerdings nicht, weshalb dies 1642 erneut und differenzierter aufgegriffen wurde. Zugleich versuchte man nun das Sitzungswesen besser zu organisieren und untersagte die üblichen Störungen der Verhandlungen, um eine externe Einflussnahme auf die Verfahren zu verhindern und um

4 Pinkas Ffm, § III (1621); wobei das Messegericht zunächst wohl auch als Pool für mögliche Ersatzrichter diente.

5 Ebd.; deshalb wurde den Rabbinern auch auferlegt, keine Eide länger aufzuhalten/aufzuschieben als von Montag bis Donnerstag und umgekehrt, also von einem Gerichtstermin zum nächsten. Zu diesem Thema allgemein, leider jedoch nur für die externe Rechtssphäre siehe Gundula Grebner, »der alte Raby hait eyn gemeyn buche in syner hant gehabt«. Jüdische Eidesleistungen in und um Frankfurt am Main (14.-16. Jahrhundert). Eine Phänomenologie, in: Backhaus, Judengasse, 2006, S. 145-160, S. 319-330. Eine solche Eidesformel ist uns auch für Friedberg überliefert, Litt, Friedberg, 2003, S. 271-272 (Pinkas Friedberg, fol. 58b unten).

6 Pinkas Ffm, § 202 (1663).

deren offiziellen Charakter zu bestärken.<sup>7</sup> Andere Details etwa aus der 1685 erneuerten Gemeindeordnung, nämlich dass die Richter ihre Urteile stets gemeinsam besiegeln müssten, damit diese Geltung erhielten, und schon vor dieser, dass jeder Dajan die gültigen Gemeindeordnungen generell stärken müsse, was zweierlei beinhaltete, nämlich dass er nicht nur auf deren Einhaltung achten sollte, sondern auch selbst an diese gebunden war, oder dass ein hinsichtlich der rechtlichen Bewertung dissidentierender Richter sich bei der Formulierung des Urteils – wie dies die Halacha vorsah – stets dem Mehrheitsvotum zu beugen habe, all diese Einzelaspekte dokumentieren die allmähliche Festigung der Rechtsorganisation.<sup>8</sup> Auch hinsichtlich der Verschwiegenheit der Richter verordnete man nun in mehreren Schritten, dass nach außen hin, aber auch zwischen den beiden Gremien, gegenüber den Ersatzrichtern und selbst innerhalb der Verfahren kein (unangemessener) Informationsfluss über spezifische Klageinhalte stattfinden dürfe. Dadurch hoffte man, die Verhandlungen vor dem zuständigen Gericht zu halten und zugleich die bislang offenbar mangelhafte Vertraulichkeit während der Prozesse zu gewährleisten, was aufgrund des engen sozialen Verbands mit seiner stets schwelenden Gerüchteküche von erheblicher Bedeutung war.<sup>9</sup> Der-

- 7 Ebd., §§ 180 (1639), 187 (1642) und erneut § 202 (1663). Der Rabbiner solle dafür Sorge tragen, dass ein Schwur nicht leichtfertig gegeben wird. So ging es keineswegs nur um die Ungestörtheit der Verhandlung bzw. den Ausschluss von Öffentlichkeit bzw. insbesondere natürlich interessierter oder gar beteiligter Parteien; es wurde auch den Frauen der Rabbiner verboten, während der Verhandlungen in den Sitzungsraum zu kommen. Dies scheint alles nicht gefruchtet zu haben, wobei die Baulichkeiten hier offenbar auch unzulänglich waren, weshalb man letztlich versuchte, den Zugang zum Gebäude während der Sitzungen nur für das Gericht und die jeweiligen Klageparteien für zulässig zu erklären. ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII: Jüdisches Reglement (22.3.1754), § 74; »Rechtssprecher halten Ihre Sessiones in einem à parte Zimmer, woselbst Protocoll und Buch bewahret, und dem Vorsitzenden der Schlüssel gelassen wird, und währender Zeit des Recessiren, auch Bescheidsabfassung, müssen alle Neben-Leuthe, auch deren Bedienten von daselbst abweichen«. Ebd., § 120; wurde verordnet, dass man die wichtigsten Regel der Rechtsorganisation im Gerichtsraum auf einer Tafel angeschrieben und diese von den Richter beediet werden mussten, was wiederum kein allzu gutes Licht auf die Regelmäßigkeit der Verfahren wirft. Ähnliches findet sich auch in der Ordnung für die *Hekdesch-Gabaim* (Armenpfleger) von 1712; Pinkas Ffm, § 384a. Günther Lottes, Disziplin und Emanzipation. Das Sozialdisziplinierungskonzept und die Interpretation der frühneuzeitlichen Geschichte, in: Westfälische Forschungen 42 (1992), S. 63-74; S. 65-66.
- 8 Pinkas Ffm, § 320 Takkanot der Gemeinde (1672), darin z. B. Pkt. 82, 91 bzw. § 337, die Takkanot von (1685). Dasselbe 1754, ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII; Jüdischer Reglementsentwurf, 22.3.1754; § 118; nur zu dritt verabschiedet und nur gemeinsam signiert gültig.
- 9 Pinkas Ffm, § 202 (1663), Dajanimordnung. Ende des 18. Jahrhunderts, vermutlich 1795, findet sich zunächst eine Eidesformel für die Vorsteher und Gabbaim, keine Informationen über Gemeindemitglieder und deren Privatangelegenheiten weiterzutragen, dies wird dann auf andere Personengruppen ausgedehnt; ebd., §§ 508, 509 (1795). Jitzchak b. Eliakum, Lew Tow, 1765, S. (82b); aus theologischer Perspektive, man solle nur Richter wählen, die die Diskretion wahren und beide Seiten unparteiisch bewerten.

lei Zweifel, die all diese nachfolgenden, häufig mehrfach wiederholten Regelungsversuche aufkommen lassen, ob das Gedachte wirklich funktionierte, finden erneut allenthalben zusätzliche Nahrung: Auch andere Merkmale zunehmender Organisation dokumentieren zugleich das Versagen der Gerichtsbarkeit gerade und häufig im Hinblick auf zentrale Aspekte einer rechtlichen Organisation, was kaum etwas klarer zu belegen vermag als jene nahezu stereotypen Anweisungen an die Richter, dass Klagen innerhalb bestimmter Fristen zu erledigen seien.<sup>10</sup>

Neben der zentralen Frage der Vergütung für die verschiedenen Tätigkeiten, wobei Vereidigungen, aber auch Ortstermine bei Immobilienverhandlungen ebenso zentral waren wie die prozentual zur Streitsumme erhobenen Gebühren, ging es immer wieder um die Frage der Unparteilichkeit des Gerichts, letztlich der Verwandtschaftsverhältnisse zwischen den Richtern und den Prozessparteien. Dies muss zweifellos immerhin einer der Gründe für die Einrichtung dieses feststehenden, für die Gemeinde kostenintensiven Gerichtshofs gewesen sein. Da aber offenbar keine der vielen Ermahnungen und Auflagen griff, sah man sich schließlich sogar gezwungen, die Dokumentationspflicht umzukehren und den Rabbinern aufzuerlegen, dass sie solche Beziehungen vor Eröffnung des Verfahrens noch selbst bekannt zu machen hätten.<sup>11</sup> Erneut war es trotz wiederholter Versuche nicht gelungen, ein grundlegendes Problem, das notwendigerweise gegen eine allgemeine Anerkennung dieser Rechtsprechung arbeiten musste, zu entschärfen.

Dabei waren schon von Beginn an nur aus dem einen Grund detaillierte Wahlordnungen für die Richtergruppen vereinbart worden, um gerade diesem Problem Herr zu werden. In der Regel wählte man zwei feste Gremien mit je

10 Pinkas Ffm, z. B. § 459 (1690); Rabbonusbrief für Schmueel b. Zwi; innerhalb von drei Tagen ein Urteil auszufertigen. Wobei man gleichermaßen auch Klägern bei Verlust der Klagemöglichkeit Fristen auferlegte, um die Verzögerung von Verfahren zu verhindern; § III (1621), ebenso gegen Beklagte, die den Kläger nur umtreiben, dann einen »Borer« wählen, der untauglich für das Verfahren ist, und so das Verfahren erneut verzögern; und eventuell die Haskama von (170?), ebd., § 364; die erneut die Wahl der Ersatzrichter regelt. Diesmal wandte man sich offenbar von einer abzuarbeitenden Liste ab und legte die Namen der sechs (und nicht drei wie ursprünglich gedacht, man nahm also das zweite Richterگremium hinzu, um mehr Auswahl zu haben) Dajanim in eine Urne und zog daraus eine passende Person. ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII; Jüdischer Reglementsentwurf, 22.3.1754; § 56; »Wann ein Beklagter wegen ausgestellten Stores, oder ihm entgegen vorhanden seyende Jüdische Rechtsbescheide, sich auf Jüdische Rechten berufe, ist dieser schuldig, seinen Gegner von dem Tag der wieder ihn erhobenen Klage innerhalb 2 mahl 24 Stunden durch den Monathlichen Baumeister darum zu belangen, in Entstehung dessen, wodurch die Vermuthung erwachse, Beklagter nur eine Verzögerung tentire, wird Beklagter als ein fugloser Trainirer abgewiesen, jene Rechstkünftig erkannt«.

11 Pinkas Ffm, §§ 198 (nicht zu datieren, o.D.), 199 (1662), 202 (1663). Ebd., § 337 Takkanot (1685), wo nochmals jedem Klagenden zugestanden wird, dass er Richter als befähigt ablehnen kann.

drei Personen – also jeweils einen vollständigen Gerichtshof – auf ein Jahr, von denen jeweils eines sechs Monate amtierte, und zusätzlich weitere drei Personen als Ersatzkandidaten, die der dabei vereinbarten Auflistung nach für möglicherweise *untaugliche* Richter eingetauscht werden konnten. Nur für eine kurze Periode entschied man sich für die schon aus ökonomischen Gründen näher liegende Variante und nutzte die gerade nicht amtierende Gruppe als Ersatzmänner für die jeweils andere, ging aber bald wieder zu der Regelung mit drei vollen Gremien zurück. Vermutlich geschah dies, um mehr Gelehrten das auch als Ehre begriffene Amt zukommen und diese zumindest etwas an dieser Verdienstmöglichkeit teilhaben zu lassen, wobei die Mitglieder der Ersatzgruppe im Gegensatz zu den fest vereinbarten Dajanim auch später allenfalls ein fallspezifisches Honorar erhielten. Dies würde auch erklären, warum man vereinzelt sogar für jedes Richtergremium eine volle Ersatzgruppe bereitstellte. Es belegt zugleich aber treffend, welche Schwierigkeit es dennoch dauerhaft bereitete, innerhalb der eng verflochtenen Gemeinde überhaupt unabhängige Personen für eine angemessene Verfahrensführung zu finden.<sup>12</sup>

Einen weiteren Hinweis auf die Neuheit dieses Gerichtswesens und die starke Diskrepanz von Norm und Praxis auch in diesem Zusammenhang bietet die Auswertung der über lange Strecken vorliegenden Wahlprotokolle für dieses ständige Rabbinatsgericht: Soweit diese uns einen Einblick ermöglichen, bildete sich schon bald ein vergleichsweise stabiles Richterergremium heraus, denn die Einträge zu den Wahlen, die zwischen den Jahren 1643 und 1708 recht durchgängig erhalten sind, danach aber bis auf einen vereinzelt Eintrag am Ende des 18. Jahrhunderts abbrechen, belegen insgesamt, dass die einzelnen Gremien zum Teil über viele Jahre hinaus stabil blieben. Neue Personen gelangten in die beiden festen Richtergruppen nahezu ausschließlich über die Ersatzliste, wobei sich allerdings keine gestaffelte Abfolge der Nachrückenden erkennen lässt. Hatten sie sich dort einmal etabliert, gelang es diesen in der Regel auch bald aufzurücken, und dies meist auf Dauer. Trotz aller Unsicherheiten, aufgrund der stetig wechselnden Namen und Namensableitungen die Personen eindeutig identifizieren zu können, sowie durch unleserliche Einträge sind die Ergebnisse eindeutig: Die beiden festen Richterergremien blieben über lange Zeiträume erstaunlich gleichmäßig besetzt, allenfalls vereinzelt kam es zu einem Wechsel selbst zwischen diesen beiden Gruppen.<sup>13</sup>

12 Insgesamt gesehen vollzieht sich mit der zunehmenden Verwaltungsorganisation mit klareren Zuständigkeiten, zunehmenden Kontrollen von Amtsfunktionen und zudem einem Abwägen einer ausreichenden Besoldung im Bezug auf die jeweilige Funktion innerhalb der Gemeinde keineswegs ein schlüssiger, zielgerichteter Prozess. Dennoch bildete er intern ab, was sich in der Umwelt im Rahmen des Absolutismus ebenso vollzog; vgl. etwa Stolleis, Beamtenethik (1550-1650), in: ders., Staat und Staatsräson, 1990, S. 197-231.

13 Die gesamte Aufschlüsselung der Rabbinerkollegien würde hier den Rahmen sprengen, siehe Pinkas Ffm, §§ 188-199 (1643 bis ca. 1655), 203 (1664), 205 (1665), 206 (?), 275 (?), 300-304 (1669-1673), 306-309 a-b (1674-?), 312-319 (1683-1689), 335 (?), 347 (1690),



Ein Beispiel für das allmähliche Einwecheln über die Ersatzgruppe sei genannt: In den vorliegenden Wahllisten der Jahre 1688-1708 wird R. David Apterode vermutlich das erste Mal 1688 in der Gruppe der nur fallweise einbezogenen Dajanim genannt – die vorhergehende Ersatzliste von 1686 ist leider nicht vollständig lesbar –, um bereits 1692 in eine der beiden festen Richtergruppen, die das eigentliche Gericht bildeten, aufzurücken. Diese war bis dahin recht durchgängig mit immer denselben Personen besetzt gewesen. In diese insgesamt stabile Gruppe war bislang nur ein R. Ascher, vermutlich Ascher Oppenheim, der zuvor aber schon einmal in einem der beiden alternierenden Richterghremien gesessen hatte, hineingenommen worden; ebenso war es in dieser Zeit zu einem Tausch zwischen beiden Gremien gekommen. David Apterode blieb dann vermutlich ab 1693, die exakte Jahreszahl lässt sich nicht eindeutig entziffern, in einem der festen Gremien, von 1696 bis 1700 stets gemeinsam mit den Kollegen R. David Ulf und R. Salman Cohen, die zum Teil zuvor schon in diesem amtiert hatten. Danach wechselte aus der zweiten festen Richtergruppe besagter

349-364 (1691-170(5)), 365 (1708), 494 (1795). Ebd., § 198 wird erst mal je Gremium eine Ersatzliste gestellt, die Gesamtzahl der Rabbiner erhöht sich damit von 9 auf 12; nach § 205 gibt es dies ebenso, wobei für Mosche Levi und Josef Taub eine Sonderregelung vereinbart wird, sie müssen 50 % ihrer Einnahmen an Jitzchak (zum Halb-)Mond abführen, vermutlich ist dieser identisch mit Jitzchak Kulp, der zuvor in einem festen Gremium saß. Nach § 206 wird die Sitzungsperiode einmalig von 6 Monaten auf je 4 Monate verändert; Anfang des 18. Jh.s. In § 364 gibt es offenbar wieder einmal eine doppelte Ersatzgruppe, oder die freie Richtergruppe wurde hinzugenommen, ebenso in § 365. Es gibt also durchaus etwas Flexibilität, allerdings auch hier deutlich von der Regel abgehoben. Ein Beispiel für das Einwecheln aus der Ersatzgruppe sei gegeben; ebd., §§ 318-365, also zwischen 1688 und 1708, erscheint David Apterode vermutlich das erstmal 1688, die Ersatzliste von 1686 ist leider nicht ganz lesbar, erst 1692 rückt er in eine der festen Richtergruppen nach, die bis dahin vergleichsweise stabil geblieben waren. Hier wurde v. a. ein R. Ascher (vermutlich Oppenheim), der zuvor schon einmal in einem festen Gremium war, hinzugenommen, und zwischen den beiden Gremien gab es auch einen Tauscher. David Apterode bleibt dann – 169(3) ist dies nicht klar lesbar – in einem festen Gremium, sicher ab 1696 bis 1700 mit denselben Kollegen David Ulf und Salman Cohen, die z.T. zuvor schon amtierten, dann wechselte aus dem anderen Gremium Ascher (Oppenheim) ein, im Folgejahr wechselt Apterode seinerseits sozusagen in das zweite Gremium zu Sussmann (Morsch?) und Mosche Speier, das 1703 wieder einen Austausch aus dem anderen festen Gremium durch Ascher Oppenheim erhält, ebenso in den zwei nachfolgenden Gremien 1704 und 170(5) mit Wolf Levi durch einen Nachrücker aus der Ersatzgruppe und dann sogar mit Löw Schnapper durch einen völlig neuen Rabbiner, der – ungewöhnlich – direkt ins feste Gremium kam, im Jahr 1708 wieder durch einen ehemaligen Ersatzmann, Mosche Rapp. In diesem Beispiel ist der Austausch zwischen den beiden festen Gremien vergleichsweise groß, dies stellt sich bei anderen Fällen weit stabiler dar. Ende des 17. Jahrhunderts findet sich eine Bestimmung, die auch den Dajanim selbst eine Wahlmöglichkeit bei der Zusammenstellung der Gremien zugesteht; es bleibt mir aber unklar, ob dies generell für die Gruppen gilt oder sich auf die spezifische Ablehnung durch einen Kläger bezieht; ebd., § 309 b (?).

R. Ascher (Oppenheim) ein, und im Folgejahr wechselt Apterode im Gegenzug seinerseits in das zweite Gremium zu einem R. Sussmann, der mit Familiennamen vermutlich Morsch hieß, und R. Mosche Speier über. Dieses zweite Richterergremium erhielt 1703 wieder einen Austausch aus dem anderen festen Gremium durch jenen Ascher Oppenheim und ergänzte sich bei den zwei nachfolgenden Gremienwahlen der Jahre 1704 und 1705 durch einen R. Wolf Levi als Nachrücker aus der Ersatzgruppe, dann ausnahmsweise sogar durch einen R. Löw Schnapper, einen bislang ungenannten Rabbiner, der ungewöhnlicherweise sofort direkt in das feste Gremium gewählt wurde. Im Jahr 1708 kam dagegen wieder ein ehemaliger Ersatzmann, R. Mosche Rapp, hinzu. Bei diesem spezifischen Beispiel ist zwar der Austausch zwischen den beiden festen Gremien vergleichsweise groß, was eher untypisch ist, denn meistens erwiesen sich auch diese als weit stabiler. Dennoch wird deutlich, dass sich R. David Apterode über das Ersatzgremium im eigentlichen Gericht über Jahre hinweg zuverlässig etablieren konnte. Er findet sich 1688 erstmals eindeutig im Nachrückerergremium – die Namensliste dieser Gruppe ist für 1686 leider nicht ganz lesbar –, rückt 1692 in eines der beiden festen Richterergremien auf, wo er dann – eine Fehlermöglichkeit aufgrund eines schwer lesbaren Eintrags in Kauf genommen – bis zum Abbruch der Wahllisten im Jahr 1708 auch verblieb. Und selbst trotz des hier dokumentierten, ungewöhnlich häufigen Wechsels zwischen beiden ist erkennbar, dass die Gremien nicht, wie dies das Verfahren eigentlich vorgab, rein nach Los, sondern offenbar nach pragmatischen Kriterien, vermutlich der guten Kooperation innerhalb einer einmal gebildeten Richtergruppe, zusammengestellt wurden.<sup>14</sup>

Wiewohl ungefähr für die ersten 20 Jahre nach Einführung des Gerichts keine Daten vorliegen, kann klar eine Verstetigung der beiden zentralen Richtergruppen konstatiert werden, wobei die Zusatzliste – in einigen wenigen Jahren unter Austausch beziehungsweise bei Verkürzungen von Amtsperioden, dieses wohl auch im Abgleich mit anderen Tätigkeiten der hier ja nur bereitgestellten, aber nicht fest besetzten Personen – erwartungsgemäß schon aufgrund der unsicheren Einkommensmöglichkeiten die mit Abstand dynamischste blieb. Im Abgleich mit dem auch hier bei der Ernennung genutzten, wie üblich gestaffelten und gemischten Wahl- und Losverfahren über Wahlmänner aus der Gemeinde und der Gemeindeleitung, wobei die Namen aller Rabbiner aus einer Urne gezogen wurden, lässt sich folgern, dass aller Wahrscheinlichkeit nach keineswegs alle in Frankfurt lebenden Rabbiner zu dieser Verlosung zugelassen waren. Man muss jenseits des komplexen Wahlvorgangs bereits eine letztlich unkontrollierte Vorauswahl an Personen getroffen haben, die dann auch alle ein Amt erhielten, denn anders lassen sich die weitgehend gleichbleibenden Ergeb-

14 Pinkas Ffm, §§ 318-365. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts findet sich eine Bestimmung, die auch den Dajanim eine Wahlmöglichkeit bei der Zusammenstellung der Gremien zugestand, wobei unklar bleibt, ob sich dies generell für die Gruppen oder auf die spezifische Ablehnung durch einen Kläger bezog; ebd., § 309 b.

nisse nicht erklären, ein ganz typischer Aspekt, auf den wir gleich nochmals zurückkommen werden.<sup>15</sup>

Um zuvor ein zweites Beispiel zu geben, diesmal mit einem besonderen Augenmerk auf der Stabilität der festen Richterghremien: Zwischen 1643, dem frühesten bekannten Eintrag, und 1655 bildeten sich die beiden alternierenden Ghremien heraus, die jedoch, was den Austausch untereinander anging, noch einigermaßen flexibel blieben. In der Zusatzgruppe finden sich dagegen mehrfach neue, unbekannte Personen, die zum Teil dann in die eigentlichen Richterghremien aufstiegen und dort freiwerdende Stellen übernahmen. In der nachfolgenden Zeit lässt diese Dynamik zwar ebenfalls nach, dies jedoch, ohne dass eine wirklich stabile Ersatzgruppe entstanden wäre. Vermutlich war dieses Amt nicht attraktiv genug, eben da es nur zufallswise Nebenverdienste ermöglichte. Ab dem siebten erhaltenen Wahlverzeichnis beruhigt sich der parallele Austausch zwischen den eigentlichen Ghremien deutlich. Diese wechselten sich ja ohnedies im halbjährigen Turnus ab, weshalb derlei Umgruppierungen lediglich zugunsten einer besseren Zusammenarbeit Sinn machten oder um einzelnen Richtern die zeitliche Koordination dieses Bereitschaftsdienstes mit anderweitigen, für ihren Lebensunterhalt entscheidenden Verpflichtungen zu ermöglichen. Neue Personen tauchten bis 1665 mit einer Ausnahme nur in der Ersatzgruppe auf, danach stellte die Möglichkeit des direkten Einstiegs in eines der beiden Ghremien jenseits der Nachrücker über die Ersatzliste eindeutig eine Ausnahme dar. Wie so oft muss man hier eine gewisse Fehlerquote zugestehen, da nicht alle Verzeichnisse durchgängig lesbar sind und wohl auch einige fehlen, wenn man idealerweise von jährlichen Wahl- und Ernennungsverfahren ausgeht, was insgesamt aber recht gut belegt ist.

Dennoch erweist sich insbesondere die Sechsergruppe der beiden fest ernannten Dajanimgghremien als außerordentlich stabil. Zunehmend bildeten sich unter diesen zudem recht gleich bleibende Besetzungen heraus, wiewohl es auch hier – aus den genannten pragmatischen Gründen – immer wieder mal zum Austausch kam. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts wird dann jener recht dauerhaft mit denselben Rabbinern besetzte Gerichtshof erkennbar, nämlich mit Salman Cohen, David Apterode, David Ulf, Sussmann Schamasch oder Morsch, Ascher Worms und Mosche Speier. Wenn man die variierenden Namensangaben nivelliert und wenn der danach gelistete Familienname Oppenheim Ascher Worms zuzuweisen wäre, so hielt sich diese Besetzung bis ins 18. Jahrhundert hinein unverändert.<sup>16</sup>

15 Ebd., § 337 Takkanot (1685) gibt eine weitere Fassung der Wahlordnung für die Dajanim an mit Klassenwahlrecht der Hausväter bei eingeschaltetem Losverfahren zur Lösung der Rabbiner.

16 Dieses Beispiel könnte man auch für andere Rabbiner ohne Probleme aufstellen, wobei die vereinzelt Signaturenlisten des Rabbinats anderer Einträge im Pinkas damit nicht einmal abgeglichen wurden; zwischen 1708 und 1795 gibt es dann keine Einträge mehr, der letztgenannte ist dann auch zugleich der letzte vorhandene. Pinkas Ffm, §§ (Einträge zwischen 1643-1655) 188, 189, 190, 191 194; dann 195, 196, 197, 198, 199 (1662), 203

Gerade vor dem Hintergrund des aufwendigen Wahlverfahrens, das angeblich alle Rabbiner der Gemeinde berücksichtigte, zeigt sich die Differenz zwischen normativer Planung und dem Ergebnis solcher Verfahren schon darin, dass die in den Einträgen jeweils penibel dokumentierte Aufstellung der Wahlmänner letztlich *ad absurdum* geführt wird. Ähnliches begegnet uns etwa im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Wahlordnung und dem Ausgang von Vorsteherwahlen mehrfach. Bei den Frankfurter Wahlen zu den Richtergermien wurden aus einem offenkundig vorbestimmten und gänzlich ausgeschöpften Gesamtpool an Kandidaten nämlich auch noch recht durchgängig weitgehend gleich bleibende Besetzungen der beiden Rabbinergruppen im Abgleich miteinander, vor allem aber gegenüber der Gruppe der Ersatzmänner gelöst. Dies ist so rein statistisch nicht möglich, wenn die Kandidatenlisten nicht zu deutlich mehr als zwei Dritteln bereits feststanden, was das aufwendige Wahl- und Losverfahren eigentlich überflüssig machte.<sup>17</sup> Da für diese Gruppe zudem immer wieder gleiche Besetzungen herauskamen, kann es sich letztlich gar nicht um ein solches Ernennungsverfahren mit mehrfach eingeschobenen, verdeckten Auslosungen gehandelt haben, wiewohl dies jeweils penibel angegeben, zudem die gleichfalls aufwendige Ermittlung der Wahlmänner stets verzeichnet wurde. Erstaunlich an dieser charakteristischen Differenz von Norm und Praxis ist, dass der Schein von Formalität weiterhin aufrechterhalten wurde, wiewohl die Ergebnisse offenkundig im Wesentlichen feststanden, was allen Beteiligten klar gewesen sein muss. Im 18. Jahrhundert finden sich dann keinerlei Einträge mehr, bis auf ein letztes Wahlprotokoll des Jahres 1795, in dem vermerkt worden war, dass dies eine Wiederaufnahme jenes alten Verfahrens darstelle, das seit 25 Jahren nicht mehr geübt worden sei. Daher wird man vermuten müssen, dass man im 18. Jahrhundert die Rabbinergermien unter Anerkennung der auch zuvor schon vorherrschenden Realitäten, ohne die weitgehend symbolische Bezugnahme auf das ohnehin nie wirklich ernst genommene Findungs- und Ernennungsritual aufstellte.

(1664), 205 (1665), 206, 209 (1667?), 275, 299 (1668), 300 (1669), 301 (670), 302 (1671), 303 (1672), 304 (1673), 306 (1674), 309a, 309b, 30?, 312 (1683), 313 (1684), 314 (1685), 316 (1686), 318 (1688), 319 (1689), 347 (1690), 349 (1691), 350 (1692), 351 (1693), 352, 353 (1693?), 354 (1696), 355 (1696), 356 (1698), 357 (1699), 359 (1700), 360 (1701), 361 (1702), 362 (1703), 363 (1704), 364 (1705?), 365 (1708), 494 (1795).

17 Es sei denn, es wurden für jede Gruppe eigene feste Pools gebildet, was das dokumentierte Wahlverfahren jedoch nicht hergibt, im Hinblick auf dieses aber auch widersinnig gewesen wäre. Pinkas Ffm, §§ III (1621), 202 (1663), 364 (170?), wobei in § 309b offenbar den Dajanim selbst gewisse Wahlmöglichkeiten im Bezug auf ihre direkten Kollegen zugestanden wurden. Andreas Gotzmann, *Gemeinde als Gemeinschaft? Politische Konzepte im deutschen Judentum des Absolutismus*, in: *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts 1* (2002), S. 375-430. Vgl. Eric Zimmer, *The Kehillah. The Communal Life and Organization of Ashkenazi Jewry*, in: Gertrude Hirschler (ed.), *Ashkenaz. The German Jewish Heritage*, New York 1988, S. 151-177.

Noch ungewöhnlicher ist, dass der Oberrabbiner mit diesem Gericht in Frankfurt zunächst offenbar nichts oder doch nur wenig zu tun hatte, also keineswegs feststehender Teil desselben oder gar sein Vorsitzender war. Wiewohl sein Amtstitel etwa in den vielen Verordnungen des Pinkas stets weiterhin mit ›Gerichtsvorsitzender‹ (*Aw Beit Din*) und ›Oberhaupt der Lehranstalt‹ (*Resch Metiwta*) angegeben wurde, bildete sich aus der religionsgesetzlich vorgeschriebenen Organisation eines Gerichts mit einem Vorsitzenden und zwei Beisitzern – üblicherweise als *Aw Beit Din* und zwei *Dajanim* bezeichnet – Ende des 18. Jahrhunderts sogar eine neue Bezeichnung, nämlich die des ›Vorsitzenden der Richter‹ (*Rosch Dajanim*) heraus, die diesen für Frankfurt spezifischen Usus einer weitgehenden Trennung der richterlichen Funktion von dem weiterhin aber traditionell so titulierten Oberrabbiner widerspiegelt.<sup>18</sup> Mit der Ernennung von R. Nathan Maas zum Oberhaupt der Talmudschule war 1771 erstmals zudem eine klare Trennung von Oberrabbinat und seiner zweiten zentralen Amtsfunktion, die vermutlich als Oberaufsicht über die Lehranstalten in der Gemeinde zu verstehen ist, vorgenommen worden, wobei dieser im Gegensatz zum Oberrabbiner einen ständigen Sitz im Gericht besaß, dies vermutlich, da Maas schon zuvor als Richter und womöglich als *Rosch Beit Din* oder *Rosch Dajanim* – also als Vorsitzender des Gerichts – fungiert hatte. Während der Vakanz des Oberrabbinats hatte Maas dieses Amt wohl zudem verwaltet. Um die Zurücksetzung des bekannten Gelehrten nach der Neuwahl von R. Pinchas haLevi Horowitz abzuschwächen, vereinbarte man diese neue Aufgabenteilung und verordnete zudem, dass Maas den Oberrabbiner bei Abwesenheit in dessen Amtsgeschäften vertreten solle.<sup>19</sup> Diese Trennung des Oberrabbinats von diesen Funktionen bedeutete offenbar nicht, dass dieser nicht doch fallspezifisch einem Richterergremium vorsitzen konnte. Es gibt etliche Hinweise sowohl aus dem Gemeindeprotokollbuch als auch aus dem parallel für eine gewisse Laufzeit erhaltenen Verzeichnis des Rabbinatsgerichts und aus obrigkeitlichen Akten, dass er dies in jeweils spezifischen Fällen durchaus tat. Dann handelte es sich jedoch meist um externe, bedeutende Anfragen, entscheidende Konfliktfälle oder um die Paraphierung

18 Dieses Zusammenlegen von ›Oberrabbinat‹ und ›Aufsicht über die Jeschiwa‹, wobei in der Regel unklar bleibt, ob sich dies auf alle Lehreinrichtungen in der Gemeinde oder die größte bzw. eine durch die Gemeindekasse selbst unterstützte bezog, findet sich schon im Mittelalter; vgl. Germania Judaica III, 3. Teilbd., S. 211f. Yuval, Chachamim beDoram, 1988, S. 359-361; wonach erst im 16. Jahrhundert die Personalunion von Oberrabbinat und Leiter der Jeschiwa und in der Folge auch die Übernahme der Jeschiwa durch die Gemeinde stattfand. Eine Gemeindejeschiwa im eigentlichen Sinn dürfte in der Frühen Neuzeit jedoch eine ausgesprochene Ausnahme darstellen. Vgl. Elhanan Reiner, Temurot biJeschivot Polin veAshkenas beMeat ha-16-ha-17 vevaVikuach al haPilpul, in: I. Bartal/C. Turniansky/E. Mendelsson (Hg.), KeMinhag Ashkenas uPolin. Sefer Yovel leChone Schmeruk. Kovez Ma'amarim beTarbut Jehudit, Jerusalem 1993, S. 9-26.

19 Pinkas Ffm, § 473; R. Maas musste laut seinem Vertrag übrigens ebenso keine Klagen unter 50 Rtlr. annehmen.

intern vereinbarter Ordnungen, die ihn sozusagen in seiner Amtsfunktion als eigentlicher Gemeinderabbiner erforderten, während man ihn von alltäglichen Geschäften wohl weiterhin weitgehend frei hielt.

Zudem wird eine andere, generelle Aufteilung der Zuständigkeiten ersichtlich, wie sie sich schon im 16. Jahrhundert schemenhaft abzuzeichnen beginnt. Für Frankfurt ist damals schon erkennbar, dass der Gemeindevorstand vermögensrelevante Angelegenheiten geregelt sehen wollte, um die finanziellen Verhältnisse sowohl der einzelnen Mitglieder als auch der gesamten Gemeinde als die entscheidende Grundlage für ein Überleben im christlichen Umfeld überblicken zu können. Vor diesem Regelungsschub dürfte es – wie auch andere Hinweise bereits nahegelegt haben – daher üblich gewesen sein, dass derlei Angelegenheiten vor dem Vorstand und nur ausnahmsweise vom Rabbinat verhandelt wurden – möglicherweise bei anschließender Appellationsmöglichkeit an das Rabbinatsgericht, wiewohl es hierfür keine Belege gibt. Zugleich trieb man schon früh die Festigung einer eigenen, exklusiven Zuständigkeit voran, indem man – soweit möglich – ausschließlich Frankfurter Entscheidungsgremien anzuerkennen bereit war, wie der 1583 im Protokollbuch der Gemeinde gemachte Verweis auf eine ältere, überregionale Ordnung von 1542 dokumentiert.<sup>20</sup> All dies stand natürlich im Gegensatz zu dem externen Verweis dieser Rechtsprechung auf den Status der Freiwilligkeit, also im Sinne einer rein korporativen, gütlichen Selbstregulierung und stellte sich intern stets als Rechtsprechung im eigentlichen Sinn dar, weshalb auch später immer wieder der bereits in den Ermittlungen gegen die jüdischen Gemeinden des Reichs erhobene Vorwurf mitschwang, diese wollten ein unabhängiges Rechtssystem errichten.

Nach der Vertreibung änderte sich dies im Rahmen des Aufbaus eines konziseren Rechtswesens jedoch teilweise: Während die Gabbaim und Parnassim für die vor sie gebrachten Schlichtungsansinnen und zumindest zeitweise auch für die geringfügigen Vermögensklagen zuständig waren, erledigten sie, wie die städtischen Privilegien vorschrieben, zugleich alle Angelegenheiten des Münzhandels sowie die Aufsicht und Verurteilung kleinerer Schlägereien und Beleidigungsklagen. Letzteres geschah mit Bezug auf die Vorgaben der Stättigkeit, jedoch wohl nicht ganz im Sinne der obrigkeitlichen Verordnungen, wie noch zu sehen sein wird.<sup>21</sup> Während dem Oberrabbiner intern ausschließlich Testamentssachen, aber auch die Reinigungseide von Witwen im Hinblick auf ihr Vermögen sowie die Auszahlung ihrer *Ketubba*, der ihr im ›Ehevertrag‹ zugesicherten Summe im Falle einer Scheidung oder anstelle eines Erbteils, übertragen wurden, darüber hinaus – vermutlich aber nicht exklusiv – ehe- und verlobungs-

20 Pinkas Ffm, § 46. Zimmer, *Jewish Synods*, 1978, S. 140-147; wie gesagt stammt der Eintrag aus dem Jahr 1628 und bezieht sich nur auf eine ältere Verordnung der Gemeinden Frankfurt, Worms usw. aus dem Jahr 1542, stellt also keineswegs wie oft behauptet wirklich die Ordnung des 16. Jahrhunderts dar.

21 Vgl. Pinkas Ffm, § 320 (1644), erneuert 1672/4; Takkanot; Pkt. 5: für Beleidigungen und Schlägereien, neue Takkanot § 337 (1685), Pkt. 5.

rechtliche Dokumente aufzusetzen, sollten Immobilienklagen generell vor den Oberrabbiner beziehungsweise vor das Rabbinatsgericht gebracht werden.<sup>22</sup> Im Jahr 1796 wurde abermals der Immobilienverkauf – wozu auch der Besitz der *Ständer*, der Synagogenplätze, zählte – reorganisiert und durch eine Beedungspflicht vor den Parnassim ergänzt, damit diese einen Überblick über die Vermögens- und Eigentumsverhältnisse behielten.<sup>23</sup> Dass dies auch geschah, belegt das für einige Jahre vorliegende Verzeichnis der Entscheidungen des Frankfurter Rabbinatsgerichts in dem, wie eine kursorische Einsichtnahme ergab, vergleichsweise häufig Immobilienangelegenheiten sowohl im Bezug auf die Häuser der Judengasse, die Besitzverhältnisse der dazwischen liegenden Höfe als auch der Ständer von Männern und Frauen in den Synagogen genannt sind.<sup>24</sup> Bei alle-

- 22 Ebd. § 337, Takkanot (1685). Dasselbe in den Takkanot von 1754; ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII: Jüdisches Reglement (22.3.1754), §§ 94,122. Pinkas Ffm, § 166 (?), Feibusch b. Liwa Zunz, wegen 30 Rtlr. Schulden und weiterer schlechter Angelegenheiten, dabei wurde dies Strafe vermutlich von der Erbmasse abgezogen. Dies belegen nicht nur die nachfolgend genannten Daten aus dem Verzeichnis des Rabbinatsgerichts; Pinkas Ffm, § 215 (1634); Vereinbarung mit Elia Levi Ettingen wegen einer Wohnung, gezeichnet durch den Oberrabbiner Horowitz. Insbesondere im Hinblick auf den Gemeindebesitz und mit besonderen Auflagen, z. B. Gefährdungen, versehene Immobilienverhandlungen fanden demnach folgerichtig vor dem Rabbinat statt; ebd. § 222 (1648); auf Genehmigung des Rats bezügl. eines Backofens und zweier Brennkessel entscheiden der Oberrabbiner und die beiden Gerichtshöfe, dass nur ein Brennkessel befeuert werden darf und eine Brandmauer gebaut werden muss; weiter ebd. § 222 (1648); zum Feiertags-Brennkessel am Haus zum Leuchter, der offenbar im ›Schopf‹, also einer Scheune bzw. einem Verschlag stand. Vgl. Benjamin Schlomo Hamburg/Jitzchak Semer/Israel Mordechai Feld (Hg.), *Minhagim deK"K Warmaisa leRabbi Juspa Schamasch/Schammes mofia laRischona baSchlimut miKitwe Jad schel [...]* R. Jair Chaim Bach(a)rach, Baal Chawot Jair weMekor Chaim, Aw Beit Din Warmaisa ..., Jerusalem 1988-1992, Bd. 2, S. 185; verordnet, dass Immobilienklage bzw. Rechtsentscheide durch das Rabbinatsgericht den Parnassim angezeigt und von diesen verzeichnet werden, für diese Klagen besteht ein Gerichtszwang an das Beit Din. Siehe auch Israel Mordechai Peles (ed.), *R. Juda Löw Kirchheim (Jehuda Liwa Kirchum). The Customs of Worms Jewry (Minhagot Warmaisa)*, Jerusalem 1987.
- 23 Pinkas Ffm, § 254 (1654); geht es um die Nachvollziehbarkeit der Verpfändung von Grundbesitz bei einer Schuldverschreibung, gleich ob es sich um Haus oder Ständer in der Synagoge handelte, dabei ist der Einspruch der Gläubiger vorab beim Schreiber zu machen. Siehe dazu auch die Verordnung wegen Immobilienbesitz, ebd., § 383 (1712), insbesondere zu den Häusern in Gemeindebesitz. Dass. 1796; Immobilien- und Ständerverkauf nur mit Wissen der Parnassim und unter Schwur, dass diese nicht belastet bzw. bereits verkauft sind; leider ohne §-Zahl, Mf-Bild 874.
- 24 Piske de Beit Din Tora Ffm (ISG Ffm, II/226, 1981), z. B. Bl. 42 zum Haus zum Roten Hut; Bl. 46 Gerson (Sch"ss?) zu einem Hausteil; Bl. 44 zu einer Hausteilung vor der Hochzeit; Bl. 48f., Meir b. Jakob Israel Segal mit Bezug auf Hendele F. d. David (Traub/Trier) u. a. auch zu einem Hausbesitz; beide Einträge offenbar Bl. 51, Mosche Eich in Vertretung von Tewele Landau, betr. Hof des Hauses zum Wetterhahn und Wohnungsaufteilung zwischen Bela F. d. Liwa Wetterhahn und der Wwe. Reisle Lieb-



dem muss man jedoch auch sehen, dass die Einträge im Protokollbuch nicht nur gleichermaßen Hausverkäufe etwa im Rahmen der Zuzugsgenehmigungen verzeichneten, sondern zuweilen ebenso strittige Besitzverhältnisse klärten.<sup>25</sup>

Zwei Jahre danach folgte ein erneuter Regelungsversuch dieser Angelegenheiten über das Rabbinat.<sup>26</sup> Auch der mit R. Schmuel b. Zwi von Krakau 1690 geschlossene Anstellungsvertrag bestärkte diese Entwicklung und erweiterte die Zuständigkeit des Oberrabbiners auf das Anzeigen der Beschlagnehmung von Waren.<sup>27</sup> Dies macht durchaus Sinn, denn die obrigkeitliche Auflage in den

man (Sch"sch) (1772); Bl. 53 (1775) Haus zur Schwarzen Tür; Bl. 57 Aron Urschel/Ursel, Pesche Wwe. Aron, Haus zur Traube; Bl. 59 (1775) Aron Ursel, Breindele Wwe. des Nate Ursel zu Grundstück u. Hälfte des Hauses zur Traube; ebd. (1775), Drittel des Platzes des Hauses zum Hinter Kranich; Bl. 61 (1775) Haus zum Goldenen (Apfel); ebd. (1775), Mosche Eich für den Leser b. Schlomo Maas, Ester F. d. Sanwil Maas, Hälfte des Hauses zur drei (Römern?); Bl. 64 (1775) und abermals Bl. 83, zum Platz des Hauses zum Hinter Kranich; Bl. 64(b) (1775) Aberle S. d. Dajans Meir Schiff, Haus zum Luchs; Bl. 84(b) Haus zum Hinter Pflug; Bl. 86 Haus zur Vorder Pfann; Bl. 89(b) ebenso zu Immobilien; Bl. 124 (1781) zu Ständer; Bl. (125)(b) Ständer in der oberen Frauenschul, Bl. 129(b) mehrfach zu Ständer in der Frauenschul, Bl. 132(b) (1782) Ständerkauf; Bl. 124(b) und Bl. 128 zu Hekdesch Platz und den Häusern zum Hirschhorn und Elefant; Bl. 129 (1781) Haus zum Frosch; Bl. 179 Haus zum Goldenen Einhorn, Bl. 185 (1785) Haus zum Krachbein, Bl. 213 Haus zum Goldenen Strauß. Generell siehe die Verordnung zur Wohnungsvermietung, nur mit Erlaubnis der Gemeinde, Pinkas Ffm, § 218 (1648?); ebenso. Schreiben des Rabbinats zu Häusern und Mietwohnungen und Rabbinatsgutachten zum Feuer in der Judengasse mit Bezug auf ein Ratsdekret; §§-Zahlen fehlen erneut, Mf-Bilder 517-8 (1797, 1798).

- 25 Wobei es sich hier begrifflicherweise häufig um Gemeindeimmobilien handelte, so dass sich schon eine Spezifizierung zum Gericht erkennen lässt; z. B. Pinkas Ffm, § 33 (1576) zu Hausverkauf; § 34 (1576) zum Haus zur Eichel und zum Knoblauch; oder hinsichtlich der Wasserversorgung; ebd., § 232 (1649); der Parnass Mosche Wimpfen soll einen ›Streckbalken‹ an seinem Haus entfernen, der gegen den Brunnen geht. So finden sich im Pinkas entsprechende Regelungen von Bauvorhaben, die natürlich im Prozessverzeichnis des Rabbinatsgerichts so keinen Eintrag fanden; ebd., § 233 (1649), gegen die Brüder (Sanwil) und Menshil, S. d. Parnass Judmann Fuchs, Bauvorhaben mit Genehmigung der Stadt neben dem Haus zum Gelben Löwen. Ebd., §§ 513 (1796), 514 (1796), Bau eines Armenhauses gegenüber den Backöfen im Bleichgarten wird nach Besichtigung positiv beschieden, dann sogar einer Aufstockung um ein Mansardenfach zugestimmt; anbei Baubestimmungen für die Häuser auf der Nordseite gegen den Friedhof, und eine Bezugnahme auf die städtische Baugenehmigung, §§ 515, 516 (1796).
- 26 Ebd., Paragraphenzählung fehlt beide Male, folgt auf § 511 (1796); folgt offenbar auf § 517 (1798), wobei der Anfang des Textes auf dem Film fehlt und später offenbar folgt; dann auch für Mietwohnungen. ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII: Jüdisches Reglement (22.3.1754), § 121; geschieht dies bei Anwesenheit des Oberrabbiners, des Schulklopfers, eines Kastenmeisters in Abrechnung mit etwaigen Schulden beim Hospitalmeister, d.h. mit der Armenkasse, in die i.d.R. Strafgehalte gezahlt werden mussten.
- 27 Pinkas Ffm, § 459 (1690).

Privilegien, dass nur in den Schutz aufgenommen werde, wer über einen Mindestbesitz an Immobilien in der Judengasse, also über einen minimalen Wohnraum verfügte, machte es nötig, dass diese Angelegenheiten dauerhaft nachvollziehbar geregelt wurden. Den Parnassim wurde vom Rat darüber hinaus mehrfach explizit auferlegt, bei Fragen des Immobilienbesitzes zu gutachten beziehungsweise sogar eine generelle Aufsicht zu führen. Zugleich erforderten die internen hebräischen Dokumente und deren komplexe religionsrechtlichen Formalien – ebenso wie dies für die ehe- und testamentsrechtlichen Urkunden gilt – eingehende juristische Kenntnisse, zudem zugunsten der Rechtsgültigkeit und -sicherheit der getroffenen Entscheidungen ein im eigentlichen Sinne gerichtliches Verfahren, was die Vorsteher und Kastenmeister als Laien mit ihren auch nach halachischen Begriffen gütlichen Verhandlungen so nicht gewährleisten konnten. Die Differenzierung zwischen Schlichten und Richten wiederholte sich weitab der externen Bewertungen, also in der jüdischen Sphäre abermals. Etwa ab 1660 begann man zunehmend auch das Vertragsrecht zu regeln, um derlei Dokumenten mehr Klarheit und Rechtsgültigkeit zu verleihen und so von vornherein Rechtsstreitigkeiten zu vermeiden; ein Aspekt, der abermals die fortschreitende Verrechtlichung und Systematisierung der Abläufe sowie der internen Organisation insgesamt illustriert.<sup>28</sup>

Obwohl Immobiliengeschäfte und entsprechende Klagen tatsächlich einen erheblichen Anteil der Tätigkeit des Rabbinatsgerichts in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Anspruch nahmen, lässt sich gerade an diesem spezifischen Punkt abermals die Differenz zwischen der internen Bewertung der Situation und einer externen Perspektive zeigen: 1796 wandten sich die damals amtierenden Monatsbaumeister Isaac Löb Bär und Levin Michael Goldschmidt an den Frankfurter Rat, und zwar unter Verweis auf ein Verfahren und eine Entscheidung aus dem Jahr 1774. Inhalt dieser Klage war der über die Halacha legitimierte Vorkaufsanspruch beziehungsweise das Mietvorrecht für direkte Nachbarn gewesen. Trotz der internen Beanspruchung immobilienrechtlicher Rechtsfälle durch die Gemeinde und das Rabbinat war die damalige Klage eines Abraham Windmühl gegen Wolf Reuss zwar bis vor die Stadt gelangt, dort aber unter Anerkennung dieses halachischen Sonderrechts, das im christlichen Bereich kein Äquivalent hatte, im Sinne einer vorgängigen Entscheidung des Rabbinatsge-

28 Pinkas Ffm, § 374 (1701), Übertrag eines Ratsdekrets (4.4.1701), bei Hypothekaufnahmen sollen die Parnassim über den Hausbesitz gutachten; ebd., § ohne Nr. (erster § nach § 511) (1796); Immobilienverkauf nur mit Wissen der Parnassim und unter Beedigung, dass man diese nicht vorab verschrieben bzw. verkauft habe; ebd., § 295 (1664); insbesondere zur Form und Signatur der Schriftstücke. Dagegen aber der Eintrag, § 175 (1669?), mit Bezug auf ein altes Verbot, nicht ohne Wissen der Gemeinde mit der Stadt wegen Immobilienangelegenheiten zu verhandeln, was die bezeichnende Innensicht widerspiegelt. 1789 findet sich erneut der Eintrag eines Ratsdekrets, der die interne Verordnung, dass ein neugewählter Baumeister für die anderen ein Fest ausrichten muss usw., untersagt; ebd., § 523 (1798), eine solche Verordnung findet sich 1747/77 (?), ebd., § 403.

richts und damit zumindest die Gültigkeit der Halacha bestätigt worden. Die interne Entscheidung war also gebilligt und sogar gestützt worden, solange man nur den fälligen Grundzins an die Stadt abführte. In einem nun, 1796, anhängigen Fall erkannte die Stadt die damals noch bestätigte Rechtsgrundlage vor den eigenen, städtischen Rechtsforen aber nicht mehr an, sondern pochte auf die allgemeinen, in der Reichsstadt geltenden Gesetze, was für all jene Bewohner eine Kündigung bedeuten konnte, die ihr Wohnrecht auf diese halachische Regelung stützten. In der Gemeinde hatte man allen Grund, zu befürchten, dass diese Veränderung der Praxis, man meinte wohl aber auch die obrigkeitliche Übernahme der Immobilienregulierung, dazu führen werde,

»dass diese jüdische Observanz bald in den Gerichtshöfen notorisch, bald gänzlich unbekannt, bald aber die rechtliche Rücksicht darauf einem Zweifel ausgesetzt, und daher sehr möglich ist, dass in Streitfällen, wenn insonderheit Klient und Sachwalter nicht hinlänglich mit dieser Materie und den bereits vorhandenen Rechtsspr(üch.) vertraut sind, entgegen gesetzte Urtheile gefällt werden könnten«,

was in der Judengasse aufgrund der räumlichen Enge und der deshalb, insbesondere für die Einwohner mittleren Vermögens und noch mehr für die Armen nahezu unerschwinglichen Immobilienpreise und Mieten dazu führen werde, dass deren Bewohner jederzeit der Gefahr ausgesetzt seien, durch einen Hauskäufer oder ein reiches Gemeindemitglied aus ihrer Wohnung und ihrem Besitz verdrängt zu werden, ohne irgendwo Obdach und Zuflucht für die Familie finden zu können, so dass sie auf der Gasse, unter freiem Himmel bleiben müssten. Um diese unerträgliche Zuspitzung der ohnedies schwierigen Situation zu verhindern, bat man mit Nachdruck, dass das Jüdische Recht in diesen Dingen wie zuvor auch weiterhin von der christlichen Obrigkeit anerkannt werde.<sup>29</sup> Die Antwort ließ nicht lange auf sich warten, und sie fiel wie meist in derlei prinzipiellen Fragen negativ aus. Man ließ die Baumeister per Senatsdekret wissen, dass es ihnen und den Rabbinern durchaus nicht zustehe, sich in solchen teilweise »wichtigen Civilklagen sich einige Kognition [anzumaßen,] außer wenn die Parteien *per modum compromissi* sich an sie wenden«. Und wenn derlei Fälle aber direkt oder nach dem Misslingen eines Schlichtungsversuchs bei der Stadt anhängig würden, könne man sich nicht auch noch auf eine »jüdische Observanz«, also auf die religionsrechtlichen Regelungen berufen.<sup>30</sup> Diese Entscheidung, die zwar erkennbar von der bislang geübten Praxis abwich, zugleich jedoch in klarer Linie mit der grundlegenden Haltung der Stadt gegenüber dem autonomen Handlungsraum, ja in Bezug zur generellen Verweigerung steht, die Halacha wirklich als ein umfassendes, eigenständiges Rechtssystem anzuerkennen, zeigt

29 ISG Ffm, Ugb D 33, Nr. 85; Monatsbaumeister Bär und Goldschmidt an den Rat der Stadt Ffm (s.a.); betr. das jüdische Näherrecht beim Hauskauf in der Judengasse; Beilage Act. Ffm (31.7.1774) in Sachen Windmühl contra Reuss.

30 Ebd.; Senatsdekret Ffm (23.5.1796); an die Baumeister und Rabbiner der Gemeinde.

ganz deutlich, in welcher Weise die internen Regelungen eine *Welt für sich* konstruierten, dies eben auch um die externe Gefährdung dieses Bereichs zu vermindern. Dies war, wie diese entscheidenden Klageinhalte zeigen, jedoch nur bei einer *Duldung* von außen möglich, die tatsächlich weit mehr als dies war. Denn wie die zuvor schon geschehenen Appellationen vom Rabbinatsgericht an den Rat und dessen Bestätigung der internen Regelung – vermutlich da man sich wie so oft damals noch für all dies gar nicht interessierte, solange nur die Einkünfte der Stadt gesichert blieben – belegen, hatte man dadurch die interne Entscheidungsebene überhaupt erst funktionsfähig gemacht.

In diesem Sinne schufen die internen Vereinbarungen eine nicht ganz konzise, aber in vielen Punkten doch schlüssige eigene Rechtsverwaltung, die sozusagen keine Übergänge oder Bruchstellen zur obrigkeitlichen Zuständigkeit kannte, diese also realiter weitgehend zu vermeiden suchte. So konnte der Oberrabbiner zu Beginn des 16. Jahrhunderts unter anderem auch Güteverfahren an- sowie Vereidigungen vornehmen, wofür jeweils ein Entgelt fällig wurde. Eine durchgehend klare Trennung zum jüdischen Gericht, das dieselben Funktionen ausüben sollte, wurde demnach insgesamt gesehen nicht angestrebt, eher war weiterhin die prinzipielle Freistellung des Oberrabbiners intendiert, wobei man ihm bestimmte Aufgaben auch aufgrund der damit verbundenen Verdienstmöglichkeiten zum Teil wohl vorrangig, andere eher prinzipiell offenhalten wollte.<sup>31</sup> Das Rabbinatsgericht sollte dagegen insbesondere Zeugenverhöre, die unterschiedlichen Eidabnahmen sowie Ortstermine bei Immobilienstreitigkeiten übernehmen.<sup>32</sup> Schon 1653 wollte man allerdings alle Vermögenssachen vor das Gericht verweisen, wobei dieses erneut stärker vom Oberrabbiner abgetrennt wurde; so durften Gerichtsverhandlungen beispielsweise nicht mehr in dessen Haus stattfinden, was auf eine Zusammenarbeit hinweist.<sup>33</sup> Und parallel zu den Rabbinatsverträgen wurde wieder betont, dass Eheverschreibungen und Testamente vor den Oberrabbiner gehörten, auch dies vermutlich, um die Zuständigkeiten klarer zu verteilen und ihm diese lukrativen und wichtigen Tätigkeiten, die wie üblich prozentual zum jeweiligen Vermögen vergütet werden mussten, zu sichern. Zudem sollte dieser bei Beleidigungsklagen zu den Parnassim hinzugezogen werden, die allerdings auch weiterhin dennoch allein entscheiden und bestrafen durften, eine Regelung, die nur dann Sinn macht, wenn man die Anwesenheit des Oberrabbiners etwa im Fall besonderer moralischer oder religiöser Verfehlungen als unerlässlich erachtete, wenn sie sich nicht einfach durch

31 Z. B. Pinkas Ffm, § 106 (16??) Rabbinatsvertrag für Schmuel b. Josef von Hildesheim. Spätestens seit dem 18. Jahrhundert sollten Eheschließungen eigentlich nur vor dem Oberrabbiner vollzogen werden, der dies jedoch anderen gegen eine Abschlagszahlung überlassen konnte.

32 Ebd., § 202 (1663); Dajanim- und Gebührenordnung.

33 Ebd., § 251 (1653); ebd. §§ 252, 253; wobei in § 251 der jiddische Ausdruck, dass derlei Dinge dem *Aw Beit Din* und auch den Gerichtshöfen »verglait worden«, den Eindruck der Bezugnahme auf die externe Privilegierung erweckt; dies bleibt jedoch unklar.

die häufig wenig zielgerichtete, oft sogar widersprüchliche interne Verordnungspraxis erklärt.<sup>34</sup> Wenige Jahre danach ging man in einer spezifischen Ordnung zur Tätigkeit der Vorsteher allerdings dazu über, derlei Vergehen ohne den Oberrabbiner mit acht gewählten Gemeindegliedern gemeinsam abzuurteilen. Dies belegt erneut, dass auch solche Angelegenheiten vergleichbar den zivil- und vermögensrechtlichen, nicht wie dies eine abstrakte halachische Sichtweise erzwungen hätte, zwangsläufig als Anteile des rabbinischen Entscheidungsbereichs angesehen wurden, eine Einschätzung, die sogar einmal mit den Privilegien Hand in Hand ging.<sup>35</sup>

Im Gegensatz dazu scheint die Zusammenarbeit von Oberrabbiner und Rabbinatsgericht anlässlich von Entscheidungen in der Gemeindeleitung weniger problematisch gewesen zu sein, da hier die Grenzen für eine Kooperation ohnedies eng gezogen waren: Der Ober- und in spezifischen Fällen zudem die weiteren Gemeinderabbiner, jene *Bene Jeschiwa*, wurden in der Regel eher zur Unterstützung von Entscheidungen der Gemeindeleitung sowie zu ihrer Paraphierung im Sinne einer Beglaubigung, dass dies gemäß der rechtlich-religiösen Tradition oder der Gemeindeverordnungen geschehen sei, von den Vorstehern hinzugezogen. Nur bei spezifischen rechtlichen Aspekten empfand man ihre Zustimmung offenbar als unverzichtbar, was mitunter aber auch eine Frage des Prestiges sein konnte. Ausschließlich vom Rabbinat, zumal gemeinsam mit allen Dajanim eingebrachte Verordnungen und Entscheidungen stellen im Pinkas dagegen ganz deutlich die Ausnahme dar.<sup>36</sup>

34 Auch dies kein Spezifikum, das auf die jüdische Gemeinde beschränkt war. Ebd., § 262 165(?/7). Ebd., § 323 (1679); eine ähnliche Zusammenarbeit wurde 1679 abermals für leider inhaltlich unklare besondere Fälle im Sinne einer Schiedsstelle vereinbart, was zumindest abermals verdeutlicht, dass diese Vermischung der Gremien als Ausnahme und Sonderregelung angesehen wurde.

35 Ebd., § 277 (?).

36 Marcus Horowitz irrte hier in seiner Übernahme einer als geschlossen rabbinisch bewerteten Konzeption jüdischer Kultur. Wirkliche Verordnungen des Rabbinats sind ganz deutlich nur vereinzelt zu finden; dieses durfte offenkundig solche gar nicht selbst erlassen – siehe dazu auch oben –, wenn es sich nicht abermals um als primär religiös empfundene Dinge wie Spielverbote und Komödienbesuch etc. handelte. Die Beteiligungen des Rabbinats haben im anderen Fall stets einen spezifischen Charakter, z. B. im Sinne einer religiös-rechtlichen sowie moralischen Bestärkung der Entscheidungen des Vorstands oder direkt zur notariellen Beglaubigung von Beschlüssen. Es gibt jedoch auch ein generelles Spielverbot in den neuen Takkanot, Pinkas Ffm, § 337 (1685), Pkt. 38; außer Schachspiel. StA Mainz, Judenschaft 21/701, Allgem. (1610-1775), fol. 69-87; Landjudenschaft des Mainzischen Obererzstifts (Aschaffenburg, gez. von den Vorstehern und bestätigt durch den Mainzer Oberrabbiner Tewele Scheuer; 20.5.1770; mit beiliegender Übersetzung des hebr.-jidd. Originals); § 18-20; ebenso parafiert der Oberrabbiner die Ordnung hier nur für zwei (religiöse) Verbote, nämlich des Bartschrens mit einem Rasiermesser (statt des Klippens/Zwickens mit einer (Holz-)Schere), und des Arbeitenlassens des Viehs, ggf. mit einem Nichtjuden, am Schabbat, das Anbringen koscherer, vom Mainzer Rabbinat überprüfter Mesusot.

Ein bezeichnender Sonderfall findet sich Ende des 18. Jahrhunderts, als man einen neuen Vorbeter angestellt hatte, der bald darauf durch unmoralisches Verhalten von sich reden machte. Insbesondere da er ein religiöses Amt innehatte, wurde sein Hang zum Glücksspiel und womöglich sogar zu mehr nicht toleriert, weshalb man ihm 1790 bei Bannstrafe einen Verweis erteilte, der – typisch für religiöse Vergehen im engeren Sinne – mit einer *T'shuwa*, einer Bestärkung zur moralischen ›Umkehr‹, kombiniert wurde. Man erlegte dem *Chasan* das Studium frommer Bücher auf und untersagte ihm das auch bei Christen verpönte, in der Frankfurter Gemeinde ohnedies mit geringen Ausnahmen verbotene Kartenspiel, das vermutlich den Anlass für das Verfahren gegen ihn gegeben hatte.<sup>37</sup> Drei Jahre später wurde diesem Vorbeter Schmuël allerdings wegen zunächst nicht genau bezeichneter erneuter Vergehen mit dem Entzug synagogaler Ehrenrechte eine weitere Strafe auferlegt, was das Verbot des Aufrufs zur Toralesung und das Tragen der Synagogentracht einschloss.<sup>38</sup> Auf diesen von einem erweiterten Gremium der Gemeindeleitung abgezeichneten Eintrag folgt ein spezifisches Gutachten des Rabbinats, das durch den damaligen Oberrabbiner Pinchas Horowitz, den als Aufseher über die Lehranstalten eingesetzten R. Nathan Maas sowie die fünf weiteren *Dajanim* eingereicht worden war.<sup>39</sup> Der Übertrag dieser in den Händen der Vorsteher befindlichen gemeinsamen Stellungnahme in das Gemeindebuch, so eine Randnotiz, zeigt abermals, dass dieses dem Rabbinat

37 Pinkas Ffm, § 439 (1790). Auch in der Bestrafung findet sich durchaus eine Differenz in der Wahrnehmung von religiösen und nicht-religiösen Angelegenheiten. Wobei es auch den Ausschluss von Lehrgemeinschaften (*Kuppot haLimud*) als Strafe gab, da die Mitgliedschaft in einem solchen Zirkel soziales Prestige verschaffte; hier im Fall eines ›öffentlichen‹ Konkurses (*Chilul haSchem bePharhesia*) gegen Judmann und den Bruder Mosche Menz, auch hier unter Hinzuziehung des Oberrabbiners; ebd., § 235 (1653?). Ebd., § 412 (1764/7?); Verbot des Rabbinats des Kartenspiels auch zu Channuka und Purim ebenso wie des Komödien- und Konzertbesuchs. Vgl. Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 153 (AB 167); zudem war dies eine Frage der Sittlichkeit, weshalb insbesondere Frauen und Mädchen weder mit einem Hausvater noch mit einem Ledigen, schon gar nicht mit einem Fremden selbst zu Channuka und Purim Karten spielen sollten sowie generell nach dem Nachmittagsgebet außerhalb des eigenen Hauses. Dasselbe auch in der Ordnung der Landjudenschaft des Mainzischen Obererzstifts (Aschaffenburg, 20.5.1770); StA Mainz, Judenschaft 21/701, fol. 69-87, § 16-17; wobei hier auch der unzüchtige Aspekt, dass Männer mit Frauen Karten spielen, hervorgehoben wurde, ebenso ein Tanzverbot. Vgl. Kirchheim, Minhagot Warmaisa, 1987, S. 319-331; zu Dine Mussar.

38 Im westaschkenasischen Raum und in Frankfurt waren dies für Männer Barett, Kragen und Rundmantel, die sie als ehrbare kennzeichneten und die eigentliche Gemeindegliedschaft auswiesen; siehe dazu weiter im Text. Und Juspa Hahn, Josif Omez, 1965, S. 322.

39 Pinkas Ffm, § 447 (1793); weiter Sanwil b. Mosche Drach, Meir b. Salomon Schiff Katz, Chaim b. Juspa Gundersheim, Menachem Mendel b. Menachem (Samscht); dies sind nach ebd., § 494 (1795) mit der zufällig parallel erhaltenen *Dajanim*sliste die ersten vier *Dajanim* des fixen Gerichtsgremiums.

nicht prinzipiell offenstand, und dokumentiert erneut die Distanz zwischen beiden Gremien.<sup>40</sup> Dass die Rabbiner hier die Entscheidung in besonderer, eigenständiger Weise mittrafen und nicht nur mittrugen, erklärt sich eindeutig aus dem religiösen Amt des Bestraften. Die neuerliche Anklage gegen den Vorbeter wegen Hurerei gipfelte in einem dem Rabbinatsgutachten folgenden Beschluss der Gemeindeleitung, dass der Vorbeter *passul*, also religiös untauglich zur Ausübung seiner Tätigkeit sei – etwas, was so nur das Rabbinat feststellen konnte. Man kündigte daraufhin seinen Anstellungsvertrag, worauf Schmuël die Gemeinde verließ.<sup>41</sup>

Ein nahezu zeitgleicher Skandal um die unehrenhafte Beerdigung des von weiten Kreisen als irreligiös wahrgenommenen Frankfurter Wechselmaklers Wolf Wohl dokumentiert gleichermaßen die Art des Ineinandergreifens der sonst zur Vermeidung von Interessenverquickungen möglichst getrennt gehaltenen Entscheidungsgremien, wobei der Oberrabbiner in den nachfolgenden Auseinandersetzungen mit der Stadt aufgrund der prinzipiellen Gefährdung der religiösen Eigenständigkeit der Gemeinde erneut eine geschlossene Phalanx mit dem übrigen Rabbinat und letztlich sogar mit den Vorstehern bildete.<sup>42</sup> In diesem spezifischen Fall wird sogar die in Frankfurt sonst aufgrund der spezifischen Quellenlage wenig sichtbare, unterhalb all den bisher genannten Institutionen

40 Diese wird auch in dem internen Kompromissversuch des Jahres 1749 deutlich, der aufgrund der negativen Erfahrungen mit dem Kastenmeister Isaac zur Kann, dem Bruder R. Mosche zur Kann und dem Oberrabbiner Joschua Falk festschrieb, dass die Rabbiner nur bei ganz spezifischen, in der Regel religiösen Entscheidungen auf Ladung bei den Sitzungen anwesend sein durften; ISG Ffm, Ugb D 32, 65, Tom I, 40; Ruben Benedict Beyfuß, David Meir Juda an Schultheiß und Schöffen der Stadt Fft, 20.12.1749; Juda legt eine Übersetzung der internen Vereinbarungen vom 6.11.1749 (gez. v. Süsskind Samuel Stern, Michel Speyer, Hannoch Halle, Feist Deitz), die am 13.11.1749 in das Gemeindebuch eingetragen wurden. Findet sich m.E. nicht im Pinkas, vgl. aber Pinkas Ffm, § 402 (1750) eingetragene Neuordnung für die Gabbaim bzw. die 1777 mit einem Enddatum von 1783 eingetragene Ordnung in § 524. Diese Neuordnung wurde letztlich nie privilegiert, da das jahrelange Projekt letztlich auf kaiserlicher Seite im Sande verlief.

41 Pinkas Ffm, §§ 448 (1793), 449 (1793) – der Vorbeter Schmuël bittet um Auszahlung von 600 fl., um in sein Heimatland Polen zurückkehren zu können, zieht aus der Gemeindeführung aus. Möglicherweise ein Zeichen für aufklärerische Einflüsse könnte ein vom Oberrabbiner und zwei Gelehrten eingefordertes Gutachten durch den Vorstand aus dem Jahr 1786 sein, in dem man explizit darauf hinwies, dass sie die Frage nicht gemäß einem *Din Tora* – einer rabbinischen Entscheidung, was wohl einer religiösen Begutachtung heißen sollte – beurteilen sollten, sondern allein dem Gegenstand und dessen aktueller Bedeutung entsprechend (*lefi haSman wehaInjan*); ebd., § 491 (1786).

42 Gotzmann, Jüdisches Recht, 1997, S. 77-86. Zur Stellung der jüdischen Wechselmakler, was einiges an diesem entglittenen Verfahren zwischen Gemeinde und Wohl erklärt, Gabriela Schlick, Jüdische Wechselmakler am Börsenplatz Frankfurt am Main und die Wirtschaftspolitik des reichsstädtischen Rates, in: Ries/Battenberg, Hofjuden, 2002, S. 102-114.



existente Ebene bruderschaftlicher Zuständigkeitsbereiche fassbar, deren Mitglieder zunächst an die Entscheidung der bruderschaftlichen Vorsteher und gegebenenfalls eines für diesen Zweck angestellten Bruderschaftsrabbiners gebunden waren, was in einer Art Instanzenzug allenfalls danach vor das Gemeinderabbinat gebracht werden durfte.<sup>43</sup> Vermutlich ist es eher typisch, dass es in diesem Fall zu einer Überschneidung dieser eigentlich voneinander abgetrennten institutionellen Zuständigkeiten kam – in diesem Sinne hatte man in der Gemeinde ja bereits Bestimmungen vereinbart, die eine Vermischung insbesondere des Richteramts mit Funktionen in anderen Zusammenhängen verhindern sollten –, da R. Nathan Maas der Bruderschaftsrabbiner und zugleich auch ständiges Mitglied im Rabbinatsgericht sowie Vertreter des Oberrabbiners Pinchas Horowitz war, dementsprechend hier auch beide Gutachten signierte. Dies weist nebenbei bemerkt abermals auf die grundlegende Problematik einer allzu engen Vernetzung der Gemeinde und ihrer Amtsträger hin. Als einige Gemeindemitglieder im Gefolge dieses Ereignisses eine neue, dritte Beerdigungsbruderschaft gründeten, versuchten Gemeindeleitung und Rabbinat dies zunächst zu verhindern. Um diese wenigstens in das bestehende, komplexe Machtgefüge einzupassen, begutachtete der Oberrabbiner Pinchas Horowitz mehrfach, dass der neuen Chewra nicht zuzugestehen sei, Übeltäter neben ehrbaren Personen zu beerdigen, also genau das zu tun, was im Fall des verstorbenen Wechselmaklers beanstandet worden war, weshalb ihr anders als den beiden älteren Beerdigungsbruderschaften jede Qualifikation für eigenständige rechtliche Entscheidungen versagt blieb.<sup>44</sup>

- 43 Aus diesem Grund legte die Gemeinde in den Verfahren anlässlich der unehrenhaften Beerdigung des auch außerhalb der Judengasse vernetzten Wechselmaklers vor dem städtischen Rat und letztlich vor dem Reichskammergericht neben der Entscheidung der Gemeindeleitung auch zwei rabbinische Gutachten bei, eines des Oberrabbinats und eines des zuständigen Bruderschaftsrabbiners. Letzterer betonte, dass Wohl durch seine Mitgliedschaft an die Statuten der Bruderschaft gebunden und damit zunächst seiner Entscheidung unterworfen sei, weshalb man ihm wie geschehen die vertraglich vereinbarten Leistungen und Rituale verweigern dürfe. Horowitz, *Frankfurter Rabbinen*, 1972, S. 196-7. Gotzmann, *Jüdisches Recht*, 1997, S. 79-82. ISG Ffm, Ugb D 33, 71; das Gutachten des Rabbinats wurde von R. Pinchas Horowitz, dem Rosch Jeschiwa (also eine zusätzliche Funktionsvermischung) R. Nathan b. Salomon Maas und R. Abraham Trier gezeichnet (10.7.1793); das für die Beerdigungsbruderschaft Chewrat Golme Chasadim durch R. Nathan Maas (7.7.1793). Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 165-166; wobei Katz' Hinweis, dass diese Bruderschaftsrabbiner sich sozusagen aus der »zweiten Garnitur« der Gelehrten rekrutiert hätten, so sicher nicht zu halten ist; häufig finden sich unter diesen sogar ausgesprochen prominente Gelehrte.
- 44 Pinkas Ffm, § 512 (1795), wobei eines der Gründungsmitglieder der neuen Chewra ein Dajan der Gemeinde, Mendele Samst, war. Ebd., § 511 (1795); dieselben Vereinbarungen in Reinschrift, u. a. dass Dinge nicht – wie im Fall Wohl – vor die Obrigkeit gebracht werden dürften, sondern nur vor dem Oberrabbiner und dem Beit Din auszufragen seien (gez. Pinchas Horowitz, Leser Wallau, Meir Schiff), dem folgte ein

Auch im Fall dieses Wolf Wohl ging es primär um Inhalte, die als religiöse wahrgenommen wurden, nämlich seine vermutlich aufklärerisch beeinflusste Ablehnung religiöser Rituale und Gebote sowie seine heftigen, öffentlichen Angriffe auf das Rabbinat mit Bezug auf dessen Legitimation als religiöse Tradenten. Hierfür konnten nur die Rabbiner zuständig sein. Derselben Logik folgend finden sich in den 60er Jahren des 18. Jahrhunderts Beschränkungen für Wein und Bier, für den Kaffeeausschank sowie Verbote des Kartenspiels und des Besuchs von Komödien und Konzerten, da derlei zeittypisch als Zeichen von Unmoral, bezüglich des übermäßigen Alkoholgenusses sogar als ein der Kriminalität zuzuordnendes gesellschaftsschädigendes Handeln angesehen wurde. Auch diese wurden nun vom Oberrabbiner und den beiden Richtergruppen abgezeichnet, wohingegen ein vergleichbarer Erlass gegen Gesellschaftsspiele, aber auch gegen die Verletzung des Schabbats im Jahr 1658 noch von der Gemeindeleitung selbst verordnet worden war, was erneut auf eine zunehmend eindeutige Positionierung des Rabbinats hin auf die eigentlich religiösen Aufgaben verweist.<sup>45</sup> Demselben Muster folgend wurden dem Oberrabbiner bereits 1664 weitgehende eigenständige Entscheidungsbefugnisse zugestanden, wenn gemeindefremde Prediger in der Gemeinde predigen wollten.<sup>46</sup>

Auch das knapp 25 Jahre umfassende Verzeichnis der Entscheidungen des Frankfurter Rabbinatsgerichts belegt dies, wobei damals mit der Person R. Nathan Maas' zudem jene Trennung des Oberrabbinats von der Leitung der Jeschiwa vorgenommen worden war. In der Regel wurden die Entscheidungen, die den Bestimmungen der Takkanot gemäß von allen drei Richtern abzuzeichnen waren, was hier aber recht durchgängig durch einen der Rabbiner als Protokollführer geschah, vom Rabbinatsgericht selbst getroffen; in einer Vielzahl der Fälle war Maas, dem ein fester Sitz im Rabbinatsgericht per Vertrag zugebilligt worden war, auch anwesend. Entscheidungen, die gemeinsam mit dem Oberrabbiner Pinchas Horowitz getroffen wurden, finden sich – ungeachtet seines Amtstitels als Vorsitzender des Rabbinatsgerichts – in der Regel offenbar nur bei Anfragen durch Obrigkeiten, bei Appellationen beziehungsweise bei wichtigen

weitergehender Eintrag ohne Paragraphenzählung, dann § 517 (?), weiter unten, abermals offenbar dasselbe ohne Zählung.

45 Ebd., §§ 412 (176(4 od. 7), 271 (1658)); Gabriel und Jakob sind nach Beginn des Schabbats fortgefahren, haben diesen entweicht und Karten gespielt, wofür eigentlich *Onesch Malkut* – ›Leibstrafe (Peitschenhiebe)‹ anfielen, die hier über die üblichen Ehrenstrafen etc. abgegolten wurden. Vgl. Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 186 (Aa, Bl. 35), S. 188 (Aa Bl 35a); wobei dies auf Opern, Komödie und Puppenspiel ausgedehnt wurde. Zugleich betraf dies insbesondere die Wahrung christlicher Feiertage, auch das Spielen sowie den Besuch von Tanzschulen, dies ausnahmslos, ›geschweige denn für Dienstboten‹ oder Fremde, die zur Strafe der Gemeinde verwiesen werden sollten. Ebd., S. 287 (WC, BJG Bl. 35); für Wandsbek.

46 Pinkas Ffm, §§ 148 (1628), und erneut 294 (1664); fremde Prediger müssen erst von ihm vereidigt werden, wenn es sich aber um bekannte Persönlichkeiten handele, dann ist dies nicht nötig.

Entscheidungen und Bekanntmachungen in der Gemeinde. Horowitz war demnach tatsächlich – wie sich schon abgezeichnet hatte – von einer Tätigkeit im Rabbinatsgericht freigestellt, es sei denn, die Fälle erforderten eine besondere Geschlossenheit und das Renommee, dass der bekannte Oberrabbiner der Frankfurter Gemeinde diese mitgefällt habe.<sup>47</sup>

Zugleich versuchte man ihn in seiner Rolle als Respektsperson und als unabhängigen Vermittler zu stärken, was sicherlich einen typischen Aspekt der für Frankfurt spezifischen Differenzierung zwischen Oberrabbinat und Rabbinatsgerichtsbarkeit darstellt. Wie viele rechtliche Vorgänge der Oberrabbiner im Jahr selbst erledigte und wie weit er in die Lehre eingebunden war, lässt sich nur erahnen. Es zeichnet sich recht deutlich ab, dass in Frankfurt Lernen und Lehren und nicht das Rabbinatsgericht zu seinen Haupttätigkeiten gehörte, was man auch daraus schließen kann, dass von der Gemeinde Mitte des 18. Jahrhunderts für »des Rabbiners Sohn, [...] eine Bestallung v. 200 Rtlr. ausgeworfen

47 Dabei bestätigt sich auch weiterhin die Stabilität der Rabbinergremien: Im Piske de-Beit Din Tora Ffm wurden die Einträge ganz offensichtlich von einem der Dajanim unter Einbeziehung der Signaturen vorgenommen, was so sicher nicht die Idee der entsprechenden Verordnung gewesen war; der Regeleintrag wurde sogar zunehmend durch Kürzel ersetzt wie *R"NM*, *R"MSch weAni* – »R. Nathan Maas, R. Meir Schiff/Schwarzschild und ich; z. B. ebd. Bl. 126 (1781), Bl. 129 (1781); auf stichpunktartige Einsichtnahme z. B. Bl. 48 (1774) Abraham Trier, Meir b. Schlomo Schiff, Chaim Juspa Gundersheim; Bl. 49 (1774) dass.; Bl. 51 (1774) Trier, Schiff und ich; Bl. 53 Jakob Schammes, Anschel Zunz, Chaim Juspa Gundersheim; Bl. 54 (1775) Dahan A. Trier, Dajan Sanwil Drach und ich; Bl. 58 Meir Schlomo Segal, Abr. Trier, Chaim J. Gundersheim; Bl. 59 (1775) Jitzchak Meir Schwarzschild, Abr. Trier, (gestr. Meir Schiff), Chaim J. Gundersheim; Bl. 59 (1775) Meir Schwarzschild, Abr. Trier, Ch. Gundersheim; Bl. 61 (1775) J. M. Schwarzschild, Abr. Trier, Ch. Gundersheim; ebd. (1775) Trier, Sanwil Drach, Gundersheim; Bl. 64 (1775) Trier, Meir Salman Schiff, Gundersheim; Bl. 66 (1775) Rosch Jeschiwa Nathan Maas und vermutlich Aw Beit Din, haGaon [P. Horwitz], Dajan Jakob Schammes und ich; Bl. 64(b) (1775) Dajan Trier, Drach und ich; Bl. 70 (1775) N. Maas, Schammes und ich; Bl. 72 (1776) Meir Schiff, Trier und ich; Bl. 124 (1781) Resch Metiwta Mendele Haas, Leser Wallau; Bl. 1(25) (1781) R. N'M, R'M'Sch und ich; Bl. 1(25)b (1781) dass. usw. z. B. Bl. 132(b) (1782); aber: Anfrage aus Niederschwaben zur Begutachtung Bl. 132(b) (1782) AB"D Pinchas Horwitz, R"J Nathan Maas, Dajan Jakob b. Israel Tewele David Schammes, Abraham Trier Cohen, Sanwil b. Mosche Drach, Meir b. Salman Schiff und ich (hier offenbar das gesamte feste Gremium der Dajanim, also beider Gerichtshöfe, die am Anfang der Handschrift erstaunlicherweise in den Großen und den kleinen Gerichtshof (?) unterschieden werden; Anfrage aus Wien zum Eherecht Bl. 186 (1785) gez. vom Gaon AB"D, R"NM, R"MSch und ich; Bl. 211(b) (1790) Deputierte zum neuen *Erech*, gez. von Horwitz und beiden Gerichtshöfen; Bl. 213 (1790) dass. Dass das Rabbinat als unparteiischer Kontrolleur in diese entscheidenden Verhandlungen eingebunden war, zeigt z. B. Pinkas Ffm, §§ 210 (1630), 211 (1643), 212 (1655) etc.; Wahlverfahren der Schätzer zur neuen Steuerumlage. Ebenso, dass das Aufstellen von Wahlmännern stets dem Rabbinatsgericht vorzulegen sei; ebd. § 251 (1653); ebd. § 532 (1799) Umlage und Beedigung der Kontributionszahlungen werden vom Rabbinat verordnet.

worden [war], um die Studenten zu unterrichten, welches wann sein Vater [= R. Joschua Falk] Alters halben gekönt, demselben obgelegen wäre«. Da diese Zusatzvergütung dem Grundgehalt des Oberrabbiners entsprach, legt die Verdoppelung der Kosten durch die Entlohnung seines in der Lehre vertretenden Sohns die Vermutung nahe, dass dies für die Gemeinde zu den wichtigsten Amtspflichten des eigentlichen Gemeinderabbiners gehörte.<sup>48</sup>

Wie entscheidend für die gesamte Gemeinde dabei seine Funktion als unabhängiges Forum insbesondere zur Beilegung von Differenzen dennoch war, lässt sich gut an den weit über ein Jahrzehnt andauernden Querelen gegen die Vorherrschaft des Kastenmeisters Beer Löw Isaak, nach seinem Hauszeichen zur Kann genannt, insbesondere gegen seine Amtsführung und Einflussnahme auf die Vorsteher ablesen. Da der damals amtierende Oberrabbiner, jener aus Krakau stammende R. Jakob Joschua b. Zwi Hirsch Falk, im Verlauf des Verfahrens immer eindeutiger parteiisch agierte und ihm daher zunehmend das Vertrauen, ein unabhängiger Schlichter zu sein, entzogen wurde, sah Falk sich letztlich gezwungen, die Gemeinde zu verlassen.<sup>49</sup> Als er nach dem Ende des Konflikts – letzten Endes erfolgreich – versuchte, von seinen zwischenzeitlich eingenommenen Stellen in Offenbach und dann in Worms nach Frankfurt am Main

48 Wobei die spätere Regelung mit R. Nathan Maas hier offenkundig eine Sonderregelung darstellt, worauf auch der spezifische Vertrag mit ihm hinweist; s.o. ISG Ffm, Ugb D 32, 65, Tom VII; Lößer Leiter, Abraham Isaac Stiebel an Schöffen und Schultheiß der Stadt Fft; ohne Datum. Dass der Oberrabbiner zentral in der Lehre tätig war, belegt auch eine Verordnung im Pinkas Ffm, § 460 (1699), in der die Bachurim, die Studenten der Jeschiwa, ins Beit Midrasch gehen sollen (vermutlich im Haus zum Kalten Bad), aber auch zur Jeschiwa des Oberrabbiners, dafür darf man für die Studierstube einen Rabbiner annehmen, dieser darf jedoch nicht Rosch Jeschiwa, Oberhaupt der Lehranstalt, genannt werden; jene Bachurim der Jeschiwa sollen in die alte Männersynagoge gehen.

49 ISG Ffm Judenschaft, Ugb D32, Nr. 65, Tom I, z. B. Nr. 48a: Ruben Benedict Beyfuß, David Meyer Juda (zum Kulp) an Bürgermeister und Rat Ffm; 5.1.1750: Verteidigungsschrift (mit Beilagen); oder Nr. 60; R.B. Beyfuß und D.M. Juda an Schultheiß und Schöffen Ffts; 7.2.1750; der Rabbiner bedrohe sie. Anlässlich des ersten internen Kompromissversuchs agierte Falk trotz eindeutiger Parteinahme für die Kann'schen Brüder noch als unabhängiger Vermittler, dem man z. B. die vorliegenden Dokumente zum dauerhaften Verschluss gab, eine Aufgabe, die er sogar gegen den Rat der Stadt zu verteidigen versuchte; Ugb D32, Nr. 65, Tom I; Übersetzung der internen Vereinbarungen (gez. von Süßkind Samuel Stern, Michel Speyer, Hannotch Halle, Feist Deitz), 13.11.1749 (mit Eintrag ins Gemeindebuch); Pkt. 10: »sollen beider Parteien errichtete verbindliche Instrumenta wie gedacht beim Oberrabbiner liegen bleiben, bis gedachtes neues Reglement vollkommen wird zu stande gekommen sein, alsdann aber solche verbrennt werden«. Ebd.; (Nr. 60a); Beilage A; das vom Rabbinat aus dem Hebr. übersetzte Original des vom Ober- und Unterrabbiner und zwei Collegis gegebenen Großen Banns; Sonntag abends (?) Cheschwan 510 (= 1750); gez. Jacob Joel Engers, Moses Raph. Homburg, Nathan Fulda Neumark, Wolf b. R. Jacob Chan, Moses Schwartzschildt, David Scheuer, Meyer Schwarzschildt, Nathan Maas. Der Oberrabbiner J. J. Falk war vermutlich erneut nach Offenbach abgereist.

zurückzukehren, um sein vermeintlich nur ruhendes Amt wiederaufzunehmen, wandte sich ein erheblicher Teil der Gemeinde gegen ihn. Der Hauptvorwurf in ihrer Darstellung an den Rat lautete, dass Falk die Gemeinde inmitten des Konflikts verlassen habe, seiner Rolle als unparteiischer Ruhepol also nicht gerecht geworden sei, nämlich:

»dass unser Oberrabbiner uns zu (einer) Zeit geflissentlich verlassen, wo, wann er seinem Amte hätte ein wahres Genügen leisten wollen, er am nöthigsten gewesen wäre. Was würde wohl eine Christliche Gemeinde sagen, wenn ihr Pfarrer, zu der Zeit, wann sie bedrückt und bedrängt, und die Uneinigkeit am höchsten bei ihr gestiegen ist, sie in diesem Zustand gewissenlos verlassen, einige Jahre in der Ferne zusehen, als dann aber, wenn es ihm gefiele, wieder zu ihr kommen wollte. Würde wohl ein solcher wohl wieder recipirt werden, oder würden sich groß und klein an ihm ärgern, und ihn nur als einen Miedling ansehen? Gleiche Beschaffenheit hat es auch mit unserem Oberrabbiner.«<sup>50</sup>

Ein gegen Ende des 18. Jahrhunderts gemachter, ungewöhnlicher Eintrag im Pinkas vermag diese ganz zentrale Bewertung des Rabbinats als unabhängiges Forum noch in ganz anderer Hinsicht zu illustrieren. Im Jahr 1786 bat die Gemeindeleitung das Rabbinat um die Begutachtung einer Neuregelung der Abgaben sowie einiger organisatorischer Entscheidungen, doch sollte dies dezidiert nicht auf der Grundlage des religiösen Rechts, sondern nur der Zeit und dem Gegenstand entsprechend geschehen.<sup>51</sup> Die Wertschätzung des unabhängigen Sachverständs der Rabbiner ging demnach so weit, dass man dem Rabbinat ausnahmsweise sogar rein pragmatische Bewertungen anvertraute, zudem unter Abstraktion von primär religionsrechtlichen Gesichtspunkten.

50 ISG Ffm, Ugb D 32, 65, Tom VII, Baumeister Lößler Leiter, Abraham Isaac Stiebel an Schöffen und Schultheiß der Stadt Fft, (Anfang fehlt, ohne Datum); mit Bezug auf das Ratsdekret v. 18.9.(1750) und die gegnerische Dilationsbitte v. 16.9.1750; »zudem, selbst wenn er auch nicht gekündigt habe, nichtsdestoweniger mache ihn sein unzeitiges Davonziehen und seine gegen die Grundgesetze hiesiger Judenschaft erzeugte Parteilichkeit zu unserem Oberrabbiner für das Amt unfähig. Trotz aller Parteilichkeit versuchte Falk durchaus seine Position auszufüllen, so weigerte er sich beispielsweise gegenüber dem Rat, die von ihm angeforderten Dokumente des Streits herauszugeben, da diese zu dessen Beilegung bei ihm auf Dauer hinterlegt worden waren; ebd. Ugb D32, Nr. 65, Tom I; Oberrabbiner J. Falk an Schöffen und Schultheiß; 21.3.1750: betr. das Ratsdekret v. 11.2.1750. Weitere Vorwürfe gegen Falk waren v. a., dass er sein Amt selbst niedergelegt habe, und dies in einer Krisensituation, ein weiterer Grund dürfte sein Alter gewesen sein, das ihn schon zuvor in der Ausübung des Amts behindert hatte, sowie die Forderung, sein Gehalt auch für die Zeit der Abwesenheit nachgezahlt zu bekommen. Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 100.

51 Pinkas Ffm, § 491 (1786); an den Oberrabbiner und die beiden Richtergremien, dass sie – inzwischen schon fast in Hochdeutsch – »ihre Gut Achtung machen sollen, doch aber nicht just *leheemid beDiwrehem al Din Tora rak berow Sechlam lefi haSman wehaInjan* zu betrachten.

Wiewohl in dieser Darstellung klare Brüche nicht verdeckt wurden, erweist sich das erstellte Bild rabbinischer Gerichtsbarkeit in Frankfurt am Main dennoch zwangsläufig als konziser, als dies die in Teilen heterogenen, zuweilen sogar widersprüchlichen Daten wohl tatsächlich angeben. So folgte diese Analyse der fraglos zunehmenden Verrechtlichung im Spannungsfeld ambivalenter externer Vorgaben und interner Autonomiebestrebungen notgedrungen weitgehend den Angaben des Gemeindepinkas und präsentierte dadurch gerade im Vergleich zu den vorherigen Darstellungen eher eine Welt für sich, die kaum in Beziehung zu den externen Rechtsetzungen stand. Allenfalls bei Einzelfallregelungen und spezifischen, solche Konflikte mit der Obrigkeit dokumentierenden Einträgen wurde diese andere Handlungsebene sichtbar.

Wie wir aus den vorhergehenden Analysen wissen, präsentiert dies eindeutig eine verschobene Perspektive auf die Verhältnisse. Die Organisation eines konziseren, eigenen Rechtswesens kann nämlich nicht nur als Teil einer ideologisch weitgehend als partikular begriffenen, symbolisch überhöhten eigenen Sphäre gesehen werden, und dies, wiewohl dies tatsächlich auch zu Distanzierungen von den Vorgaben der christlichen Seite führte. Darüber hinaus lässt sie sich in ihren Wahrnehmungen, Strukturen und Funktionsweisen letztlich nur vor dem Hintergrund der bereits angesprochenen starken externen Rechtskonkurrenz verstehen. Da der Frankfurter Rat außer bei rituellen Fragen zumindest prinzipiell jede innerjüdische Klage anzunehmen bereit war, und zwar auch nach einem intern ergangenen Urteil und sogar in Fällen, die selbst aus christlicher Perspektive nach Jüdischem Recht zu beurteilen waren, blieb jede interne Entscheidung gefährdet.<sup>52</sup> Man begegnete dem auf verschiedene Weise: Eine Möglichkeit war sicherlich jenes Ausnutzen und Ausweiten des Interpretationsspektrums der Privilegien und der recht weitgehenden Duldung eigenständiger Entscheidungen von christlicher Seite, solange diese nicht offenkundig deren Interessen einschränkten oder sich zu einer prinzipiellen Frage auswuchsen. Da sich diese Praxis aber selbst nach Konflikten, die bis zum Reichskammergericht oder zum Reichshofrat getragen wurden, kaum nachhaltig veränderte, bot dies dennoch eine recht stabile Basis für ein eigenständiges Handeln. Eine weitere Möglichkeit war jedoch die subversive Übung der Gerichtsbarkeit, was intern natürlich erhebliche soziale Druckmittel voraussetzte, da man verurteilte Personen von Berufungen an die Obrigkeit abhalten musste, denn diese hätten den internen Entscheidungsbereich und zudem die Gemeindeleitung direkt gefährdet.<sup>53</sup> Man

52 Wobei der Rat durchaus auch solche Appellationen zurückverwies.

53 Die allgemeine Gefährdung war dementsprechend auch der Punkt, an dem die ›Ausblendung‹ der Obrigkeit und das Vermeiden des Hinaustragens interner Geschehnisse endete; siehe z. B. das Verbot, auf gewisse Münzen zu handeln. Auch wegen der Bedrohung der gesamten Gemeinde verordnet man, dass diese Personen angezeigt werden sollen und auch der Obrigkeit denunzieren dürfe, ›und *Reschut* haben *muszar biJede Serara* zu sein‹; Pinkas Ffm, § 269 (1654). Ähnlich ist der Ausruf gegen Wechselfälscher, die sich auf die Verordnungen der Vorsteher, des städtischen Rats und des Kaisers und hohe obrigkeitliche Strafen berief; ebd. § 390 (1737).

konnte aber auch ein Auge darauf haben, dass die eigene Gerichtsorganisation im Vergleich zu der externen Rechtsprechung konkurrenzfähig blieb, wobei man zudem auf die besondere Vertrautheit der jüdischen Bevölkerung mit dem Jüdischen Recht, auf eine größere kulturelle und soziale Nähe der intern organisierten Verfahren setzen konnte.

Zugleich war diese Wahrnehmung und Präsentation einer losgelösten Parallelwelt ebenso wie die Nutzung eigener organisatorischer Strukturen im gesamtgesellschaftlichen Verständnis ständisch-korporativer Organisation geborgen: Man regelte die Angelegenheiten innerhalb einer Gruppe möglichst für sich, auch um Konfrontationen und Einblicknahmen, die – zumal was die jüdische Bevölkerung anging – stets auch eine Gefährdung bedeuteten, zu vermeiden. Aufgrund der nahezu durchgängig kaufmännischen Tätigkeit der Mehrzahl der Gemeinemitglieder galt zudem, dass die Dinge schnell und pragmatisch erledigt werden mussten. Sowohl finanziell, insbesondere aber im Hinblick auf den Erhalt eines guten Geschäftsrenommées und der damit verknüpften Kreditwürdigkeit war es entscheidend, dass Klagen direkt, kostengünstig und möglichst geräuschlos vonstatten gingen. Zwar hatte der Rat der Stadt Frankfurt etwa mit den Bürgermeisteraudienzen neben das langwierige, kostenintensive und hinsichtlich des Ausgangs oft schwer einzuschätzende schriftliche Verfahren bereits vergleichsweise schnell arbeitende Entscheidungsgremien gestellt. Doch auch hier entstanden schon bei der Klage Kosten. Ansonsten verging von der Eingabe über die Verhöre, die juristische Begutachtung bis zur Entscheidung in der Regel viel Zeit, mitunter Jahre. Demgegenüber versuchte man in der jüdischen Gemeinde die Verfahren vom Beginn des Untersuchungszeitraums an verstärkt schnell, direkt, kostengünstig und bevorzugtermaßen verschwiegen zu gestalten, wovon vieles ohnedies der rabbinischen Vorstellung von Rechtsprechung entsprach. So wurde schon Ende des 16. Jahrhunderts die Zuhilfenahme von *Bevollmächtigten*, letztlich von Rechtsbeiständen, sowie die Anerkennung schriftlicher Vorgänge zugunsten direkter, mündlicher Verfahren in der Gemeinde weitgehend untersagt.<sup>54</sup> Dies wurde etwa hundert Jahre später nochmals bestärkt, wobei man im Rahmen der inzwischen zunehmenden Regelung auch des Vertragsrechts nun beispielsweise für Testamente pragmatischerweise sogar Deutsch als Amtssprache zuließ. Darüber hinaus wurde festgelegt, dass das Jüdische Gericht Dokumente in jeder Sprache annehmen und bewerten müsse, und dies, obwohl die hebräische Schrift und Sprache eine ganz wesentliche Barriere gegen die

54 Ebd., § 52 (158(4)). Dies bleibt etwas unklar, Mitte des 18. Jahrhunderts zeigt das Verzeichnis des Rabbinatsgerichts, dass viele Prozesse – und keineswegs nur jene, die Frauen selbst nicht führen konnten – durch einen Mittelsmann vorgebracht wurden, der sozusagen ‚bevollmächtigt‘ für die Parteien sprach; siehe ebendort. Zur Frankfurter Verfassung siehe auch das ausgezeichnete Verwaltungsschema bei Johann, Kontrolle mit Konsens, 2001, S. 262; wobei in dem hier behandelten Zeitraum der Schöfferrat offenbar weitgehend Position und Aufgaben des ursprünglichen Schöffengerichts übernommen hatte.



Übernahme und gegen ein Wiederaufrollen von Verfahren durch christliche Foren darstellte.<sup>55</sup>

Zugleich wurden nach und nach sowohl für die Vorsteher als auch für die rabbinischen Gremien Entscheidungsfristen von in der Regel wenigen Tagen vereinbart. Man bot Klägern weiterhin die traditionelle Möglichkeit, eine Klageannahme und deren Entscheidung gegebenenfalls zu erzwingen, wiewohl dieses Recht des *Klamens* – der Unterbrechung des Gemeindegebets, um die Gemeindevorsteher öffentlich unter Druck und Strafandrohung zu setzen – wegen Missbrauchs stetig eingeschränkt wurde.<sup>56</sup> Darüber hinaus nutzte die Gemeinde die zunehmende Festlegung und zudem die Begrenzung der Gerichtskosten etwa von Folgekosten innerhalb eines Verfahrens sowie der anfallenden Gesamtkosten dazu, die internen Verfahren kostengünstig und damit gegenüber der städtischen Gerichtsbarkeit konkurrenzfähig zu halten, um auf diese Weise das stets befürchtete Unterwandern der eigenen labilen Rechtsprechung nicht zusätzlich zu begünstigen.<sup>57</sup> Man versuchte auch die noch günstigeren Schlichtungsverhandlungen attraktiver zu gestalten, indem man ihnen eine gewisse

- 55 Die Intention war offenbar, die Angaben im Testament den Angaben des Testators entsprechend zu sichern und eine ›Übertragung‹ und damit eine mögliche Verfälschung des Willens durch den Sprachenwechsel zu vermeiden. Zudem war dies offenkundig notwendig, da auch andere Sprachen als das Deutsche oder das Jüdisch-Deutsche benutzt wurden; Hebräisch als »ideale« Dokumentensprache dürfte sich bei der Mehrzahl der jüdischen Bevölkerung weitgehend auf eine reine Lesefähigkeit beschränkt haben.
- 56 So etwa ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII: Jüdisches Reglement (22.3.1754), § 55; § 72; erlegt dem Rabbinatsgericht auf, »Gelährte Rechtsprecher [seien] schuldig, nicht allein über alle Klagen und Gegen-Sätz sondern auch wortlichen Inhalt des Rechtspruchs, mit dererselben Unterschrift, Protocolle zuhalten, auch wann Beklagter seine Obliegenheit erfüllet, und den Spruch cassieret habe, auf dessen Verlangen, selbigen daselbst mit Tag und Datum einzutragen, und können selbige nach Schließung des Protocolls, die Abfassung des Bescheidts, länger als 8 Tage nicht anstehen lassen, ingleichen Ihre festgestellte Gebühr ehender nicht abfordern, biss den Bescheid deren Partheyen ausgeantwortet haben«.
- 57 Z. B. Pinkas Ffm, siehe die genannten Rabbinerverträge, die bereits die Pauschsummen festlegten, darüber hinaus auch die drei erhaltenen Dajanims-/Gerichtsordnungen; ebd., §§ III (1621), 202 (1663) – bspw. mit abschlägigen Kostenforderungen von einem Kreuzer je 2 fl. Streitwert, üblicherweise aber 1 fl., für Ortstermine bei Immobilienklagen 1 fl. bei kostenfreien Wiederholungsterminen, Zeugenverhör je Zeuge 1 fl. – wovon 50% an den Oberrabbiner abzuführen waren, von Handelsschaften insgesamt nicht mehr als 1 Weißpfennig vom Kläger, außer bei besonderer Mühewaltung, wofür man vorab aber die Zustimmung des Gabbais einholen musste. Ebd., § 273 (1658), dasselbe; vergleichbar auch die Ordnung für die Parnassim, ebd., § 277 (etwa 1660); siehe auch die entsprechenden Paragraphen in den Gemeindeordnungen, so ebd., § 337 (1685), Pkt. 28-30; dasselbe in etwa in deren Vorläufer, siehe § 320 (1672). Ebd., § 364 (1702) die Gerichtskosten dürfen – außer mit Sondergenehmigung der Gemeindeleitung – insgesamt 15 Rtlr. nicht überschreiten.

rechtliche Form und dadurch mehr Sicherheit verlieh.<sup>58</sup> Hinzu kam, dass bei erledigten Schlichtungen und Verfahren im Vergleich zu den beiden städtischen Gerichten oft keine oder doch vergleichsweise wenig Niederschriften gemacht wurden, da man die Sache ein für allemal aus der Welt schaffen, Respektabilität und Kredit möglichst schnell wiederherstellen wollte. Ein schriftliches Festhalten der unterschiedlichen Standpunkte und Aussagen wurde letztlich als kontraproduktiv angesehen und so weit als möglich vermieden, da der Konflikt dadurch im wahrsten Sinne des Wortes fest- und damit womöglich fortgeschrieben worden wäre.

Darüber hinaus besaß das Jüdische Recht gerade hinsichtlich der wichtigen handelsrechtlichen Aspekte den erheblichen Vorteil, dass es als ein gemeinsames Recht Juden aus allen Gebieten, selbst über die Grenzen des Reichs hinaus eine verbindende und vertraute Rechtsbasis bot, was es trotz der zuweilen geringen Durchsetzungskraft dennoch attraktiv machte. Trotzdem zeigen Klagen sogar in ehe-, testaments- und erbrechtlichen, also aus dem Bereich der eigentlich auch von außen als religiös geschützten Fälle und natürlich reine Vermögensklagen zwischen Juden vor den städtischen Gerichten, dass man sich, natürlich insbesondere wenn erhebliche Summen zur Debatte standen, die Möglichkeit einer Berufung, einer Abänderung des Urteils oder generell einer gesicherteren Entscheidung, als die Gemeindegremien dies bieten konnten, nicht nehmen ließ. Ein solches Hinausgehen über den durch spezifische Zwangsmittel, vor allem jedoch durch sozialen Druck gesicherten internen Entscheidungsbereich musste natürlich stets abgewogen und beispielsweise in Bezug zu einem möglichen Vorteil gesetzt werden, der die Missachtung der internen Gremien, den Ärger und möglicherweise auch einen Prestigeverlust in der Gemeinde rechtfertigte und wettmachte.<sup>59</sup>

Der tatsächliche Umfang der intern erledigten Fälle lässt sich bei all diesen Annäherungsversuchen allerdings niemals wirklich eindeutig bestimmen. Dies gilt sicherlich für die überwiegende Mehrzahl jener Angelegenheiten, die vor den Vorstehern und Gabbaim anhängig wurden. Für diese Fälle existieren keinerlei durchgängige Verzeichnisse, und mit Sicherheit beschränkten sie sich nicht auf die über die Jahre hinweg vergleichsweise wenigen Einträge in den Pinkas der Vorsteher, die ganz offensichtlich nur die Spitze des Eisbergs darstellen. Dies lässt sich schon daraus schließen, dass selbst die darin verzeichneten Bannverhängungen keineswegs alle bekannten derartigen Strafaktionen erfassen. Dies belegen zahlreiche in den städtischen Archiven dokumentierte Einzelfälle, die im Pinkas weitgehend keinen Niederschlag fanden. Am eindrücklich-

58 Ebd., § 323 (1679); wurde eine Schiedsstelle für bestimmte Fälle mit den Parnassim und dem Beit Din eingerichtet. ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII: Jüdisches Reglement (22.3.1754), § 118, Ende.

59 Hildesheimer, Pinkas Schnaittach, 1991, S. 232; wurde vereinbart, wer zu Unrecht gegen den Entscheid des Rabbinatsgerichts klagte, müsse im Gottesdienst auf der Bank sitzen und eine Wachsstrafe zahlen.

ten zeigt dies vermutlich die Bestrafung der Münzhändler zu Beginn der 20er Jahre des 17. Jahrhunderts. Die von den Vorstehern eingereichte Liste verzeichnet im Abgleich mit den Angaben aus den parallel dazu veranlassten Verhören 81 Personen, die von der Gemeinde auf die eine oder andere Weise gestraft worden waren. Auch eine weitere erhaltene, zeitlich etwas spätere Abrechnung des städtischen Rechneiamts jener prozentualen Anteile der intern verhängten Strafgelder durch die Kastenmeister, und zwar für die zwischen 1624 und 1626 verhängten Strafen, listet namentlich 36 Personen und einmal pauschal »etliche Weiber« auf: Weder diese noch die vielen Gestraften von 1621-1622 finden sich im Pinkas wieder.<sup>60</sup>

Eine gewisse Datenbreite bietet das Protokollbuch der Gemeinde dennoch. Wenn man sich die Strafverhängungen aber anschaut, so finden sich – bei einer gewissen geringen Schwankungsquote durch unlesbare Textteile sowie durch das oft nur schwer eruierbare Überschneiden beziehungsweise eine problematische Zuordnung spezifischer Fälle – wenig mehr als 100 gestrafte Personen. Dabei umfasst die Laufzeit des Pinkas immerhin 250 Jahre. Im Vergleich hierzu und unter Annahme einer durchschnittlichen Anzahl von Einwohnern in der Judengasse zwischen 2.500 und 3.000 Personen – die Stättigkeit von 1617 beziehungsweise von 1705 verringerte die Anzahl der Hausstände von etwa 530 auf maximal 500, und wie eine interne Angabe aus dem Jahr 1750 belegt, waren es zum damaligen Zeitpunkt nicht mehr als 450 Hausgesäße – wäre dies eine unwahrscheinlich geringe Anzahl an Strafverfahren.<sup>61</sup> Dass der Pinkas die Auseinanderset-

60 ISG Ffm, Ugb E 48; darin zwei Straflisten, die sich überschneiden und ein Verhörregister der gestraften Personen, die diese zusammenfassen; ebd., Rechneiamt, Bestand vor 1816, Nr. 644 (»Jüdische Strafen bis dato gefallen«, ca. von Johanni 1624 – 19.6.1626). Dies mag zum einen daran liegen, dass man den Pinkas eher für einschneidende Vergehen nutzte – was sich jedoch in einem Gesamtvergleich der etwa 104 Strafeinträge insgesamt so nicht eindeutig erhärten lässt, wiewohl bezeichnenderweise Verletzungen ritueller Gebote (Kaschrut, Schabbat, Irreligiosität) und Beleidigungen ganz deutlich in der Minderzahl sind, insgesamt vielleicht 6 Fälle; ein noch seltener erwähntes Delikt stellt allein der Diebstahl dar, mit einem dreimal erwähnten Fall, wenn ich dies recht zähle. Dagegen finden sich allein ca. 28. Konkursfälle (bzw. als *Chilul haSchem* bezeichnete Vergehen, die sich in der überwiegenden Mehrzahl jedoch eindeutig als Konkurse erhärten lassen), gefolgt von etwa 14 Verstößen gegen Gemeindeverordnungen und 13 Fällen von Hurerei, je 10 Fällen von Handelsstreitigkeiten und unrechtem Stättigkeitserwerb, etwa 8 Fälle von z.T. nicht näher bestimmten »bösen Handlungen« sowie 10 ohnedies unbestimmte Fälle. Zum anderen entwickelte sich sicherlich das Verständnis, den Pinkas zur Dokumentation solcher Dinge zu benutzen, erst allmählich und blieb auch dann in erheblichem Maß von der jeweiligen Handhabung der alternierenden Monatsvorsteher abhängig. Zur rabbinischen Einschätzung von Hurerei und den Regelungen in den Gemeinden siehe, Schochat, Aufklärung, 2000, S. 295-308.

61 Schudt, Merckwürdigkeiten, 1714, siehe die Privilegien von 1617 § 104. ISG Ffm, Ugb D32, Nr. 65, Tom I, Nr. 75; R. B. Beyfuß, D. M. Juda an Schultheiß und Schöffen der Stadt Ffm; contra Juda Joseph Schuster und die angeblichen übrigen 160 Consorten; 18.3.1750; es seien 450 Hausstände besetzt.

zungen und Entscheide weder umfassend noch repräsentativ dokumentiert, lässt sich zudem an der äußerst geringen Anzahl von Verurteilungen wegen der Verletzung ritueller Gebote erkennen, wo doch die Möglichkeit dazu schon aufgrund der ungeheuren Vielzahl ritueller Vorschriften stetig gegeben war. Gerade im Hinblick auf die Einhaltung der Kaschrut finden sich selbst in den obrigkeitlichen Archiven zahlreiche Hinweise, dass man diese als Abgrenzung nach außen hin wirkenden Verbote in der jüdischen Bevölkerung entweder sehr weit auslegte oder einfach nicht einhielt, worüber sich, von vereinzelt Bestärkungsversuchen durch die Vorsteher und das Rabbinat abgesehen, aber offenbar kaum jemand erregen mochte. Genannt sei beispielsweise das Essen und Trinken in Gaststätten außerhalb der Judengasse, also mit nichtkoscherer Restauration, was offenbar nicht als Bruch der Kaschrutvorschriften angesehen wurde; streng genommen stellte dies schon aufgrund des unkoscheren Geschirrs beziehungsweise des Verbots des Genusses unkoscheren Weins dennoch eine Übertretung dar.<sup>62</sup>

Klarer lässt sich dies mit Bezug auf die in der frühneuzeitlichen Gesellschaft allgegenwärtige Gewaltbereitschaft und die unglaubliche Häufigkeit öffentlicher Beleidigungen und Demütigungen sagen.<sup>63</sup> Wiewohl die Anwendung körperlicher Gewalt im sozialen Konflikt in der jüdischen Bevölkerung vermutlich weit weniger üblich und wohl verpönter war als in der christlichen Gesellschaft, insbesondere was gröbere Verletzungen betraf und natürlich im Vergleich zur bäuerlichen Bevölkerung, sind tätliche Übergriffe zwischen Juden durchaus häufig dokumentiert. Noch viel mehr trifft dies für Beleidigungen zu, die ein zentrales und übliches Mittel des sozialen Machtdiskurses in der jüdischen Gesellschaft darstellten. Dies bei Juden zumal, da das weitgehend gemeinsame Gewerbe des Kaufmanns alle Personen an einen Prestigecodex band, der von der persönlichen Ehre bis hin zur kaufmännischen alle Bereiche des Lebens umschloss und damit ein mächtiges Medium der sozialen Interaktion darstellte, das sowohl im positiven wie im negativen Sinn genutzt werden konnte: Dementsprechend häufig finden sich innerjüdische Beleidigungsklagen bei den städtischen Gremien, wobei mit Bezeichnungen wie ›Dieb‹, ›Schelm‹ und ›Narr‹ ganz eindeutig insbesondere Verdächtigungen des Betrugs und mangelnder Vertrauenswürdigkeit zur Diskreditierung des Gegenübers als Ehrenmann und zuverlässiger Geschäftspartner benutzt wurden. Diese häufigen Auseinandersetzungen fanden allerdings ebenso kaum einen Niederschlag im Pinkas.<sup>64</sup>

62 Vgl. eine entsprechende Verordnung in Friedberg, Litt, Friedberg, 2003, S. 390 (Pinkas Friedberg, fol. 163b).

63 Siehe dazu die Verordnung zur gemeinsamen Bestrafung durch die Gemeinde(-leitung) und den Oberrabbiner; Pinkas Ffm, § 262 (16??).

64 Es gibt jedoch durchaus solche vereinzelt Einträge, Pinkas Ffm, § 259 (1656); Abraham Op(penheim) gegen Salman Rap(p), den er einen ›räuberischen Mörder‹ – eine eher ungewöhnliche Beleidigung – geschimpft hatte, man verurteilt ihn u. a. auf Wiedergutmachung des finanziellen und leiblichen Schadens. Vgl. Heinrich R. Schmidt, Die Ächtung des Fluchens durch reformierte Sittengerichte, in: Robert Blickle (Hg.), Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammen-

Überhaupt entsteht bei der Auswertung der dort verzeichneten Strafen der Eindruck, dass man im Rahmen dieser Sammlung von Verordnungen, Einzelentscheiden sowie einiger Verträge insbesondere einschneidende Verletzungen dokumentierte, und dies eher mit Blick auf die Qualität der Normverletzungen – etwa sittlicher Vergehen, die als Hurerei gewertet und durchgängig scharf geahndet wurden –, aber auch was spezifische Einzelfälle, die eine gewisse Dynamik entwickelten, betraf. Ein Beispiel dafür wäre die jahrelange Auseinandersetzung der Gemeinde mit Ambsel Schuch beziehungsweise Amschel zum Schuh, die parallel Spuren in den Akten der Stadt und sogar beim Reichskammergericht hinterließ.<sup>65</sup> Amschel Schuch war – dies legen auch die Akten des Reichskammergerichts nahe – von der Gemeinde mit Zuziehung des Oberrabbiners, also eigentlich im Rahmen eines regulären internen Strafverfahrens, das jedoch auch hier bezeichnenderweise nicht vor dem Rabbinatsgericht als solchem abgehan-

lebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft, Berlin 1993 (Zeitschrift für Hist. Forschung, Beiheft; 15), S. 65-120. Darin z. B. Eva Labouvie, Verwünschen und Verfluchen. Formen der verbalen Konfliktregelung in der ländlichen Gesellschaft der Frühen Neuzeit, in: ebd., S. 121-145.

- 65 Pinkas Ffm, §§ 239 (1650) ›Anschel Schuch hat sich in seinem Handel und Wandel mit Juden und Nichtjuden nicht benommen, wie es sich für einen Sohn Israels ... gehört; 240 (1654), 244 (1651), 245 (1652) mit zwei Einträgen; 267 (1657) zu dessen Frau Jutlen (zum) Schuch; wobei man dem Amschel erst ein Gnadengesuch im Hinblick auf die Strafe zugesteht, dann wieder beschränkt, letztlich aber offenbar doch gewährt; die Frau wird vermutlich auch wegen unehrlichen Handels, aber auch aufgrund von Beleidigungen vom Eid und Schwur ausgeschlossen mit der interessanten Auflage, sie solle nicht in den Römer laufen. Ebd., § 290 (?) [hier muss es einen Tauscher in der Paragrafenzählung geben]; mit Bezug auf Vereinbarungen des Jahres 1666 hält man erneut fest, dass Anschel in seinem Handel und Wandel gegen die Gepflogenheiten der Gemeinde agiere, was bereits auf die Gemeinde zurückschlage und offenbar schon bei der Obrigkeit anhängig ist. Er habe alle vorherigen Vorgaben und Strafen nicht beachtet, ihm und seiner Frau werden daraufhin die eigenen Synagogenplätze entzogen und eine Strafe von 300 Rtlr. zum Hekdesch auferlegt; es folgt ein Gnadengesuch, ebd., § 291 (1669). ISG Ffm, Ugb D 7 H; Sen Dekret 27.11.1665; Ambsel, der mehrfach der Betrügereien beschuldigt wurde, solle tun, was die Baumeister von ihm verlangten, diese sollten im Gegenzug den Bann aufheben; sein Sohn Löw Schuch bzw. zum Salmen soll sich dagegen eingeschlichen haben. Dieser wurde später ausgewiesen, zunächst auf Zeit, kehrte aus Speyer jedoch als Hofjude des Grafen von Hanau wieder nach Pft zurück. Dazu auch der Ffter Bestand des RKG, Inge Kaltwasser (Bearb.), Inventar der Akten des Reichskammergerichts (1495-1806). Frankfurter Bestand, Frankfurt am Main 2000 (Veröffentlichungen der Frankfurter Historischen Kommission; 21/Inventar der Akten des Reichskammergerichts; 27), S. 503, Nr. 663; wurde Ambsel des Handelsbetrugs verdächtig; S. 612, Nr. 862; war Ambsel in Haft gesetzt worden, bis er durch Hinterlegung von Immobilienbesitz Schuldforderungen an seinen Sohn Wolf zum Schuh abgegolten hatte; ebd., S. 930, Nr. 1365. Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 43, S. 52; wobei Amschel zum Schuh nicht unbedeutend gewesen sein kann, denn er war in die Auseinandersetzungen gegen Abraham zum Drachen an vorderster Front verwickelt gewesen.

delt worden war, wegen unehrlichen Handels mit der Bemerkung bestraft worden, er habe sich nicht so benommen, wie es sich für einen jeden Juden gehöre, und zwar in Bezug auf seinen ›Handel und Wandel‹ mit Juden sowie mit Nichtjuden, wobei die explizit erwähnte Außenwirkung wohl als eine besondere Verschärfung des Delikts angesehen wurde. Es sei offenkundig, dass seine Angelegenheiten unredlich seien, weshalb man ihn für ein Jahr vom Aufruf zur Toralesung ausschloss, dies sogar bei Jahrzeitverpflichtung; gemeint ist nicht das Kaddisch der Trauernden, dem für Männer religiös verpflichtenden Gebet für die verstorbenen Eltern, was als eine entscheidende religiöse Pflicht zugunsten anderer eigentlich nicht verboten werden sollte, sondern die übliche Verleihung eines Toraaufrufs vor dem Jahrzeittag für den Trauernden, was dies zu einer Ehrenstrafe macht. Darüber hinaus verweigerte man ihm für sechs Jahre generell den Vollzug aller religiösen Rituale, ebenso die Beteiligung an Wahlen zu Gemeindeämtern. Dennoch wurde ihm die Möglichkeit eines Gnadengesuchs an die Gabbaim und die Gemeinde zugestanden, worauf ihm schon 1651, im Jahr darauf, Teile seiner Strafe wieder erlassen wurden. Im Jahr 1652 wurde er jedoch abermals bestraft, diesmal mit einem Ausschluss von allen Ritualen für drei Jahre, bis ihm 1654 erneut auf Bitten hin alle auferlegten Strafen erlassen wurden, wobei ihm die Ämter eines Gabbais, Parnass oder Gabbai-Zedaka (Kastenmeister, Vorsteher und Armenpfleger) verwehrt bleiben sollten, dies bei Verbot jeden weiteren Gnadenerlasses.

Oder der Fall der Gutle Reis, einer Witwe, die mit ihrem Knecht offenbar ein uneheliches Verhältnis unterhalten hatte, was als eine ›Schandtat in Israel‹ bezeichnet wurde, da sie im Jahr 1663, nach dem Tod ihres Mannes mit jenem Menachem ›geschlafen und gehurt‹ habe, von diesem nun ein Kind bekam und so die Familie beschämt und die ganze Gemeinde vor aller Welt zum Gespräch und Gespött gemacht habe. Deshalb entzog man vermutlich ihm auf drei Jahre die Stättigkeit und verweigerte sogar das Durchzugsrecht, also den Zugang zur Judengasse – für die Stadt an sich wird dies intern nicht immer durchzusetzen gewesen sein – auch nur während eines einzigen Tages, wohl vor allem der Witwe aber die Ehre, in der Synagoge einen Schabbatmantel zu tragen, bei erheblichen Beschränkungen des sozialen Umgangs mit anderen Gemeindemitgliedern oder des Zugangs zu den (Gemeinde-)Synagogen.<sup>66</sup>

Soweit sich dies ermitteln lässt, handelt es sich bei alledem sogar um deutlich weniger Fälle, als die Zahl der gestraften Personen vermuten lässt, insgesamt

66 Die Aufkündigung der Stättigkeit kann sich eigentlich nur auf ihn beziehen, da die anderen, auf Gutle bezogenen Strafen sonst keinen Sinn machen würden. Dass allerdings ein Knecht in die Stättigkeit aufgenommen worden war, scheint wenig glaubhaft; vielleicht war dies der Sohn eines Schutzjuden, der sich etwa als Handelsgehilfe verdingte. Pinkas Ffm, § 292 (1663); für Gutle nur noch zu derjenigen mit der neuen Frauenempore, der so genannten Neuen Weiberschul; aber z. B. auch des Gemeindennutzens, was die *Kw/Quartschaft* (?) angeht und alles, was aus dieser hervorgeht, oder ein Besuchsverbot; alles mit öffentlicher Bekanntmachung.

nämlich nur um etwa 73 eigenständige Ereignisse.<sup>67</sup> Dies mag zunächst etwas verwirren; zwei knappe Beispiele sollen die Notwendigkeit, aber auch die Schwierigkeiten einer solchen Zuordnung illustrieren: Beispielsweise finden sich etwa 28 Personen, die für Konkursverfahren bestraft wurden. Die Auswertung richtet sich dabei nach dem hebräischen Begriff *Chilul haSchem*, Entweihung des göttlichen Namens, der zu dieser Zeit allgemein, in Frankfurt nachweislich und sehr wahrscheinlich auch ausschließlich für dieses Vergehen genutzt wurde.<sup>68</sup> Allein der Begriff lässt schon die moralische Konnotation des Bankrotts, der stets im Ruch eines betrügerischen Konkurses stand, erahnen. Es hatte sich dabei durchaus um Einzelfälle gehandelt, denn es waren unterschiedliche Kaufleute gewesen, die sich gezwungen sahen, Bankrott anzumelden, und die dementsprechend jeweils spezifisch bestraft worden waren. Dennoch wurden diese Strafen im Rahmen von insgesamt nur drei voneinander unabhängigen Verfahrenskomplexen verhängt, was erklärt, warum die gemachten Auflagen im Gegensatz zur sonst üblichen Praxis einer deutlich individuellen Bemessung des Strafmaßes nur leicht variierten. Am eindrucksvollsten mag hier der Bankrott eines großen Anleihegeschäfts im Jahr 1704 sein, das vom Hauptkreditor entweder zum Generieren der notwendigen Ressourcen oder zur Minimierung des Risikos auf zahlreiche Personen innerhalb der Frankfurter Judengasse weiterverhandelt worden war. Dies hatte zur Folge, dass auch viele der sekundären Vertragspartner sich übernommen hatten und mit dem Platzen des ursprünglichen Geschäfts gleichermaßen bankrottgingen, insgesamt etwa 23 Personen.<sup>69</sup>

Orientiert man sich dementsprechend an der Fallzahl und nicht an der Anzahl der gestraften Personen, so finden sich nach den Angaben des Protokoll-

67 Genaue Zahlen lassen sich kaum ermitteln, dies nicht nur aufgrund der schlechten Lesbarkeit einiger Teile der insgesamt jedoch gut erhaltenen Handschrift: bei 102 von mir gezählten gestraften Personen im Rahmen von 73 Fällen.

68 Siehe auch Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 44; verweist auch auf die 1661 eingeführte Strafbank für Bankrotteure in der Synagoge, was es z. B. in Hamburg auch gab. Vgl. Schochat, Aufklärung, 2000, S. 270-273.

69 Pinkas Ffm, § [unnummeriert, muss 381 sein] (1704): David b Löw Schwelm, Schimon b. Löw Kassel, Jakob Scheuer, Wolf b. M. Gans, Josel Wetzlar, Abraham Roslum, Jakob b. Michel Zunz, Chaim (Schwelm), Ansel b. Aron Ochs, Herz Stern, Meir (Schp.), Meir Oppenheim, Abraham Scheuer, Bendit Scheuer, Salman Schuch, Josef Öttingen, offenbar Söhne od. Brüder... Lipmann (Joselmann?), Jakob b Michel Zunz, Salman Selb/Delm, Sanwil Vinz, Herz Schuch, (Weichel Raschbifz ...) Ein weiteres Beispiel wäre ein Serie zusammenhängender Strafen wegen ›Übertretung des Banns aus alter Zeit‹ – wie so oft wird das Vergehen selbst nicht genau bzw. überhaupt nicht genannt, wobei offenbar ein Vater mit zwei Söhnen sowie eine weitere Person gestraft wurden; Masus Hirsch (Vater), Salman Hirsch (Sohn), Herz Hirsch und Seeligman Schwab; ebd., § 391 (1741). Oder für die Übertretung eines Banns, weshalb bleibt auch hier unklar; ebd. § 343 (1690); Leser Landau, Löw (Irisch?) Oppenheim, Awram b. Schmu-el P"Po., David b. Hirz Scheuer, (Judl/Joselin?) b. Awram Wetzlar und sein Bruder (Jud W...). Ebd., § 217 (1687) und ebd. §§ 236-8 (1653); letztere drei Fälle stehen vermutlich in direktem Zusammenhang.



buchs Fälle von Hurerei ganz oben an, mit etwas Abstand gefolgt von einer breiten, recht unklaren Kategorie der allgemein als ›böse‹ oder ›ungehörig‹ beschriebenen Vergehen sowie solcher gegen den Anstand und die Tora oder wegen Missachtung des Gerichts. Wiewohl das Zusammenfassen so unterschiedlicher Inhalte wenig Sinn macht, lassen die mangelhaften und geradezu zurückhaltenden Angaben eine klarere Differenzierung letztlich nicht zu. Ein vergleichbares Gewicht nimmt die eindeutiger zu bestimmende Gruppe wirklicher Handelsstreitigkeiten ein, die sich in etwa als ebenso groß wie jene darstellt, die den unrechtmäßigen Stättigkeitserwerb zum Hintergrund hatte.<sup>70</sup> Auf diese folgen Verstöße gegen Gemeindeverordnungen, wobei die Missachtung von Bannstrafen mit 12 von insgesamt 14 gestraften Personen ganz eindeutig überwiegt; aber auch hier handelte es sich um lediglich drei voneinander getrennte Fallkomplexe und zumindest in einem Fall erneut um nur ein deutlich herausragendes Ereignis.

Die grundlegende Tendenz bei alledem war abermals, den Anlass für eine Strafe selbst nicht genau zu beschreiben, da man die Schande und das Vergehen nicht festschreiben und damit sogar in gewissem Sinne wiederholen wollte, denn in der zeitgenössischen jüdischen Wahrnehmung hätte dies die Regelverletzung womöglich sogar verschlimmert und den Schaden erhöht. Diese Haltung erschwert jede Auswertung der Einträge natürlich zusätzlich.<sup>71</sup> Eine erkennbare

<sup>70</sup> Bei Letzterer gibt es eine deutliche Zunahme gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Die mit Vorsicht zu betrachtenden Zahlen sind für Hurerei 13 Personen in 11 Fällen, Handelsangelegenheiten (auch unehrlicher Handel) 10 Personen in 5 Fällen, Ungehöriges, Böses, Missachtung des Gerichts, gegen Anstand und Tora 8 Personen bei 8 Fällen, unrechtmäßiger Stättigkeitserwerb 10 Personen in 5 Fällen (davon 3 am Ende des 18. Jahrhunderts), Bankrott mit 28 Personen in 3 Fällen, klare Verletzungen ritueller Gebote (Kaschrut, Schabbat, Irreligiosität) nur 3 Personen in 3 Fällen, Beleidigungen nur 2 od. 3 Personen in ebenso vielen Fällen, Diebstahl 3 Personen in einem einzigen Fall; aber völlig unklare Angelegenheiten mit 10 Personen in 7 Fällen. Dazu insgesamt Pinkas Ffm, Hurerei: §§ 146, 246, 247, 248, 250, 292, 293, 447, 448, 480; Handel: §§ 158, 239, 240, 242 (?), 244, 245, 290 (davon allein 7 Einträge mit Bezug auf Amschel zum Schuch und seine Frau Judten; vermutlich nicht alles reine Handelsprozesse); Chilul HaSchem/Konkurs: §§ 217, 235, 236, 237, 238 (?), [381]; Ungehöriges, Böses: 257, 272, 283, 298, 340, 342, 378; Beleidigungen, Missachtung des Gerichts, gegen Anstand und Tora: 259, 267, 283, 378; Schabbatentweihung, Spielen: 271, 378, 439, 456; Diebstahl in der Synagoge: 331; Übertretung des Banns: 343, 391, 483, 485 bzw. nicht gemeindekonformes Handeln, Missachtungen von Gemeindeordnungen: 293, 481, 483; illegitimer Stättigkeitserwerb: 454, 498, 542, 544; darunter auch Einschleichen durch nicht genehmigte Eheschließung: 348; unklare Fälle: 284, 290, 311, 322, 341, 394, 397, (dabei zudem vermutlich unehrlicher Handel: 240, 244, 245, 293; 290 (Judten Schuch).

<sup>71</sup> Pinkas Ffm, § 242 (1650); gegen Seeligmann Haas, der gegen einzelne und viele in der Gemeinde etwas getan habe, woraufhin die Obrigkeit zum Schaden aller reagiert habe, wobei das Benennen seines Vergehens durch den Ausdruck ›das Bett ist zu kurz‹ umschrieben wird, dies zu erwähnen, also alle schlechten Dinge zu Papier zu bringen.

Ausnahme von dieser Praxis findet sich lediglich bei Vergehen wie der Hurerei, die ohnedies als extrem empfunden wurden, wiewohl man auch diese mitunter durch Bezeichnungen wie »etwas unaussprechlich Böses« zu umschreiben versuchte, etwa im Fall der Tochter des Wolf Urschel (Ursel). Diese Henle hatte einen Salman b. Herz (b. Eisik) Fulda beziehungsweise Zunz geheiratet, kam jedoch schon bald nach der Hochzeit mit einem Kind nieder, was den Schluss nahelegte, dass dieses Kind noch vor der Ehe, wohl mit einem anderen Mann gezeugt worden war. Daraufhin wurde sie geschieden und vom Erwerb der Stätigkeit ausgeschlossen.<sup>72</sup> Ebenso umschrieb man Konkursverfahren, weniger dagegen Einschleichungsversuche in die Judengasse. Doch befindet sich die Gruppe jener Verfahren bei denen keinerlei Hinweis auf das Verbrechen gegeben wurde, bezeichnenderweise ganz eindeutig im Mittelfeld.

Bei alledem muss man sich vor Augen halten, dass die hier verzeichneten Strafen tatsächlich zwar das Ergebnis von Klageverfahren waren und in diesem Sinne auch Urteile darstellen, worauf etwa das nicht unübliche Hinzuziehen des Oberrabbiners in diesem Fall hinweist.<sup>73</sup> Im eigentlichen Sinne handhabten die Vorsteher dies jedoch auch als pragmatische Entscheidungen zur Beilegung der Konflikte, also eher als Schiedsverfahren, bei denen der Aspekt der Schlichtung, also eines gütlichen Vergleichs, jedoch nicht unbedingt erkennbar ist. Damit gleichen diese Entscheidungen durchgängig eher einem Urteil als einem Gütespruch, und dies auch aus religionsrechtlicher Sicht. Die besondere Qualität dieser Straf-Verfahren zeigt sich gerade dort, wo die Verurteilung durch das Ablegen eines Reinigungseides abgewandt werden konnte. Die große Mehrzahl der hier verzeichneten Strafen stellt jedoch eindeutig den Versuch dar, Gemeindemitglieder durch Reglementierungen und durch ihr Sühnen wieder in die gemeinschaftliche Norm einzubinden. Einseitige Entscheidungen von Handelsstreitigkeiten finden sich hier dementsprechend nahezu gar nicht. Dies zeigt erneut, dass ein Heranziehen der im Pinkas erhaltenen Daten zur Abschätzung

Entsprechend scharf fällt seine Strafe auch aus, die sich auch auf ein »erschwertes« schlechtes Begräbnis, bei Verbot des Aufenthalts und der Verweigerung des Gemeindennutzens erstreckt, wobei die »Tore der Umkehr/Reue« verschlossen bleiben sollen. Vgl. Unna, Pinkas Chewra Kaddischa Warmaisa, 1980, S. 76 [Ms. S. 132, Einzelerlass von 1735]; wo das Vergehen eines Bruderschaftsmitglieds namens Josel (Rotwelsch) als ungehört und zu schlimm bezeichnet wird, als dass man es zu Papier bringen und diesem Buch einverleiben wolle, was offenbar jedoch zunächst geschah, dann aber wieder ausradiert wurde. Vgl. Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 190 (Aa Bl. 36); zu unehelichen Schwangerschaften, woraus was auch immer entstehen könne, was nicht zu Papier zu bringen sei.

72 Pinkas Ffm, § 480. Vgl. Baer, Kleve, 1922, S. 112; jemand frevelt gegen den Rabbiner in der Synagoge mit Worten, »die man nicht ausdenken, geschweige denn aussprechen darf«, wird verurteilt und nimmt die ebenso ungenannte Strafe an.

73 Wobei die Hinzuziehung des Rabbinats bei Entscheidungen des Vorstandes sicherlich eher zur Bestärkung der Autorität des Vorstehers als zur Gewährleistung von Legitimität, zumal einer eindimensional halachisch begründeten, diene; darauf wies schon Katz hin, ders., Tradition und Krise, 2002, S. 101-102.

der internen Gerichtsbarkeit nur einen ganz spezifischen Anteil der Vorfälle, wenn auch sicherlich einen bedeutenden zu erfassen vermag.

Wiewohl all dies interessante Einblicke in vorherrschende Wahrnehmungsmuster ermöglicht und hinsichtlich des Umfangs sowie der Inhalte der eigenständig geübten Rechtsprechung zudem bestätigt, was schon in anderem Zusammenhang zu sehen war, bleibt die Anzahl innerjüdischer Klagen und deren Zuordnung zu externen beziehungsweise zu den unterschiedlichen internen Gremien unbekannt. Die für eine solche Einschätzung notwendige Gesamtzahl aller Verfahren wird sich niemals erschließen lassen, weshalb jeder Bewertungsversuch allenfalls eine Annäherung darstellt. Dennoch gibt es für Frankfurt im Vergleich zu anderen deutschen Gemeinden als eine große Ausnahme durchaus Daten, die zumindest ansatzweise serieller Natur sind. So existiert ein leider nur die Jahre 1748/9 und 1757/8 sowie die Zeitspanne von 1768/9-1793/4 umfassendes Verzeichnis von Fällen, die vor dem Frankfurter Rabbinatsgericht verhandelt wurden, das als *Piske deBeit Din Tora deKehilat keduscha deFrankfurt deMaina*, als »Entscheidungen des Rabbinatsgerichts der heiligen Gemeinde Frankfurt am Mains«, bezeichnet ist. Insgesamt handelt es sich dabei wohl um 283 Einzelfälle für eine Gesamtlaufzeit von 28 Jahren. Über ein beigebundenes, grobes Inhaltsverzeichnis erschließt sich zudem pauschal, dass für die nunmehr fehlenden Jahre weitere 33 Entscheidungen verzeichnet worden waren. Mit Bezug auf die erhaltenen Einträge blieben die Fallzahlen über insgesamt 15 Jahre im einstelligen Bereich – im Durchschnitt etwa 4-5 Fälle pro Jahr –, bei 13 Jahren stiegen sie auf eine zweistellige Summe an, jedoch nur in vier Jahren auf wenig mehr als 20 Fälle, wobei für die restliche Laufzeit durchschnittlich etwas über 15 Fälle aufgelistet wurden. Dabei lässt sich eindeutig ein geschlossener Anstieg der Klagen zwischen 1772 und 1785 beobachten, wobei ein Grund dafür nicht ersichtlich ist.<sup>74</sup> Wie eine cursorische Einsichtnahme in die Handschrift zeigte, kann die pauschale Anzahl der Jahreseinträge jedoch nur mit Vorbehalt herangezogen werden, da offenkundig häufiger zu ein und demselben Verfahren mehrfach Einträge gemacht wurden, wobei bislang nicht klar ist, ob derlei Mehrfachnennungen aus dem damals schon angelegten Index bereits herausgerechnet worden sind.<sup>75</sup>

74 *Piske deBeit Din Tora Ffm*: Für diese grundlegenden Daten bin ich abermals Dr. Johannes Wachten dankbar, die sich in einem in fol. 241b-246b eingefügten Verzeichnis der Fälle wiederfindet; am Anfang des Mss fehlen 39 Blatt. Für 1748/9 und 1757/8 – je 1 Eintrag, 1768/9 – 2, 1769/70-1771/2 – je 5, 1772/3 – 12, 1773/4 – 4, 1774/5 – 16, 1775/6 – 20, 1776/7 – 21, 1777/8 – 11, 1778/9 – 3, 1779/80 – 11, 1780/81 – 18, 1781/2 – 17, 1782/3 – 17, 1783/4 – 16, 1784/5 – 22, 1775/6 – 20, 1786/7 – 7, 1787/8 – 4, 1788/9 – 1, 1789/90 – 6, 1790/1 – 8, 1791/2 – 13, 1792/3 – 1, 1793/4 – 2. Schochat, Aufklärung, 2000, S. 136; zitiert R. Schmuël Kaidenover, damals Oberrabbiner von Frankfurt am Main, dass er Ende des 17. Jahrhunderts in »Eigentumsangelegenheiten nur noch im Zusammenhang mit zeremoniellen Angelegenheiten« die Gerichtsbarkeit hatte.

75 Zu vermuten ist dies beispielsweise bei den Einträgen in den *Piske deBeit Din Tora Ffm*, Bl. 42; Parnass Löw Oppenheim gegen Juda Kulp und Gumpel Mai, vermutlich

Ob dieses Verzeichnis wirklich alle verhandelten Fälle auflistet, lässt sich natürlich ebenso wenig sagen. Die Inhalte waren pauschal Erbklagen, Immobilienkäufe und -verkäufe, Chaliza-Fälle aber auch Darlehens- und Pfandgeschäfte, was die zuvor gemachten Bewertungen hinsichtlich der Rabbinatsgerichtsbarkeit weitgehend bestätigt. Eine genaue Aufschlüsselung der Klageinhalte dieser bisher unbearbeiteten und bedauerlicherweise nur schwer zugänglichen Handschrift steht abermals trotz wiederholter Ansätze leider noch aus. Eine kursorische Einsichtnahme bestätigt jedoch eindeutig, was schon gesagt wurde: Zentrale Klageinhalte waren Vormundschaftssachen, generell Immobilienklagen sowie ehe- und erbrechtliche Angelegenheiten.<sup>76</sup> Darüber hinaus finden sich auch einige Gutachten zu Anfragen von außerhalb ebenso wie seitens der Frankfurter Baumeister, die eher im Sinne einer Archivierung hier aufgenommen wurden, aber auch Entscheidungen zur Erhebung der Steuerumlage – was durchaus üblich und so auch im Pinkas festgelegt worden war – und sogar Einzelklagen zu Lotteriegewinnen.<sup>77</sup> Wiewohl sich viele zivilrechtliche Aspekte insbesondere

wegen Weinhandels; und der nachfolgende Eintrag; oder Bl. 46 und 44; Gerson (Sch"ss) zu einer Hausteilung (vor der Hochzeit).

- 76 Zum Ererecht sind vermutlich folgende Einträge zu zählen, wobei man berücksichtigen muss, dass es sich hier um sehr knappe Angaben handelt, die nicht mit der extern sonst üblichen Aktenführung in Prozessen zu vergleichen ist; ebd., Bl. 44 (1774) Bezug auf eine Ehevereinbarung zwischen Elch. Gans und der Frau des Berman Cohen Katz von Friedberg; Bl. 61 Mosche Eich für Jungesellen Leser b. Schlomo Maas, Ester F. d. Sanwil Maas gibt ihrem Sohn Juspa als Bräutigam als Mitgift eine Haushälfte; Bl. 130 (1781) Jentle Wwe. des Mosche b. Josef Taub auf ihre Forderungen aus den Ehevereinbarungen; Bl. 179 zunächst eine Teilung, dann Mosche Eich für den Bräutigam Israel Stiebel; Bl. 182(b) Gumpel Emden und Mosche Fulda u. a. um eine Hochzeit. Vermutlich auf ein Erbe zurückzuführen ebd., Bl. (4?) Anschel Pfann für Jokel Kessel, Meir Gumpel Segal, Benedikt und den S. d. Meir Kassel [...] mit einem Bezug auf eine Erbschaft des Vaters, wobei es wohl auch um eine Stiftung geht; Bl. 57 (1775) natürlich die Vormundschaften wie hier, die auf dem Erbe des Vaters Herz Sichel aufbaut; Bl. 69(b) Stiftung aus einem Erbe; Bl. 70(b) möglicherweise auch dies Wolf (Borich) für Kalman Weisweiler gegen den Jungesellen Feis Adler von Worms. Vgl. Pinkas Ffm., §§ 450, 451, 452 (1794), in dem das Rabbinat selbst mit Bezug auf die Statuten die Besteuerung der Erbschaften regelt; ebenso § 477 (776), Vergleich mit der Wwe. des Herz Flörshheim; § 478 (1777), Nachlassvereinbarungen mit den Söhnen des Parnass Löw b. Eisik Scheuer. Die pauschal gemachte Bewertung, dass dieses Rabbinatsgericht gleichwertig alle zivilen und religiösen Dinge behandelt habe, scheint mir selbst bei kursorischer Einsichtnahme nicht zuzutreffen; bezeichnenderweise handelt es sich bei der zitierten Verhandlung zu einem Lotterielos letztlich um eine Testamentsklage; Gabriela Schlick, Zur Rolle der reichsstädtischen Gerichtsbarkeiten in den Alltagsbeziehungen der Frankfurter Juden im 18. Jahrhundert, in: Backhaus, Judengasse, 2006, S. 171-188.
- 77 Piske deBeit Din Tora Ffm, Bl. 212 (1790), Bekanntmachung in beiden Gemeindegynagogen zur Steuerschätzung, ebenso davor Bl. 211(b) (1790); Bl. 185 (1785) Bekanntmachung einer Regelung unter Hinzuziehung des Rabbinatsgerichts; Bl. 180 (1785), Anfrage der Parnassim bezeichnenderweise auf Jiddisch/Deutsch, zum Erbrecht, wenn

hinsichtlich einer rechtlichen Bewertung vertraglicher Vereinbarungen und spezifischer Dokumente finden, lässt sich letztlich – zumal aufgrund der nur stichpunktartig möglichen Einsichtnahme – nicht eindeutig bestimmen, ob diese Dokumente nicht doch auf eine ehe- oder erbrechtliche Angelegenheit zurückzuführen sind; eine Trennung zivilrechtlicher Belange von den anderen Belangen ist daher letztlich eigentlich nicht möglich.

Versucht man auf dieser schwankenden Grundlage im Abgleich mit der Einwohnerzahl der Judengasse, die zeitgleich vermutlich sogar weniger als die sonst veranschlagten 3.000, vermutlich 2.700 Personen umfasste, dennoch eine Annäherung, so muss man bei einem Ansatz von durchschnittlich sechs Mitgliedern eines Haushalts zunächst sicherlich einen erheblichen Prozentsatz aus der Gesamtzahl möglicher Kläger und Beklagter herausnehmen, dies aus dem einfachen Grund, da Kinder mit der überwiegenden Mehrzahl dieser Rechtsgeschäfte nichts zu tun haben konnten und die Dienstboten keine eigenen Gewerbe betreiben durften und – zumindest im Rahmen ihres sozialen Status – auch nicht heiraten konnten. Dies schon aufgrund der Notwendigkeit, eigene Kinder und Verwandte ansässig machen zu können, wobei man je Hausgesäß recht durchgängig von wenigstens einer Magd oder einem Knecht ausgehen kann. Berücksichtigt man zudem die durch die Privilegien begrenzte Matrikelzahl, so mag die Bevölkerungsgruppe, die solche Rechtsstreitigkeiten ausfechten konnte, in etwa 1.500 Personen umfasst haben.<sup>78</sup> Für eine Gruppe dieser Größe könnte eine Fallzahl von etwa 283 Fällen in insgesamt 28 Jahren, eigentlich eher in jenen 19 Jahren mit mehr als fünf Einzelfällen durchaus realistisch sein, dies zumal wenn

eine Frau stirbt und nach einem Jahr Ehe ein Kind vorhanden ist; Bl. 186 (1785) eine Anfrage der Parnassim auf eine obrigkeitliche Anfrage aus der Königsstadt Wien zum Eherecht; Bl. 132(b) (1782) Entscheidung zu einem auf obrigkeitliche Anfrage des Landrichters und Regimentsrats von Niederschwaben zur Begutachtung vorgelegten Fall aus Illereichen zwischen dem dortigen Rabbiner und Vorbeter, wobei ein Entscheid des Rabbiners von Wallerstein und der dortigen Obrigkeit vorlag – hierzu gibt es einen amtlichen Parallelbestand, siehe ISG Ffm, Ugb D 33 (1781) Aktenübersendung eines Prozesses zwischen Rabbiner Lebuf (im Hebr. als Lewow – Lemberg) und Mayer in Illereichen zur Begutachtung; Piske deBeit Din Tora Ffm, Bl. 62 (1776) Seligmann Bing Wohl zu einer Angelegenheit, die offenbar parallel vor der Obrigkeit verhandelt wurde. Ebd., Bl. (70) (1776) Mosche Eich, Schmuel Sofer wegen eines Lotterietreffers, ebenso (1776) Vergleich zwischen Feis Hamel und El. Oppenheim wegen eines Lotteriezettels offenbar der Friedberger, Würzburger Lotterie; Bl. 49 Anselm Pfann für Efraim Leser und Gedalja, Söhne des Jakob (Bik?) wegen Lotterietreffers; offenbar gab es auch Entscheide zum Weinhandel, der in der Gemeinde besonders geschätzt und besteuert wurde, z. B. Bl. 42 (1774?) Löw Oppenheim, Juda Kulp und Gumpel Mai und nachfolgender Eintrag.

<sup>78</sup> Z. B. Schudt, Merckwürdigkeiten, Bd. 2, 1714, S. 188; Privilegien von 1617/1705, § III; »weil bey den Juden viel überflüssig Gesind bisshero vermerckt worden, so soll hinfürters diese Ordnung unter ihnen gehalten werden, dass einem über eine Magd und Knecht, der Zahl nach zu halten, nicht zugelassen werden«.

das Schwergewicht der verzeichneten Entscheidungen insgesamt gesehen primär auf den erb-, ehe- sowie immobilienrechtlichen Fällen lag.

Ziehen wir eine andere serielle Quelle heran, nämlich die Auswertung der vor dem städtischen Schöfferrat anhängigen Fälle unter Einbeziehung der separat verzeichneten *Criminalia*, so finden sich im Rahmen eines für ein parallel laufendes Projekt überprüften geschlossenen Zeitraums zwischen 1499 und 1710 erwartungsgemäß natürlich durchgängig Klagen zwischen Juden und Nichtjuden; dies waren insgesamt 1.456, wovon 57 ohne Jahresangabe verzeichnet worden waren. Auf die Jahre gerechnet befand sich das Klageaufkommen 136 Mal im einstelligen und 58 Mal im zweistelligen Bereich, dabei nur dreimal mit etwas mehr als 20 und nur ein einziges Mal mit 33 Klagen im Verlauf eines Jahres. Ausgehend von einem knapp zehn Jahre anhaltenden Anstieg der Verfahren um die Wende zum 17. Jahrhundert hin, verstetigte sich die eindeutige, stabile Zunahme der Klagen etwa von der Mitte der 70er Jahre an. Im anschließenden 18. Jahrhundert explodierten die Fallzahlen allerdings im Vergleich hierzu, weshalb diese Stichprobe aus arbeitsökonomischen Gründen nur bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts fortgeführt werden konnte.<sup>79</sup>

Die innerjüdischen Klagen, die vor dieses Gremium getragen wurden, *Criminalia* gleichfalls einberechnet, belaufen sich dagegen mit insgesamt 158 Fällen im Vergleich zu jenen Klagen mit einer Beteiligung von Juden auf etwa 10 %, bestätigen damit also erneut die Vermutung, dass die große Mehrheit der Rechtsstreitigkeiten von Juden schon aufgrund ihres Nahrungserwerbs sich nach außen richtete. Für den uns interessierenden Anteil zeigt sich, dass sich verzeichnete Fälle bis 1670 eher zufällig und vereinzelt finden, von da an, mit durchschnittlich etwas unter fünf Prozessen pro Jahr aber verstetigen. Bis zu der genannten Zeitgrenze handelt es sich jedoch durchgängig um vereinzelt Klagen. Danach steigt die Zahl allerdings durchgängig an, wobei die Spitzen aber bereits mit zehn Klagen in einem einzelnen Jahr sowie neun in einem weiteren erreicht waren. Eine Aufschlüsselung nach Inhalten steht für diese von der Stadt verhandelten Fälle ebenso aus.

Doch selbst die sicherlich wünschenswerten Kenntnisse der spezifischen Inhalte würden uns einem geschlossenen Gesamtbild letztlich nur wenig näher bringen, da mit den Audienzen vor dem Jüngeren beziehungsweise dem Älteren Bürgermeister für Bagatellfälle unter 5 fl. in der Stadt ein weiteres Klageforum bestand, das zumindest zunächst vermutlich eine Vielzahl der Klagen abfing. Da für diese durchgängig erhaltenen, allerdings ungemein umfangreichen Verzeichnisse jedoch keinerlei Findmittel existieren, weshalb bereits eine grundlegende

79 Für die Bereitstellung dieser aufwendigen Auswertung der Verzeichnisse der Schöfferratsprotokolle sowie der *Criminalia* danke ich Dr. Cilli Kasper-Holtkotte, die parallel hierzu die Frage der Interdependenzen von ökonomischen und sozialen Netzwerken in der Frankfurter Gemeinde untersucht. Die genaue Auswertung der Daten wird in dem von ihr verfassten Werk zugänglich sein, da ein Auflisten hier sehr umfangreich wäre.

Datenerhebung einen ganz erheblichen, hier nicht zu rechtfertigenden Zeitaufwand voraussetzen würde, bleibt uns die vermutlich reichste Quelle im Hinblick auf die Fallzahlen und die Inhalte der Klagen vor der Obrigkeit zumindest bis auf weiteres verschlossen. Punktuelle Einblicknahmen zeigen jedoch deutlich, dass die jüdischen Prozessangelegenheiten hier vergleichbar den Beständen des Reichskammergerichts oder neuerdings auch des Reichshofrats ungemein zahlreich sind und – soweit eine kursorische Durchsicht eine grobe Einschätzung erlaubt – vermutlich sogar über dem Prozentsatz von etwa 15% des gesamten Klageaufkommens liegen dürften, der den Frankfurter Bestand des Reichskammergerichts kennzeichnet.<sup>80</sup> Da uns für Frankfurt allerdings keine wirklichen Vergleichsdaten für die intern verhandelten Angelegenheiten vorliegen, würden uns auch diese Daten keine wirklich präzise Abschätzung der intern erledigten Angelegenheiten ermöglichen, denn wie bereits gesagt fanden die meisten internen Klagen mit großer Sicherheit vor den Vorstehern und nicht vor dem Rabbinatsgericht statt.

Wie wir aus obrigkeitlichen Akten wissen, müssen die im engeren Sinne religionsrechtlichen Aspekte etwa Streitigkeiten über den Zugang zu Ritualen und die Verteilung von religiösen Funktionen, die sich im Verzeichnis des Rabbinatsgerichts bezeichnenderweise aber nicht finden, im Vergleich zu Scheidungen, testaments- und eherechtlichen Klagen zudem einen erheblichen, mit Sicherheit weit umfangreicheren Anteil der internen Konflikte ausgemacht haben. Völlig außen vor blieben selbst dabei all die rein rituellen Entscheidungen der Rabbiner, die aus einer halachischen Perspektive natürlich ebenso Rechtsentscheide darstellten, aber keines Gerichtsverfahrens bedurften, wie für Frankfurt klar zu erkennen ist, aber als zentrale religiöse Tätigkeiten im Vergleich zu der in gewissem Sinne als besondere Funktion wahrgenommenen Tätigkeit des Rabbinatsgerichts begriffen wurden. Näher als dies ein solches Herantasten an die Frage des Umfangs und der Inhalte der internen Rechtsprechung ermöglicht, wird man zumindest derzeit nicht kommen.<sup>81</sup>

80 Kaltwasser, Reichskammergericht, 2000; wobei mir unklar bleibt, ob es sich dabei um Angelegenheiten mit jüdischen Beteiligten oder um innerjüdische Prozesse handelt.

81 Schlick, Reichsstädtische Gerichtsbarkeiten, 2006, S. 179; die Einschätzung der (undifferenzierten, selbst nach den beteiligten Parteien) Klagen vor dem Jüngeren Bürgermeister bzw. der Rechneiamtprotokolle hilft hier leider kaum weiter, da es daneben weitere, zum Teil sogar bedeutendere Klageforen gab, so der Ältere Bürgermeister, vor allem aber der Schöffennrat, dessen umfangreiche Protokolle gar nicht erschlossen sind.







## IV

### Sicherung und Stabilität der Rechtsautonomie

Wie groß auch immer das präzise Ausmaß der internen Rechtsübung gewesen sein mag, die Möglichkeit eines eigenständigen Handelns entschied sich in jedem Fall am Grad der Rechtssicherheit, den die Gremien der jüdischen Gemeinden gewährleisten konnten. Eine solche Sicherung blieb keineswegs nur auf ein subversives Durchsetzen eigener Handlungsansprüche begrenzt, sondern fußte vor dem Hintergrund einer externen Duldung abermals auf dem recht offenen Zusammenspiel interner Gremien mit den christlichen. Dabei lebte sie weniger von wirklichen Zugeständnissen als von jener den externen Regelungen und Entscheidungen inhärenten Ambivalenz, da das pragmatische Ausweiten eigener Zuständigkeiten leicht an diese anknüpfen konnte.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Es stellt sich generell die Frage, ob man, ähnlich wie dies für die christliche Umgebung vielfach diskutiert wurde, hier nicht nach der Sozialdisziplinierung der Gemeinschaft fragen müsste. Davon abgesehen, dass derlei idealtypische Gesamtmodelle die Analyse mehr eingrenzen, als ihr Raum zu bieten, scheint mir der Aspekt der zunehmenden Strukturierung und damit zugleich der Beherrschung in den jüdischen Gemeinden so nicht das entscheidende Thema gewesen zu sein. Man wird im Vergleich zu der unglaublichen Fülle an Verboten und Geboten, die für die christliche Bevölkerung durch die Landesherrschaft erlassen wurde, für die jüdische vielleicht sogar sagen dürfen, dass diese als eine sozusagen außen stehende Gruppe – sieht man einmal von ganz spezifisch auf Juden hin zugeschnittenen Inhalten ab – insgesamt gesehen wohl sogar weniger von derlei obrigkeitlichen Durchregulierungsversuchen betroffen war; und die internen Regelungen vermögen hier letztlich trotz ihrer zeittypischen Ausprägung und sicherlich auch detailfreudiger Fülle von ihrer Menge doch eher mäßig ausgefallen sein. Die zentrale Frage scheint hier nicht die Beherrschung des Menschen zu sein, zumal in einem wie auch immer imaginierten Zivilisationsprozess, sondern wie hier beschrieben die Beherrschung aktueller, grundlegender Probleme im Hinblick auf die Arbeitsfähigkeit von Institutionen sowie auf die kulturelle Eigenständigkeit. Ansonsten siehe z. B. Hsia, *Social Discipline*, 1989. Oder Paul Münch, *Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenver-*

Dieser grundlegende, sozusagen subversive Charakterzug ging sogar so weit, dass selbst die im Rahmen des ständisch-korporativen Begriffssystems immer wieder dezidiert gezogene und verteidigte Trennlinie zwischen einer Gerichtsbarkeit im eigentlichen Sinne, die nur in obrigkeitlicher Hand sein könne, und internen Zuständigkeiten, die als Schlichtungsversuche angesehen wurden, in der Praxis schemenhaft blieb. Diese grundlegende juristische Bewertung war bereits für die Gutachten in dem Untersuchungsverfahren wegen Hochverrats kennzeichnend gewesen; sie sollte sich während der beiden Jahrhunderte bis zur Moderne auch nicht ändern.<sup>2</sup> Dort hatte sich der Reichsfiskal bereits vehement gegen die Argumentation seitens der jüdischen Gemeinde gewehrt, die im Rahmen desselben Rechtsverständnisses behauptet hatte, dass ihr ebenso wie jeder anderen Korporation das Recht, sich vorgerichtlich vor eigenen Gremien zu vergleichen, zustehe. Aus der Perspektive der jüdischen Angeklagten war mit gesundem Menschenverstand nicht zu erkennen gewesen, worin hier das Übel liegen sollte. Wie schon gesagt, begriff oder präsentierte man die innerjüdischen Verordnungen von 1603 als selbstverständliche korporative Vereinbarungen zugunsten von Güteverhandlungen, dass man nämlich »gemeine Jüdischheit weniger nicht, als ein jeder anderer in allen und jeden *praesentibus* und *futuris controversiis* compromittiren«, dass die Judenschaft also auf ihren »ordentlichen Gerichtszwang« lediglich freiwillig verzichtet und gemeinsam beschlossen habe, ihre strittigen Angelegenheiten intern schlichten statt von der Herrschaft richten zu lassen, wobei »durch solche Compromissa und Vereinbarungen, der Obrigkeit nicht allein nichts benommen«, sondern dieser sogar ein Dienst erwiesen werde.<sup>3</sup>

Auch die reichsweiten Gerichtsorte hatten aus ihrer Sicht nur dazu gedient, jedem Mitglied der Gemeinschaft diese Möglichkeit zu bieten, wobei es sich auch hierbei erneut nur um Schlichtungsversuche gehandelt habe. Da dies nur in »Schuld, aber gar nicht über wichtige Sachen, so Leib und Gut antreffen gütlich zu entscheiden lassen gemeint« gewesen sei, könne man dagegen doch nichts einwenden, da jeder dort Klagende aus freiem Willen von seinem Recht, vor ein ordentliches Gericht zu gehen, Abstand genommen habe. Und dies sei ihnen – hier ein Hinweis auf die stringente Argumentationsführung, die zudem die Geschlossenheit der jüdischen Sichtweise wahrte – auch nach Jüdischem

fassungen im 16. und 17. Jahrhundert (Nassau-Dillenberg, Kurpfalz, Hessen-Kassel), Stuttgart 1978. Lottes, *Disziplin und Emanzipation*, 1992, S. 63-74.

- 2 Allgemein hierzu z. B. Peter Jochen Winters, Johannes Althusius, in: Stolleis, *Staatsdenker*, 1987, S. 29-51; S. 38-39.
- 3 ISG Ffm, Ugb E 48 K, Bd. 2; Jüdische Verteidigungsschrift (vermutlich der Gemeinde Ffts), ohne Datum. Diese Bewertung findet sich auf vielen externen Ebenen, so etwa auch bei Schudt, *Merckwürdigkeiten*, Teil 4, 6. Buch, 14. Kap. (Kleiderordnung), S. 86-87; wo er bemängelt, dass die Judenschaft sich eine ihr nicht zustehende Autorität anmaße und alles daransetze, eine Republik in der Republik zu bilden, also völlig autonom zu werden.

Gesetz und zugleich als zentraler Teil des Schutzrechts, nämlich der Freiheit in religiösen Dingen, erlaubt.<sup>4</sup>

Wollte man den Schnitt zwischen den beiden Rechtsbereichen nicht dadurch setzen, dass man – natürlich gegebenenfalls interne – Zuständigkeiten einfach untersagte, sondern indem man, wie dies durchweg angedacht wurde, dem allgemein vertrauten ständisch-korporativen Konzept entsprechend über spezifische Qualifizierungen als freiwillige Güte- beziehungsweise als eigentliche Gerichtsverhandlung zu einer Hierarchisierung beider Sphären kam, so erledigte sich die Frage allerdings nicht, sie wurde allenfalls verlagert. Die Trennlinie musste dann mit Bezug auf die Aspekte der Stabilität und der Zuverlässigkeit interner Entscheidungen gezogen werden.

Dabei hatte der klagende Reichshoffiskal Kramer in seiner Entgegnung aber nicht nur darauf verwiesen, dass die Judenschaft des Reiches gar keine Korporationsrechte besäße, was weit hergeholt war, ihnen jedoch die grundlegende rechtliche Qualifikation für derlei interne Vereinbarungen insgesamt entzogen hätte. Unstrittig war für ihn in jedem Fall eines gewesen: Was die Judenschaft als Kompromiss ausbebe, erweise sich als eine Anmaßung eigener Gerichtsbarkeit, da man die eigenen Entscheidungen durch erhebliche Zwangsmittel absichere. Es sei daher eine Vorspiegelung falscher Tatsachen, wenn die jüdische Seite beispielsweise die Frankfurter Verordnungen als eine freiwillige Selbstverpflichtung bezeichne, wiewohl diese ja nebenbei gesagt durch eine kaiserliche Zustimmung zur Umlage der Armengelder für die Prager Gemeinde indirekt approbiert worden war. Würde dies zutreffen, dann hätte niemand zur Teilnahme an der Versammlung und zur Unterzeichnung der Ordnung gezwungen werden dürfen, was einige Personen im Verhör zu ihrer Verteidigung aber bestätigten. Wenn die Gemeinden wirklich anerkennen würden, dass ihnen im Rahmen der Rechtsorganisation des Reiches nur ein freiwilliges Schiedsverfahren zustehe, dann dürfe man auch keine Strafen gegen jene verhängen, die sich für einen Gerichtsprozess im eigentlichen Sinn, also für die Nutzung der obrigkeitlichen Gerichte entschieden. Der zugleich vereinbarte Zwang, vor die Rabbiner zu gehen und deren Urteile zu achten, also weder direkt noch im Rahmen einer solchen Berufung vor christliche Gerichte zu gehen, belege ebenso wie die von den jüdischen Gemeinden beanspruchten ausgedehnten Rechtsinhalte, dass die Rabbiner sich »als eine Obrigkeit ansehen und meinen zitieren zu können«; damit übten sie eine »neue angemaßte Gewalt« aus.<sup>5</sup>

4 ISG Ffm, ebd.; »Über solche Sachen und Händel dahin ihnen vermög der Rechten Mosaischen Gesetzes und uralter Gewohnheit zu compromittiren erlaubt, zu streiten nicht begehrt. Und nicht anders wissen, auch nicht anders auf sie kommen, dann dass ihre Ältesten, Rabbinen und Vorgänger zusammen dem erlaubten austraglichen Weg ihre Irrungen auf die freiwillig zu compromittiren, ein Stück und *necessarium consequens* denen ihnen *ex commiseratione et pietate* erlauben Synagog und Toleranz sei«.

5 Ebd.; Probation und Replikschrift des kaiserl. Fiskals gegen die Judenschaft im Heiligen Römischen Reich; ohne Datum.

In einer zweiten Darstellung gegen die Verteidigungsschrift der Frankfurter Juden betonte die Anklage, dass der Charakter der Neuerungen, also des Ausweitungsvorgangs autonomer Befugnisse umso offenkundiger sei, da man doch die derzeitige Rechtslage und die Praxis genau kenne:

»Ohn dem lehret die tegliche Erfahrung, dass beclagter Juden streittige Sachen vor christlicher Obrigkeit nach dem gemeinen beschriebenen Kaiserlichen Rechten, und mit nichten nach dem Mosaischen Gesätz teteminirt und geurtheilt werden, ja es weissen handschriftlich vielfälltge Reichskonstitution und Ordnung auf die Juden specialiter gerichtet, darnach sie müssen leb. auch geurtheilt werden, ob sie gleich sich deren gern und endschuldigen wollen.«<sup>6</sup>

Die Beschränkung der Richterwahl gemäß den Frankfurter Vereinbarungen von 1603 bilde den exakten Gegensatz hierzu, da dadurch interne Klagen zwangsweise vor internen Gremien gehalten und nach Jüdischem Recht verhandelt werden sollten, wozu auch die fünf zentralen Gerichte als unterstützende, übergeordnete Institutionen benannt worden seien. Hier könne nach Meinung der Anklage von einer freiwilligen Rechtsprechung keine Rede sein, denn es sei Rechtsanmaßung, dass man sich:

»nach Einhalt der verschlagener Confoederation versire, darin die Juden sich selbstn vor Richter aufgeworfen, fünf Richterstuhl anstellen, und ein andern dahien ihres Rechters abzuwarten, die christliche Obrigkeit vorbei zu gehen und deren ausgesprochenen Urthell zu vernichtigen und abzuschaffen dringen und zwingen«.<sup>7</sup>

Nicht nur, dass man das politische Gemeinwesen der Judenschaft, also deren organisatorische Struktur, aus eigener Autorität organisiere, was – so auch die Frankfurter Judenstätigkeit – ausschließlich der christlichen Herrschaft zustehe. Nun wolle man alles, ohne Unterschied an sich reißen, externe Entscheidungen unterwandern, etwa indem man dem dort Triumphierenden die dem Prozessgegner dadurch entstandenen Kosten wiederum aufbürde und nach Möglichkeit sogar das Urteil selbst kassiere. All diese Versuche, eine neue oder aus jüdischer Sicht eine erheblich gefährdete Autonomie von innen heraus zu gewährleisten, liefen damit auf einen Aspekt hinaus: Letztlich entschied sich die Frage nach der Tragfähigkeit dieses Eigenraums an den Möglichkeiten, interne Entscheidungen umzusetzen, gegebenenfalls sogar gegen Übertretungen und dies bedeutete dann auch gegen eine externe Rechtskonkurrenz zu behaupten. Daher spitzte sich die Argumentation der Anklage zur Frage der intern behaupteten Zwangsmittel zu. So war einer der grundlegenden Vorwürfe gegen die

6 Ebd.; sowie die Paraphrase im Weiteren. Dabei wurden die religiösen Sachen, die zu ihrem »Aberglauben« gehörten, wie Beschneidung, Kaschrut, Feier- und Fasttage dezidiert zugestanden.

7 Ebd.

vermeintlichen Verschwörer, sie versuchten durch die Strafe der Exkommunikation aus eigener Autorität einen Gerichtszwang zu etablieren. Es sei:

»Sintemalen in facto vor viel ein anderes zu achten, wann eine oder andere privat Person freiwillig auf jemanden *cum renunciatione appellationis* sich veranlasset, ein anders ist es auch womehr den Gewalt mit nur ime, sondern ins gemein alle und jede in Römischen Reiche teutscher Nation gesessene Juden vor seinem neu angestellten Richterstuhl zu erscheinen und daselbst zu recht zu stehen, wider ihr Belieben dengen und zwingen, die Ungehorsame exkommuniziren, proscribiren und verbannen will.«<sup>8</sup>

Wie schon in den bislang behandelten Einzelfällen und auch bei den normativen Regelungsversuchen seitens der Gemeinde deutlich wurde, brachen sich die Möglichkeiten autonomen Handelns stets an ebendieser Frage der Durchsetzbarkeit sowohl der Entscheidungen als auch des Gerichtszwangs. Wie bereits angemerkt wurde, geriet dies in Frankfurt am Main, wo es von städtischer Seite in zivilen Angelegenheiten keine eindeutige – sozusagen – Instanzenrennung im Sinne einer klareren Duldung innerjüdischer Zuständigkeit gab, wie der Reichsfiskal dies beklagt hatte, mehr als sonst zu einer Frage subversiven Handelns und letztlich der Möglichkeiten, intern sozialen Druck aufzubauen. Damit verschärfte sich die Frage nach der Bedeutung, der Arbeitsweise und der Durchsetzungskraft rechtlicher Zwangsmaßnahmen zunehmend, da dies letztendlich über die Stabilität, ja über die Möglichkeit von Eigenständigkeit überhaupt entschied.

Bleiben wir zunächst bei dem Reichsverfahren der Jahre 1609-1612, in dem ebenso wie etwa zehn Jahre danach mit alleinigem Bezug auf Frankfurt die Grenzen autonomen Handelns diskutiert worden waren: Sieht man einmal von den in dieser Anklage enthaltenen Missinterpretationen und den gefährlichen Überspitzungen der 1603 niedergelegten Verordnungen ab, so verweist die an sich schlüssige Argumentation direkt auf den Aspekt der Zulässigkeit interner Zwangsmittel. Dementsprechend wies der Reichsfiskal in seiner Antwort auf die Eingabe der Frankfurter Judenschaft darauf hin, dass ihnen der Bann in der Form der Exkommunikation, also das schärfste Zwangsinstrument jüdischer Gemeindegremien, und selbst in der mildereren Form der *Hachrasa*, des Ausrufs, nicht aus eigener Macht zustehe, sondern nur als eine durch den Kaiser privilegierte Strafe. Damit berührte diese Argumentation zwar den entscheidenden Punkt der Auseinandersetzung, nämlich die Frage der Rechtllichkeit und der Durchsetzungskraft gerichtlicher Zwangsmittel und damit des Maßes an Rechtssicherheit bei internen Entscheidungen. Zugleich brach sich seine in diesem Punkt letztlich schlüssige Argumentation erneut an der Realität einer auch in dieser Hinsicht äußerst ambivalenten Rechtsetzung. Da christliche Obrigkeiten jüdischen Gemeinden den Bann – wie gezeigt wurde – sogar zuweilen als Zwangsmittel dezidiert zubilligten, intern verhängte Strafen zudem zur alltäg-

8 Ebd.

lichen, gleichfalls von außen akzeptierten und zumindest teilweise auch privilegierten Praxis gehörten, lief die Anklage hier eigentlich ins Leere. Ihr Argument macht nur innerhalb eines klar strukturierten juristisch-systematischen Denkmodells Sinn, das Zuständigkeiten eindeutig zuzuordnen und Grenzsetzungen zu ziehen wusste, wohingegen sicherlich die Praxis, bezeichnenderweise aber auch schon deren rechtliche Grundlagen ganz im Gegensatz dazu deutlich durch Verschleifungen, Überlappungen, pragmatische Entscheidungen und gegenseitige Abhängigkeiten gekennzeichnet waren.

Der Bann erscheint aus diesem Grund im Rückblick zugleich als Zeichen selbstbewussten jüdischen Behauptens von Eigen- und Zuständigkeit sowie eines praxisnahen Wissens um die Notwendigkeit solcher möglicherweise extern zugestandenen, letztlich aber eigenverantwortlich gesetzten Grenzen für das Funktionieren allein eines innergemeindlichen Rechtswesens. Von außen definierte und schränkte man insbesondere im Gefolge extremer Konflikte dabei die spezifischen Zwangsmaßnahmen jüdischer Gemeinden im Sinne eigenständiger Machtmittel immer wieder ein, insbesondere den Gebrauch des so genannten Großen Banns, in der zeitgenössischen christlichen Terminologie der »jüdischen Exkommunikation«. So dekretierte das Frankfurter Rechneiamt im Jahr 1622, also etliche Jahre nach dem reichsweiten Untersuchungsverfahren im Rahmen erheblicher Auseinandersetzungen in der Gemeinde:

»da in indisputirlichen schlechten Frevelfällen auch geringen und solche Sachen so der Erkandtnus nach vor Jüdische Rabiner verwillkhürt, einer der Erkandtnus oder auch des Aydts zum Beweiss undt Entscheidt der Sachen nothwenig zu sein erkandt, sich entziehen würde, dass als dann die Juden mit der Straff der Narrnkappe, oder gewöhnlicher Aussruffung in den Ungehorsamb in der Schul (welches auch den obengenannten Fünffern hiemit zu Ihrer Verrichtung, gegen die Ungehorsamen erlaubt) under welche beyde Straffen der Straffällig eine erwöhlen mag, sonsten aber durch keinige ander Mittel, den Widerspenstigen anhalten, und da solches nit verfanget die Vierzehener es der Rechney zu erkennen geben, da ihnen nach Befindung was sich gebührt, ertheilt und respective die Handt geboten werden solle.«<sup>9</sup>

So in etwa hatte sich dies bereits der Reichsfiskal vorgestellt, nämlich dass interne Strafen, wenn überhaupt, nur aufgrund einer spezifischen Privilegierung und möglichst unter Einbeziehung der Obrigkeit möglich sein sollten. In der Fassung der als kaiserliche bezeichneten Frankfurter Stättigkeit von 1613 wurde – so im Handexemplar der Magistratsverwaltung – zum Pfandrecht zunächst folgender Text eingefügt:

»Ausserhab dessen bey Inquisition der gestolenen Sachen gebräuchlichen Schulbandts ist den Zehener u. Baumeistern und Rabbiner kein Bann, Ache-

9 ISG Ffm, Ugb D 7, B 1; Conclusum Rechnei; 21.5.1622, an die Vorsteher Simon zum Krachbein, Eisemann zur Weißen Lilien, Elias zum Trichter, Samuel zur Stegen und Haiumb zum Weinfass.



rosa, Heram oder wie er sonst Nahmen haben mag, erlaubt, deswegen sie sich fürhin dergleichen bey ernster Straff enthalten sollen, es wehre dann dass sie bey einem oder andern Fall diessen Special Schriftliche Bewilligung bey E. E. Schöffnen Raht erlangt haben würden.«<sup>10</sup>

Dieser Paragraph wurde in der Folge aber wieder gestrichen und durch einen ganz anderen Text ersetzt. Es blieb allein die Formulierung des § 81 der Stättigkeit zum Umgang mit zweifelhaften Pfändern bestehen, in dem die Verhängung des Banns, so der Pfandwert vier Gulden überschritt, zugestanden, jedoch ebenfalls von der Entscheidung der Bürgermeister abhängig gemacht worden war.<sup>11</sup> Die Frankfurter Regelungen erweisen sich damit zwar als recht rigide; für den Fall, dass Entscheidungen nicht nachgekommen werde, gestand die Stättigkeit dem Rabbiner und den Vorstehern in der typisch ambivalenten Art dennoch gewisse Strafmaßnahmen zu, die jedoch im Vergleich zu den Privilegierungen in anderen Territorien abermals deutlich beschränkt blieben und zugleich für die Obrigkeit kontrollierbar gemacht wurden.<sup>12</sup> Ob all dies – wie oft angenommen

10 Ebd.; dies aus der handschriftlichen Fassung Tit. II, die im 17. Jahrhundert auch zur jährlichen Verlesung von Auszügen in der Synagoge benutzt wurde. Gemeint sind als Abstufungen der übergreifenden Kategorie ›Bann‹ der Ausruf (*Hachrasa*) und der Große Bann, der völlige Ausschluss (*Cherem*). Yaacov Deutsch, Johann Jacob Schudt. Der erste Ethnograph der jüdischen Gemeinde in Frankfurt am Main, in: Backhaus, Judengasse, 2006, S. 67-76, 296-298.

11 ISG Ffm, Ugb D 7, Bd. 1; Exemplar der Stättigkeit; § 81 der Judenstättigkeit; »so soll der Schulklepper ohne Vorwissen und Zulassung der Bürgermeister kein Schulbann thun, sondern die Personen, so des begehren, vor die Bürgermeister weisen«. Schudt, Merckwürdigkeiten, 2. Bd., 1714, S. 179-180; Stättigkeit von 1617 (erneuert 1705); § 81 »Wann jemand bey dem Juden-Schul-Klöpffer umb ein Juden-Schul-Band ansuchen wird, den soll der Schul-Klöpffer vor allen Dingen fragen, ob er das versetzte Pfand, wo es gefunden wird, lösen wolle; Wann dann der oder dieselbe das Pfand zu lösen willig, und auch das Pfand über vier Gulden nicht werth wäre, so soll alsdann und nicht ehender der Schul-Band gethan werden; Wär aber das Pfand besser als vier Gulden, so solle der Schul-Klöpffer, ohne Vorwissen und Zulassung der Burgermeister, kein Schul-Band thun, sondern die Personen, so das gehenren, vor die Burgermeister weisen, die den Ansuchenden auch fürhalten und von ihnen vernehmen sollen [...] alsdann und sonsten nicht soll das Schul-Band erlaubt und vollzogen werden.« Ganz deutlich wird, dass der Bann hier im eigentlichen Sinne als Zwangsmittel in obrigkeitlichem Interesse verstanden wird, daher kann auch der Schulklopfer, der Gemeindebüttel, diesen verhängen – während dies nach interner Vorstellung immer ein gewisses rechtliches Verfahren durch die Vorsteher bzw. die Rabbiner voraussetzte.

12 ISG Ffm, Ugb D 7, Bd. 1; Juden-Stättigkeit; § 99; »auff der Rabinen oder Baumeister vielfaltig Erfordern, ungehorsam und ungebürlich sich erzeigen würden, der soll durch den Schulklopfer also bald in ein sonderlich Buch geschrieben, und folgens gemeiner Judenschaft in ihre Schuel öffentlich sich solcher unordentlichen und ungebürlichen Zuenthalten angezeigt, oder ausgerufen werden, und dabeneben mit 2 fl dem Rath [i.d. alten Fassung: dem Rechenmeister] zur Straff verfallen sein. Befind sich dann derselig zum zweiten oder drittenmahl seiner unruhe halben also in berührt bucht ge-

wird – Beschränkungen einer zuvor weiter gefassten Autonomie darstellen oder nicht doch eher die gesetzliche Regelung eines im Wesentlichen bereits bestehenden Usus, müsste durch weiterführende, lokalspezifische Studien überprüft werden. Vieles spricht allerdings für Letzteres, unter anderem auch die Frankfurter Praxis in der Folge dieser externen Regulierungsversuche.

Denn erneut öffneten bereits die städtischen Rechtsdokumente der jüdischen Seite jenen Interpretationsspielraum, innerhalb dessen diese den Gebrauch des Banns sogar legitimieren und häufig auch verteidigen konnte. Dies geschah in Auslegung der Paragraphen 99 und 100 der Stättigkeit, in denen der Gemeindeleitung als letztes Zwangsmittel gegen renitente Gemeindemitglieder schon zugestanden wurde, dass man intern »nach Beschaffenheit der Sache mit scharfen Geldstrafen od. ganz aus der Stettigkeit auszulassen, gegen den Verbrechers und Frevler also verfahren« solle. Ein solcher Entzug des Schutzes durch die Vorsteher wurde von diesen zudem über den Verweis auf die Bestimmungen der Privilegien zur Aufnahme in die Judenstättigkeit legitimiert, die ein Leumundszeugnis der Gemeindevorsteher über die Antragsteller insbesondere im Hinblick auf deren finanzielle Möglichkeiten erwähnten.<sup>13</sup> Dies wurde intern als eine eigenständige Sanktionsmöglichkeit betrachtet, obwohl der Text der Stättigkeit und ihre Interpretation durch die städtischen Gremien die Entscheidung über eine Ausweisung als Teil ihrer über territoriale Herrschaft legitimierten Machtbefugnisse und schon daher allein auf obrigkeitlicher Seite sah, wobei man den innerjüdischen Gremien allenfalls ein Votum zubilligte.<sup>14</sup>

Unter einer anderen Bezeichnung waren damit aber aus jüdischer Sicht die radikalsten aller möglichen internen Zwangsmittel, die meist unter dem Sammelbegriff des Banns oder hebräisch des *Cherems* subsumiert wurden, erneut

schieben und des ausser gesprochenen Vertrag nit gehalten, auch sonsten sich der Billigkeit nach, nit wissen, [das Strafen fehlt in der alten Fassung] noch strafen wollen lassen, den solle E. E. Rath mit einern höhern Geldstraffe, auch des Cappentragens eine Zeit lang belegen und da auf eingeben der Zehener, die Überführung zue gewob, und angeregte Straffe nicht genug darzu in weeg, aus der Stettigkeit mit Weib und Kind ganz ausgelassen sein und pleiben, und sonsten gegen dieselbe verfahren werden, wie oben bey den ersten Titul von der Juden Stettigkeit und Ordnung des Straffbarlichen Vergreiffens halber tisonirt und verordnet worden.«

13 Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 130f. (AA 97); ein solches Zeugnis erstreckte sich durchaus auch auf den guten Leumund, insbesondere wenn dies Dienstboten und Lehrer anging.

14 Darauf weist auch die Formulierung im § 99 der Frankfurter Judenstättigkeit hin, wo die Obrigkeit schon im Vorfeld der Ausweisung einbezogen werden sollte, also vermutlich auch bei Verhängung des höchsten Strafmaßes. Dass man dies intern ganz anders sah, belegt schon eine Verordnung des Jahres 1575, Pinkas Ffm, § 32 (s.a. §§ 30, 31); eine starke Beschränkung der Vermietung von Haus oder Wohnung an Fremde, um unkontrolliertes Ansiedeln zu vermeiden, denn die Entscheidung darüber liegt allein bei der Gemeinde. Ebd. § 82 (1618 od 1611); wird einem Liebermann S. d. Josef zugestanden, die Wohnräume des Vaters im Hekdesch zu übernehmen, aber seine Frau und Nachkommen erhalten dadurch keinerlei weiteres Anrecht.

zugelassen, und dies bis hin zum völligen Ausschluss aus der Gemeinde, also im Sinne einer sozialen und religiösen Exkommunikation. Wie noch zu sehen sein wird, wurde von dieser Möglichkeit in der Frankfurter Gemeinde keineswegs selten Gebrauch gemacht, zumindest, was rein intern verhandelte Strafverfahren anging. Obrigkeitliche Ausweisungen aus der Stadt wegen Nichtzahlung von Steuern sowie im Rahmen von *Urfehden* wurden zudem durchaus unter Mitwirkung der Gemeinde vollzogen, so dass sich ein eigenständiges Handeln wohl abermals auch aufgrund der Instrumentalisierung seitens der Herrschaft festigen konnte.<sup>15</sup> In der Regel benutzte man in der Gemeinde zur Reglementierung aber die weit weniger drastischen Mittel öffentlicher Pönalisierung gepaart mit finanziellen Strafen, die durch zunehmende Ausschließungen vor allem von religiösen Ritualen, gesellschaftlichen Ehrenämtern und sozialem Umgang zudem verschärft werden konnten.<sup>16</sup> In den Takkanot der Gemeinde des Jahres 1644, die 1672/4 abermals bestätigt wurden, griff man ältere Verordnungen der Jahre 1619 und aus den 30er Jahren des 17. Jahrhunderts auf und erweiterte diese.<sup>17</sup> In der Neufassung der Gemeindeordnung von 1685, die gleichermaßen und

- 15 Für die nichtjüdische Gesellschaft siehe Karl Härter, Strafverfahren im frühneuzeitlichen Territorialstaat. Inquisition, Entscheidungsfindung, Supplikation, in: Andreas Blauert/Gerd Schwerhoff (Hg.), Kriminalitätsgeschichte. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne, Konstanz 2000, S. 459-480. Ullmann, Nachbarschaft und Konkurrenz, 1999, S. 187-194; zur obrigkeitlichen Instrumentalisierung innerjüdischer Ämter.
- 16 Allgemein Ralf Georg Bogner, Arbeiten zur Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit. Ein Forschungsbericht für die Jahre 1980-1994 (Teil I), in: Frühneuzeit-Info 7 (1996), S. 127-142. Stefan Breuer, Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzepts bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault, in: Christoph Sachße/Florian Tennstedt (Hg.), Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung, Frankfurt a. M. 1986, S. 45-69.
- 17 Allgemein zur Rechtsform der Takkanot, siehe Menahem Elon, Jewish Law. History, Sources, Principles, Philadelphia 1994, Kap. 19. Bzw. den entsprechenden Eintrag in der Encyclopaedia Judaica (NY/Jer.), Bd. 15, Sp. 712-737. Für das Mittelalter siehe Germania Judaica III, 3. Teilbd., S. 2090 f.; wobei die hier vorgetragene, letztlich rabbinisch normative Sichtweise eines Mehrheitsentscheids durch die Gemeinde, eines Mitbestimmungsrechts der Gelehrten und einer Übereinstimmung mit dem Jüdischen Recht für die Praxis der Frühen Neuzeit so sicherlich nicht aufrechtzuerhalten ist. Pinkas Ffm, §§ 102 (1619), 149 (ca. 1630), es seien eigentlich alte Verordnungen, die aber nicht mehr gehalten werden, was überhandnehme, daher werden neue gemacht, damit sich die Parnassim daran halten; die eigentlichen Takkanot siehe § 320 (1644, bestätigt 1672/4), darin die Punkte 5-6, die alte Hachrasa-Ordnung, die das Verhängen sowie die genaueren Inhalte des Ausrufs als Teil der Banngewalt beschreibt, wurde bestätigt und erweitert; insbesondere für Beleidigungen und Tätlichkeiten, wobei eine Strafgrenze bei 10 Rtlr. festgelegt wurde, zusätzlich zu synagogalen Ehrenstrafen. Der Ausgerufene durfte nicht außerhalb des eigenen Hauses essen und zu keiner Mizwe-Seudat, keiner mit einer religiösen Pflicht verbundenen Feierlichkeit, gehen, kein Aufruf zur Toralesehung bekommen und auch nicht für andere ersteigern, ebenso wie andere ihm diese Ehre nicht erkaufen durften; auch bei Jahrzeit – also zu einer religiösen Pflicht – darf-

gerade in diesen Punkten sogar weitgehend auf die älteren Vorlagen des Jahres 1674 zurückgriff, wurde all dies systematisiert, auch hinsichtlich einer geregelten Verwaltung des Strafrechts, etwa durch die Wiederaufnahme der Vorschrift, dass die Parnassim bei Beleidigungsklagen und tätlichen Übergriffen innerhalb von acht Tagen zu urteilen hätten, andernfalls den Geschädigten das Recht des *Klamens*, der Klageerzwingung, zustehe.<sup>18</sup> Zugleich wurden die Fristen wie schon in den vorherigen Ordnungen klarer geregelt, etwa dass auf das Verbleiben im Ausruf für einen Monat – also der Nichterfüllung beziehungsweise des Nichteinhaltens der gemachten Strafen und Auflagen – der öffentliche Aushang durch den Eintrag auf einer schwarzen Tafel in der Synagoge folge, gepaart mit einem Ausschluss vom Gemeindegottesdienst.<sup>19</sup> Verletzte der so Gestrafte diese Auflage und erschien dennoch in der (Gemeinde-)Synagoge zum Gebet, konnte er sofort gebannt werden; hielt er dies aber ein, so räumte man ihm eine weitere Frist von sechs Wochen zur ›Umkehr‹ ein, auf die bei Fristverlängerungen dann jedoch ebenfalls der Bann folgen sollte. Nachdem jemand erst einmal öffentlich als gebannt bekannt gemacht worden war, folgten erneut gewisse Fristen, nach denen er von weiteren öffentlichen Ereignissen wie der Teilnahme am Gebet ausgeschlossen wurde; für Cohanim – den so namentlich bezeichneten Nachkommen der Priester – galt beispielsweise, dass sie nicht mehr *duchenen*, also ihr ererbtes Privileg des jährlichen Priestersegens wahrnehmen durften, für andere Personen gab es neben allgemeinen Verboten der Teilhabe spezifische Auflagen, wie die Verweigerung des Ehrenamts eines *Sandeks*, also Gevatter bei einem Beschneidungsritual zu sein, dann sollte die Hochzeit eines Sohnes untersagt werden, zudem entzog man das passive Wahlrecht und erklärte die gebannte Person als untauglich zu Schwur und Eidesleistungen, was einer ganz erheblichen Behinderung auch im Erwerbsleben gleichkam. All diese Strafen waren zudem über teilweise sogar mehrjährige Fristen gestaffelt.<sup>20</sup>

te er nicht aufgerufen werden. Auch hierbei gab es in Monatsfrist eine Verschärfung bei Nichteinhaltung der Auflagen, die zum Eintrag auf einer schwarzen Tafel in der Synagoge führte. Nach weiteren 14 Tagen folgen weitere Verschärfungen wie das Verbot des Gemeindegebets; wenn dies missachtet wird, dann kann der Gabbai den Bann sofort verhängen, andernfalls gab es erneut eine sechswöchige Frist, die dann jedoch abermals in einen Bann münden sollte, so die Auflagen nicht erbracht wurden. Zugleich wurde erneut auch versucht, den Parnassim eine geregelte Verwaltung der Bannstrafen aufzuerlegen, etwa durch vierteljährliche Terminsetzungen; ebd., § 81, abermals zu den Inhalten des Banns, der den Entzug von rituellen Rechten bis hin zu ›Jahrzeit‹ umfasst. Hildesheimer, Pinkas Schnaittach, 1991, S. 246; man musste sich öffentlich in der Synagoge ›exkusieren‹.

18 Pinkas Ffm, § 337 (1685), §§ 1, 5.

19 Vgl. die Praxis der Wormser Beerdigungsbruderschaft in einer Verordnung des Jahres 1736, Strafzahlungen an einer Tafel auszuschreiben; Unna, Pinkas Chewra Kaddischa Warmaisa, 1980, z. B. S. 82 [Ms. S. 136, § 29].

20 Pinkas Ffm, § 337 (1685); § 7; und vier Jahre zu keiner Jahrzeit zugelassen; § 8, regelt offenbar den Übergang zwischen *Cherem* und *Nidui* – Großem und Kleinem Bann; in § 16 wird abermals eine Staffelung der Strafen vorgenommen; diese Ordnung wurde

Dabei wurde der Druck stetig erhöht, etwa durch das Verbot, gemeinschaftliche Institutionen zu nutzen, oder durch den Ausschluss von der Koscherschlachtung, vom Bezug des Pessachmehls, durch Verbote des Besuchs bestimmter, insbesondere der beiden Gemeindesynagogen, vergleichsweise häufig auch durch Einschränkungen der Soziabilität etwa mit Verboten des Auswärtsessens oder der Bewirtung anderer bis hin zur Verweigerung der Teilnahme an öffentlichen Feierlichkeiten, zum Teil sogar wenn deren Anlass ein religiöses Pflichtritual war.<sup>21</sup> Am Ende stand dann das Nutzungsverbot der Gemeindemikwen oder des Friedhofs, Verbote der Beschneidung oder der Heirat, und dies bis in den engeren Familienkreis hinein, wodurch das sexuelle und das gesellschaftliche Leben, über die Schwellenrituale sogar mehr als dies, stark eingeschränkt bis verunmöglicht wurde. Die schärfste Form war dabei stets die geschäftliche und private Ächtung des Umgangs, was auch ohne eine tatsächliche Vertreibung aus der Gemeinde das Überleben in dieser äußerst schwierig machte.

Dieses spezifische Verbot, sich weiter in der Gemeinde aufzuhalten, musste daher nur in extremen Fällen verhängt werden. Es ist, soweit hier überhaupt eine zahlenmäßige Einschätzung möglich ist, nicht sehr häufig genutzt worden, war aber keineswegs ungewöhnlich und wurde, soweit sich dies über die Einträge im Protokollbuch erschließen lässt, im Gegensatz zur abstrakten obrigkeitlichen Bewertung durchaus selbständig umgesetzt. Dies belegen auch archivalische Daten, die jedoch selbstverständlich häufiger ein Zusammenwirken beider Seiten dokumentieren. Diese Verbannung konnte wie andere Strafen auch sogar auf

zudem vom Oberrabbiner Schabatai Scheftel Horwitz gegengezeichnet, der diese neuen Takkanot kraft seines Amtes auch mit *Cherem Nidui* bestärkte. Ebd., § 242 (1650) wird der verhängte Bann, und damit ist die schärfste Bestrafung mit Beerdigungsstrafe und Durchzugs- sowie Übernachtungsverbot gemeint, als Nidui bezeichnet, der zudem jeden gleichermaßen treffe, der mit dem gestraften Seeligmann Haas etwas zu tun habe. Hildesheimer, Pinkas Schnaittach, 1991, S. 166, 238, 290; Bann gegen die Übertretung aller Gemeindeverordnungen der Gemeinde Schnaittach, der Übertreter des Gerichtszwangs wurde als *Rodef* bezeichnet, also ‚Verfolger‘; später dann mit Ausruf, Issur und Cherem belegt, generell bestand eine mit Frankfurt a. M. vergleichbare Staffelung der üblichen Strafen, wobei in Schnaittach Wachstrafen offenbar üblicher waren als in Frankfurt.

- 21 Z. B. Pinkas Ffm, § 5 (?); Spielverbot bei Androhung u. a. des Ausschlusses von der Schechita; ebenso § 6 (1555) Regelung der Zuzugsgelder und Erbteilungen, bei Strafe des Ausschlusses von der Schechita und der ‚Heiligkeit‘, den religiösen Ritualen. Ebd., § 8 (1556) dass.; § [102] (1619), wer im Ausruf ist, darf kein Fleisch – Rind und Geflügel – essen, kein Metzger darf ihm etwas geben, auch nicht für Kiddusch und Hawdala. Unna, Pinkas Chewra Kaddischa Warmaisa, 1980, z. B. S. 84 [Ms. S. 137, Einzelerlass]; in der Wormser Beerdigungsbruderschaft wurde 1743 bei Nichtzahlung fälliger Beiträge derjenige von der Verrichtung aller Mizwot ausgeschlossen. Baer, Kleve, 1922, S. 101; wurden säumige Zahler von der Koscherschlachtung ausgeschlossen. Graupe, Statuten AHU, Bd. I, 1973, S. 223 (HA 54), S. 244 (HA 126); die Kinder von Schuldnern durften nur nach Zahlung einer Abschlagssumme heiraten, bzw. diesen durfte nur unter gewissen Voraussetzungen ein Ehevertrag geschrieben werden.

direkte Angehörige, denen man beispielsweise als Folge die Aufnahme in die Stättigkeit verweigerte, übertragen werden, wobei sich mit dem Verbot, die Judengasse auch nur zu betreten, sogar noch eine zusätzliche Verschärfung findet, was Verwandtschaftsbesuche ebenso wie gewerbsmäßige Tätigkeiten generell ausschloss, beziehungsweise das etwas schwächere Verbot, in dieser zu übernachten. Solche extremen Strafmaßnahmen stellten aller Erkenntnis nach keineswegs vereinzelte Ausnahmen dar, doch wurden sie nicht häufig und meist befristet verhängt beziehungsweise durch einen Gnadenerweis bei Erfüllung weiterer Auflagen und entsprechender Reue wieder abgeschwächt.

Wie die Auswertung der entsprechenden Einträge im Protokollbuch der Gemeindevorsteher illustriert – eine vollständige Aufstellung aller Ausweisungen bieten diese Einträge erneut nachweislich nicht –, ist auch dies recht differenziert zu sehen, wobei die Einzeleinträge schon aufgrund ihrer Kürze und der oft, zum Teil sogar bewusst undeutlichen Angaben erneut den Eindruck der Normativierungsversuche etwa anhand der Gemeindeordnungen, ein nachvollziehbares und geregeltes Strafverfahren zu sichern, nicht immer bestätigen:<sup>22</sup> Immerhin, von den insgesamt etwa 94 als gestraft verzeichneten Einzelpersonen wurden 46, also in etwa die Hälfte mit einem Bann im Sinne eines Verweises aus der Gemeinde belegt. Dabei wird man wohl wie schon zuvor davon ausgehen müssen, dass man derlei Einträge ohnedies vor allem für extreme Fälle und Konflikte vornahm, also weder diese beiden Zahlen noch deren generelles Mengenverhältnis wirklich etwas aussagen. Hinzu kommt eine Gruppe von sechs weiteren Personen, die 1690 gemeinsam, wohl wegen Übertretung eines Banns, vergleichbare Konsequenzen zu tragen hatte.<sup>23</sup> Dabei wurde nicht nur mit dem Entzug eines

22 Ebd.; im Fall der bestraften Pleitiers des Jahres 1704 zeigt sich allerdings, dass man zumindest innerhalb eines Gesamtkomplexes ganz klar eine Vergleichbarkeit der Strafen mit Bezug auf die persönliche Verantwortung anstrebte; siehe folgende Anmerkung.

23 Ausweisungen aus der Gemeinde im Pinkas Ffm, §§ 146 (1628), 236 (1653) zwei Personen für deren Söhne, § 242 (1650) dem Seeligmann Haas wohl wegen Handel, §§ 247 und 248 (1664) Elchanan Mentler und wohl zwei weiteren Personen, darunter die Frau, wegen Hurerei, § 250 (1680) Bendit b. Mosche, Jekel Trier und (Aron) b. Jekutiell Landau wegen Hurerei, § 257 (1655) Eli K. wegen etwas Ungehörigem, § 292 (1663) Wwe. Gutle Reis und Menachem wegen Hurerei, § 293 (1664) Mordechai b. (Sarlen) und seinem Bruder Seckel wegen nicht gemeindekonformen Benehmens, vermutlich Handel – Mordechai mit lebenslangem Entzug, vermutlich da die Stättigkeit erschlichen war, dem Buder auf 6 Jahre wegen Betrugs, §§ 331 (1684) Eli' b. Hirz Haas, Jokew b. El Lindwurm und ein weiterer wegen Diebstahls in der Synagoge (*Etz Chaim*, Toraaufsätze aus Silber) und mehreren Diebstählen bei anderen Gemeindegliedern gebannt, bis sie vollkommene Buße getan haben, und nicht zur Stättigkeit (*Cheskat Ironut*) zugelassen, der Knabe/Unverheiratete Eli' auf 20 Jahre kein Durchzug- und Übernachtungsrecht, Jokew wird diese Strafe auf 10 Jahre erleichtert, erst nach Ablauf dieser Fristen darf Gnade gewährt werden; einem anderen Dieb wurde die Stättigkeit für immer und der Aufenthalt auf 40 Jahre genommen; § 340 (1688) Leser b. Rafael Wetzlar wegen Ungehörigem entzogen, § 341 (1690) Götz Engel b. Löw Landau u. a. entzogen, § 341 (1690) b. Ertlingen (Kulp?), § 342 (1690) Leser Landau, Löw (Irisch?) Op-

bereits erworbenen Stättigkeitseintrags gestraft, sondern etwa in 23 Fällen nicht den Schuldigen, sondern deren Nachkommen entweder insgesamt, insbesondere aber den jüngeren Kindern das Aufnahmerecht verweigert, eine Maßnahme, die aufgrund der starken Beschränkung der Matrikel durch den Frankfurter Magistrat eine besondere Bedeutung erhielt. Diese Strafe findet sich insbesondere in dem großen Konkurskomplex von 1704, wobei die überwiegende Mehrzahl der dort Gestraften, vermutlich 22 Personen, in der Folge nur ein Kind in die Stättigkeit aufnehmen lassen durfte. Lediglich für Schimon Löw Kassel verordnete man, dass er gar kein Kind einschreiben lassen könne, wohingegen einem Wolf Gans jede Aussicht auf Aufnahme in die Stättigkeit nur für eines seiner Kinder verwehrt blieb.<sup>24</sup> Da dieser Komplex bereits nahezu die Hälfte aller Ver-

penheim, Awram b. Schmu'el P"Po, David b. Hirz Scheuer, (Judl/Joslin) b. Awram Wetzlar und sein Bruder Jud Wetzlar wegen Bannübertretung wohl verwiesen – wobei mir unklar ist, ob deren Kinder nicht bestraft wurden; § 394 (1743) Ansel b. Seeligmann Haas muss lebenslang fort, Löw b. Henle Schuster Katz nach einem halben Jahr lebenslang fort, § 448 (1793) der Kantor Schmu'el wird wegen Hurerei entlassen und zieht dann fort; § 480 (1778) Henle, T. d. Wolf Urschel (Ursel), F. d. Salman b. Herz Fulda (Zunz?) wegen Hurerei – wird keine ‚Ausnahme‘ gemacht, unklar –; §§ 481, 483, 485 (dann mit Aufhebung all dessen) (1779, 1779, 1782) R. Nathan b. Schimon Adler Katz wurde meines Erachtens entgegen den sonst üblichen Angaben keineswegs ausgewiesen, sondern wegen seines gegen aktuelle Bestimmungen gerichteten Privatgottesdienstes (vgl. ebd. § 461 (1708)) nur mit dem Bann belegt, die Ausweisungsandrohung richtet sich dezidiert an die Studenten, die diesen Privatgottesdienst besuchten, gegenüber Adler und seinem Partner Leser Waller machte man 1779 (§ 482) sogar Zugeständnisse. Anlass dafür war sicherlich auch nicht ein besonderer Gebetsritus bzw. eine mystische Abspaltung von der Gemeinde, wie üblicherweise angenommen wird, sondern lediglich das Unterwandern der Abgabenpraxis in einem größeren, aktuellen Zusammenhang, da durch den Besuch kleiner Synagogen bzw. von Privatgottesdiensten der Gemeinde in den beiden Großen Gemeindefsynagogen und Frauenschulen erhebliche Gelder entgingen, weshalb man dies zeitgleich mehrfach stark reglementierte und auch den Besuch der weiterhin zugelassenen Gebetshäuser mit Steuern für die einzelnen Mizwot belegte. Die übliche Analyse dieser Auseinandersetzung in der Sekundärliteratur, die nur auf die literarische Überformung und Umdeutung dieses Ereignisses statt auf die historischen Quellen rekurriert, dies aber nicht einmal erkennt, zeigt den bedauerlichen Stand der Forschung hier, insbesondere Karl-Erich Grözinger, *Jüdische Wundererabbiner*. R. Nathan Adler und sein Kreis, in: Carlbach, *Das aschkenasische Rabbinat*, 1995, S. 151-163. Ders., *Der Ba'al Schem von Michelstadt und die Frankfurter Kabbalisten*, in: *Menora* 7 (1996), S. 324-340. Ders., *Jüdische Wundermänner in Deutschland*, in: ders. (Hg.), *Judentum im deutschen Sprachraum*, Frankfurt a. M. 1991, S. 190-221. Rachel Elior, *R. Nathan Adler and the Frankfurt Pietists. Pietist Groups in Eastern and Central Europe during the 18th Century*, in: Karl E. Grözinger (Hg.), *Jüdische Kultur in Frankfurt am Main von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ein internationales Symposium, Wiesbaden 1997*. S. 135-177.

24 Pinkas Ffm, § [38i] (1704); Konkursverfahren Schimon b. Löw Kassel, kein Kind in die Stättigkeit bringen, Jakob Scheuer nur einen Sohn, Wolf b. M. Gans nur eines der Kinder nicht, die anderen schon, Josel Wetzlar, wohl nur ein Kind: David b. Löw



weise aus der Gemeinde umfasst, lässt sich mit Blick auf die Laufzeit der Eintragungen von insgesamt etwa 250 Jahren, bei einer durchschnittlichen Einwohnerzahl von 2.500-3.000 Personen auf Grundlage dieser Quelle aber nicht behaupten, dass dieses Machtinstrument von den Vorstehern übermäßig oft genutzt worden wäre, wie ihnen dies in den Auseinandersetzungen mit der Stadt vom Rat, aber auch von eigenen Gemeindemitgliedern oft vorgeworfen wurde.<sup>25</sup>

Zudem gab es nicht selten auch Ausweisungen auf Zeit wie im Fall eines Mosche und seiner neu angetrauten Gattin, die ohne Erlaubnis der Vorsteher außerhalb der Gemeinde geheiratet hatten und dann in die Judengasse gezogen waren, also letztlich die Bestimmungen zur Stättigkeitsaufnahme unterwandert hatten. Sie wurden von den Vorstehern zumindest für eine gewisse Frist zur Niederlassung außerhalb Frankfurts verpflichtet, mit Rücksicht auf den Vater des Bräutigams, der Parnass der Gemeinde gewesen war und den man nicht entehren wollte, eröffnete man dem Paar aber die Möglichkeit eines Gnadenerlasses.<sup>26</sup> Und ein gewisser Eli K. wurde wegen ›Ungehörigem‹ beispielsweise für die Dauer von zehn Jahren ausgewiesen. Die eindeutig als lebenslang bezeichneten Ausweisungen lassen sich dabei nicht leicht eruieren, es werden vermutlich insgesamt jedoch weniger als zehn Personen gewesen sein, wenn man die sehr viel einfachere Verweigerung des Erwerbs der Gemeindemitgliedschaft unberücksichtigt lässt.

Zugleich findet sich recht häufig auch die Möglichkeit des Gnadenerweises bei Wohlverhalten nach Ablauf einer gewissen Frist, und dies sogar für so extreme Strafen wie die Ausweisung und bei Vergehen, die als besonders gravierend angesehen wurden: So wurde einem Paar, das 1664 wegen Hurerei der Gemeinde verwiesen worden war, nach sieben Jahren ein Gnadenerlass gewährt.<sup>27</sup> Anderen wie Seeligmann Haas, der 1650 wohl wegen Handelsunregelmäßigkeiten

Schwelm, Abraham Roslum, Jakob b. Michel Zunz, Chaim (Schwelm), Ansel b. Aron Ochs, Herz Stern, Meir (Schp...), Meir Oppenheim, Abraham Scheuer, Bendit Scheuer, Salman Schuch, Josef Öttingen, einige Söhne und Brüder ... , Jakob b. Michel Zunz, Salman (Delm/Selb), Sanwil Vinz, Herz Schuch, (Weichel/Feibel Rafschiz?).

25 Die beste Datenbasis bietet Fritz Backhaus anhand seiner Auswertung der Rechenmeisterlisten; Backhaus, Die Bevölkerungsexplosion in der Frankfurter Judengasse des 16. Jahrhunderts, in: ders., Judengasse, 2006, S. 103-117; 1612 etwa 350 Erwachsene (Männer). Rotraud Ries, Die Mitte des Netzes. Zur zentralen Rolle Frankfurts für die Judenschaft im Reich (16.-18. Jahrhundert), in: Backhaus, Judengasse, 2006, S. 118-130; S. 120 und Anm. 11; mit Verweis auf unser Projekt zu den ›Netzwerken‹ der Frankfurter Gemeinde (Cilli Kasper-Holtkotte). Der Verrechnungsquotient für Frankfurt liegt eindeutig unterhalb des sonst genutzten von 7 Personen je Haushalt, vermutlich um die 5 Personen und etwas darüber. Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 149; rechnete mit deutlich mehr Personen, verwies zudem auf den vom Wiener Hof Ende des 17. Jahrhunderts angelegten Schlüssel mit 8 Personen je Hausgesäß, was sicherlich zu hoch angesetzt ist. Siehe auch die auf die ältere Literatur aufbauende, aber aufgrund des guten Vergleichs eher zutreffende Einschätzung des Quotienten mit weniger als 5 Personen; Schochat, Aufklärung, 2000, S. 37.

26 Pinkas Ffm, § 348 (1690); Mosche b. Parnass Amschel und Frau.

27 Ebd., § 248 (1664).

ausgewiesen, dem zudem sowohl das Übernachten in der Judengasse als auch der Durchzug untersagt und Ehrenstrafen auferlegt worden waren, stellte man bei Befriedigung der Schuldner und bei gehöriger Buße eine Aufhebung der gesamten Strafe in Aussicht.<sup>28</sup> Wieder anderen, etwa einem Seckel, dem Bruder eines gleichermaßen bestraften Mordechai Leiter, wurde im Gegensatz zu diesem die Stättigkeit wegen Betrugs nur auf sechs Jahre entzogen, aber ebenso die Möglichkeit eines Gnadenerlasses nach geschehener Buße eröffnet, was in der Regel eine Bitte um Strafe vor dem Rabbiner und auch bei den Vorstehern, zuweilen ein bewusst unangenehm gestaltetes öffentliches Reuebekenntnis beinhaltete.<sup>29</sup> Man sieht, wie sehr sogar die Ausweisung als extremste aller Strafmöglichkeiten, die ja in der Regel bereits einen langen Vorlauf an Ehren- und Geldstrafen hatte, eigentlich integrativ gedacht war und umgesetzt wurde.

Letztlich lässt sich trotz des nachhaltigen Eindrucks eines straffen, *beherrschenden* Strafregiments durch die Vorsteherriege doch ein gemeinsames Bewusstsein erahnen, in einer durch die ungünstigen sozialen Verhältnisse letztlich leicht auch bedrohlichen Situation gemeinsam überleben zu müssen. Schon das Wissen um die Schwierigkeiten, die eigenen Kinder ansässig zu machen, aber auch das erhöhte Risiko aufgrund der spezifischen, begrenzten Einkommensmöglichkeiten von einer finanziell gesicherten Position recht unvermittelt in die Bedürftigkeit abzusinken, milderten die Strafen in ihrer Konsequenz wohl eher ab. Dabei gewannen die soziale Stellung und das einmal erworbene Prestige der gesamten Familie eine entscheidende Bedeutung, da diese – wie allein die Übertragung väterlicher Verdienste auf den Sohn im Fall des besonderen Gnadenerweises für das erwähnte Ehepaar schon dokumentiert – gerade in solchen Gefährdungssituationen einen wichtigen, zusätzlichen Haltepunkt boten. Daher eröffnete die Gemeinschaft, obwohl die als einschneidend betrachteten Vergehen stets auch eine Gefährdung aller beinhalten konnten, immer wieder Möglichkeiten zur Reintegration. Für den Fall andauernder Renitenz und Normverletzung versuchte man allerdings aus ebendenselben Motivationen sowie zur Aufrechterhaltung des religiösen Rufs und des wirtschaftlichen Kredits der Gesamtgemeinde heraus einen klaren Schnitt zu setzen, wie erneut der Fall jenes Amtschel Schuh belegt, für den sich im Pinkas als große Ausnahme allein sechs Einträge, für seine Frau zwei weitere finden. Derlei scharfe Konflikte konnten auf eine dauerhafte Trennung hinauslaufen, was jedoch zugleich in Abwägung

28 ISG Ffm, Ugb E 48; Verhör der Zehner – Seklen zur Pfannen: »Es pflegten auch Wiederruff in der Synagoge also zu geschehen, den der Injuriert ein schwarz brennend Licht in der Hand halten und beim Vorsänger stehen, die Rabbiner, Zehner und Gemeinde um Verzeihung bitten, und vor allen dingen der Injuriaten, od. Gescholtenen, und Ursache anzuzeigen wie er dazu nämlich durch Zorn, [...] (Druncken)heit pp. kommen wäre«. Vgl. Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 154 (AB 168); in Altona wurde, wer einen fälligen Wechsel nicht innerhalb von zehn Tagen beglich, in den Bann getan; ebenso mussten Zweifel an der Korrektheit von Signaturen im Gottesdienst beeidet werden.

29 Pinkas Ffm, § 293 (1664).

des sozialen Status und der Einbindung der jeweiligen Person in die Gemeinde geschah.

All dies war nur vor dem Hintergrund eines recht geschlossenen, gemeinsamen Verständnisses von ehrbarem Handeln und Lebenswandel möglich, wobei bereits Geldstrafen, vor allem aber die öffentliche Pönalisierung durch Ehrenstrafen äußerst wirksam waren.<sup>30</sup> Man wird auch vermuten dürfen, dass die Gemeindevorstände diese aus heutiger Sicht durchaus radikalen Machtinstrumente nicht ständig ausreizten und die eigentliche Vertreibung unliebsamer Gemeindeglieder – so diese nicht ohnedies verarmt und ohne jeden Einfluss waren – schon deshalb eher vermieden, da dies leicht dazu führen konnte, dass externe Gremien vom städtischen Schöffengericht bis zum Kaiser einbezogen wurden. Wiederholte Konflikte der Frankfurter Gemeinde mit dem städtischen Rat hinsichtlich der Auslegung der entsprechenden Paragraphen der Privilegien mit Bezug auf die intern geübten Zwangsmaßnahmen belegen, dass es im Konfliktfall oft schwierig war, solche Entscheidungen nach außen hin zu verteidigen. Wie noch zu sehen sein wird, bedeutet dies jedoch keineswegs, dass sich die Gemeinde gegenüber der lokalen Obrigkeit nicht durchzusetzen vermochte. Dass etliche dieser Fälle sogar bis vor die beiden höchsten Gerichte des Reichs getragen wurden und werden mussten, zeigt, welches Konfliktpotential dieser Aspekt eigenständigen Handelns in sich barg, wie bedeutend er für die Aufrechterhaltung autonomen Handelns war und in welchem Maß man sich dementsprechend dazu bereit fand, dies zu verteidigen.

Bei alledem erweist sich die interne Überzeugung, dass und weshalb einem diese Zwangsmittel zustünden, als recht stabil und geschlossen. Die jüdische Seite hatte ja schon im Rahmen des Reichsverhörverfahrens auf eine ganz andere Sichtweise als die christliche Seite gepocht. Man hatte sich dabei an der gölti-

30 Entsprechend musste die Verleihung solcher Ehrenämter auch klar geregelt sein, zum einen um Streit zu vermeiden, zum anderen um diese als Ehrenstrafen effektiv nutzen zu können; siehe die im Rahmen einer Bestrafung von (Ben Senki?) Hecht geschehene Regelung des *MiScheberachs*, des Segens nach der individuellen Toralesung; wer hier gegen die Regelungen verstoße, zahle 100 Dukaten; Pinkas Ffm, § 322 (1679). Auf dem Hintergrund des hier Analysierten stellt sich zum Beispiel die Bewertung Yosef Kaplans für den Gebrauch des Banns in der Amsterdamer portugiesischen Gemeinde in dem bekannten Wahrnehmungsmuster von einer Bekämpfung (marranischer) Häresie zu einem kulturellen Verfall bei vermeintlich wahllosem und unzähligen Gebrauch des Banns ganz anders dar. In Kenntnis der hier dargestellten ›aschkenasischen Normalität‹ ist sowohl die Bewertung des Banns deutlich zu hinterfragen, da dieser eben nicht für Häresien allein oder vor allem, sondern für nahezu alles und jedes genutzt wurde, als auch Kaplans generelle Diagnose: Dem hier Gesagten entsprechend würde dies auf die sephardische Gemeinde übertragen eher ein Zeichen der Normalisierung jüdischen Lebens darstellen; Kaplan, Yosef, *An Alternative Path to Modernity*, Leiden 2000, S. 51-77.

gen Bewertung korporativer Entscheidungsfreiräume orientiert und betont, dass man gar nicht versucht habe, eine abgeschlossene Rechtsprechung zu errichten:

»sondern nach dem beklagten *communi pactione* und freiwillig sich in ihren strittig Sachen gewissens Austrag vergleichen, haben sie auch nothwendig zu sein erachtet, durch gewissen Zwang solches Compromiss und Austrag zu befestigen und als *locco poena* den unter ihrendt ohne dass gebräuchigen jüdischen Bann und dass derjenige, welcher wider solches Compromiss handeln, und die Obrigkeit bemühen würde, sich solches gesuchtem äusserlichen Rechtens nicht zu behelfen haben solle«. <sup>31</sup>

Das bereits ausführlich abgehandelte Berufen auf das Konstrukt eines freiwilligen gegenseitigen Zugeständnisses solcher Maßnahmen und insbesondere die Verweise auf einen durchgängig ungestörten Gebrauch des Banns entsprach für Frankfurt aber nicht den Tatsachen, denn wie schon der Text der Stättigkeit belegt, ließ sich die eigenständige Verhängung des Banns allenfalls aus einer gewagten Auslegung der Regelungen herleiten.

31 Hiermit soll ein von Jacob Katz vorgebrachtes Argument allenfalls in seinem ersten Schritt unterstützt werden, nämlich dass sich Autonomie in der Zwangsgewalt bewahrte. Seine daran anknüpfende Schlussfolgerung, über die »Autonomie, die theoretisch der jüdischen Gemeinde insgesamt gewährt wurde, verfügte in der Praxis jedoch nur die offizielle Führung«, dass jüdische Autonomie also lediglich Teil einer von außen gewährten Kontrollermächtigung darstellte – was Prof. Katz so letztlich gar nicht bestätigt hätte, da auch für ihn jüdische Autonomie ein innerjüdischer Wert und eine eigenständige Organisationsstruktur per se bedeutete –, stellt sich gerade aus dieser essentialistischen Bewertung als äusserst schwierig heraus: Hier zeigt sich aus meiner Sicht die eigentliche Qualität des Katz'schen Werks, das immer wieder (unwissentlich) solche Brüche zulässt, die letztlich gegen dessen grundlegende Konzeption verstoßen, hier eine klar legalistische »externe« Perspektive, die sich von der internen idealen, halachisch normativen, die letztlich die auch von Katz geteilte Orientierungslinie vorgab, unterschied. Die hier vorgetragene Sichtweise muss sich nicht zwischen diesen unterschiedlichen Perspektivensetzungen entscheiden, da sie auf die dazwischenliegenden kommunizierenden Spannungsfelder und Dynamiken hin ausgerichtet ist. Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 97.

## Die Grenzen autonomen Handelns

Da sich die zeitgenössische Praxis ebenso wie die unterschiedlichen Wahrnehmungsmodelle über normative Texte – hier zudem in ihrer jeweils spezifischen Auslegung – nur schwer fassen lassen, sei letztmals auf die Aussagen im Zusammenhang mit den Untersuchungen wegen Hochverrats verwiesen, um dann zu einigen weiteren, für Frankfurt spezifischen Auseinandersetzungen zum Thema der innerjüdischen Zwangsmittel überzugehen, anhand derer sich die übliche Praxis und deren Bewertung im Bezug auf die normative Ebene eher einschätzen lassen. Dem zunächst eher marginal erscheinenden Aspekt gerichtlicher Strafmöglichkeiten soll deshalb so viel Raum eingeräumt werden, da jenseits der bereits behandelten Frage, welche Inhalte die interne Gerichtsbarkeit beanspruchte beziehungsweise welche sie nach externem Verständnis behandeln durfte, die Durchsetzungskraft interner Urteile und Gütesprüche eben entscheidend für den Bestand und die Zuverlässigkeit der jüdischen Rechtsautonomie zumal gegenüber einer externen Rechtskonkurrenz war. In dem Moment, in dem ein Urteil nicht notfalls durch entsprechende Sanktionen durchgesetzt werden konnte, beispielsweise wenn soziales oder religiöses Fehlverhalten nur mehr ermahnt würde, aber nicht zu bestrafen war, wäre die Nutzung eines eigenen Entscheidungsfreiraums direkt und ausschließlich auf den Aspekt frommer Selbstbeschränkung der Klageparteien zurückgeworfen worden. Dass Ermahnungen und gutwillige Überzeugungsversuche einem Sozialwesen die wesentliche und zugleich eine zuverlässige Grundlage bieten könnten, ist eine Utopie, wie sie am Ende des 18. Jahrhunderts von jüdischen Aufklärern wie Moses Mendelssohn, im 19. Jahrhundert dann erneut, allerdings schon mit weit begrenzterem, eher symbolischem gesellschaftlichem Anspruch von neoorthodoxen Vordenkern vorgetragen wurde.<sup>1</sup> Dabei waren es gerade die innerjüdischen Entwicklungen nach dem Verlust der Rechtsautonomie zu Beginn des 19. Jahrhunderts, die beispielhaft belegen, wie abwegig und unrealistisch solche Vorstellungen eines letztlich sanktionsfreien Rechtsraums sind, denn mit dem Fortbrechen der staatlichen Anerkennung und Duldung interner Rechtsstrukturen büßten diese in der jüdischen Gemeinschaft rapide ihre Sicherungsfunktion, damit verständlicherweise ihre gesellschaftliche Bedeutung und häufig auch ihre religiöse Anerkennung ein.<sup>2</sup>

Wenn die Aufrechterhaltung eines jüdischen Handlungsspielraums aber direkt mit dessen Stabilität, also mit einer notgedrungen vielleicht sogar subversiven internen Sanktionierung von Fehlverhalten, insbesondere aber mit der exter-

1 Gotzmann, Jüdisches Recht, 1997, z. B. S. 303-353.

2 Von vielen Beispielen ist möglicherweise der *Schitar Iska* als ein auch für die Orthodoxie maßgeblicher rechtlicher, letztlich aber symbolischer Akt das Beste, da diese Formalie z. B. bei innerjüdischen Kreditaufnahmen trotz seiner zentralen theologischen Bedeutung heute kaum mehr genutzt oder auch nur wahrgenommen wird. Siehe z. B. zu *Ma"mrume*, Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 73-77.

nen Gewährung oder sogar Stützung solcher Zwangsmaßnahmen verknüpft war, dann entscheidet sich die Frage nach dem Spannungsfeld zwischen einer gesellschaftlich-rechtlichen und einer theologischen, ideologisch überhöhten und identitätsgeleiteten Bewertung dieses Handlungsraums nicht allein am Punkt der Durchsetzbarkeit von Entscheidungen nach innen, sondern zuweilen auch nach außen hin. Dieser Aspekt umfasst damit keineswegs nur all jene Straf- und Relegierungsmaßnahmen gegen Rechtsbrecher oder renitente Gemeindemitglieder. Er beinhaltet erneut zugleich das zentrale Problem der innerjüdischen Verhandlungen von 1603, allerdings nicht unter dem Gesichtspunkt, ob man sich über die Urteile der Rabbiner und Vorsteher hinwegsetzen *dürfe*. Vielmehr stellte sich diese Frage weit direkter, nämlich ob ein Verfahren generell beziehungsweise in der Berufung vor externe jüdische oder – noch problematischer – vor christliche Gerichte gebracht werden durfte und konnte, um die Angelegenheit womöglich sogar auf der Grundlage eines anderen Rechtssystems etwa des Gemeinen Rechts oder der Frankfurter Reformation beurteilen zu lassen.

In primär religiösen Belangen, also etwa hinsichtlich der Nichteinhaltung des Rituals, stellte sich diese Frage nahezu nie, da hier extern wie intern ein Einvernehmen herrschte, das diese Dinge in Harmonie mit der verbreiteten aufklärerischen Staatskirchentheorie des *Kollegialismus* allein der rabbinischen Entscheidung zuwies. Dies zum Teil sogar mit dem Zugeständnis interner Appellationsmöglichkeiten etwa durch das Einholen externer rabbinischer Gutachten, die man zuweilen sogar in innerjüdisch verhandelten Konflikten über die herrschaftliche Verwaltung anforderte.<sup>3</sup> In anderen Fällen mit religiösem Charakter etwa im Ehe- und Erbrecht, zum Teil aber auch bei allgemeinen Geschäftsverträgen, die nach halachischen Kriterien aufgesetzt und geschlossen worden waren, orientierte sich die christliche Obrigkeit zwar häufig an den halachischen Vorgaben etwa hinsichtlich der Rechtsgültigkeit. So wurde insbesondere natürlich ein jüdisches Testament bei einer Klage vor einem christlichen Gericht nicht einfach beiseitegewischt; man erkannte es als legitime Form der Erbregelung an und versuchte meist sogar, den halachischen Rechtsformen und den Bestimmungen zur Erbfolge gerecht zu werden. Dennoch wurden Appellationen an christliche Gerichte zugelassen.

Auch bei reinen Handelsverträgen verhielt sich die obrigkeitliche Gerichtsbarkeit ähnlich kooperativ und erkannte in der Regel wohl zunächst einmal die vorliegenden Dokumente und Rechtsakte in ihrer religionsrechtlichen Fassung und Bedeutung an. Sieht man einmal davon ab, dass die Dinge im Handelsrecht schon aus religionsrechtlicher Perspektive komplexer sind, stellte sich hier wie bei den erbrechtlichen Klagen die Frage, wie realistisch es war, dass christliche Richter die zum Teil recht schwierigen Sachverhalte durchschauen und im Sinne der Halacha richtig beurteilen konnten. Nicht nur, dass sie die fraglichen Doku-

3 Siehe, wie schon an anderer Stelle ausführlicher dargelegt, die Akten des ISG Ffm, Ugb D 33 (Klagen: Juden gegen Juden). Schlaich, Kollegialtheorie, 1969.

mente gar nicht selbst lesen konnten und sich auf Übersetzungen verlassen mussten. Auch die spezifischen Rechtsformen und deren rechtliche Grundlagen waren ihnen allenfalls bruchstückhaft vertraut.

Denn selbst die in der Frühen Neuzeit bezeichnenderweise häufiger aufgelegten Kompendien für christliche Leser zu den Grundlagen jüdischer Religion und sogar dezidiert zum Jüdischen Recht konnten wenig mehr als allgemeine Grundzüge vermitteln. Dies lässt sich kaum klarer dokumentieren als durch die einleitende Stellungnahme der beiden Autoren des letzten großangelegten Versuchs, christlichen Juristen ein solches Hilfsmittel an die Hand zu geben. Moses Mendelssohn und der Berliner Oberrabbiner R. Hirschel Lewin hatten im Vorwort zu ihrer Einführung in die vermögensrechtlichen Aspekte des jüdischen Ehe- und Testamentsrechts bewusstermaßen betont, dass ihre Darstellungen dem christlichen Leser zwar Grundkenntnisse der dort geltenden Grundsätze und Leitlinien vermittelten, aber dennoch niemanden dazu befähigten, Rechtsentscheide zu treffen. Dies traf insbesondere deshalb zu, da die Halacha als ein interpretativ entwickeltes Rechtssystem ganz wesentlich vom Bezug auf Präzedenzfälle und Analogien lebt, die sich in ihrer Fülle, aber auch aufgrund des Charakters des Rechts, über ein stetes Auslegen der religionsrechtlichen Quellen entwicklungsfähig zu bleiben, letztlich gar nicht verzeichnen lassen. Dass sich die preußischen Justizbehörden als ursprüngliche Auftraggeber des Werkes durch diese entscheidende Einschränkung in ihrem Vorhaben enttäuscht sahen und ihm daher die angedachte amtliche Anerkennung für die preußischen Gerichte verweigerten, tat dem Absatz des umfänglichen und teuren Kompendiums interessanterweise kaum einen Abbruch: Bis heute dokumentiert die Verbreitung dieses aus heutiger Sicht noch randständigeren Werks gerade in historischen Gerichtsbibliotheken die Notwendig- und zugleich die Unmöglichkeit, Urteile auf Grundlage eines Rechtssystems zu fällen, das den Richtern weitgehend unbekannt war.<sup>4</sup>

Die Berufung an externe Gerichte stellte damit nicht nur eine Nutzung höhergestellter Gremien dar, sondern bedeutete streng genommen den Übergang in ein anderes Rechtssystem, auch wenn diese Schwelle durch das Anerkennen halachischer Rechtsformen seitens der Herrschaft zum Teil gesenkt wurde. Dass dies ein drängendes Problem war, dokumentieren die Argumente gerade der Frankfurter Gemeindeleitung im Rahmen der reichsweiten Untersuchung, die dies mit dem Argument verteidigten, dass die Regelung interner Angelegenheiten nach Jüdischem Recht vor allem auf den Dörfern schwierig, der Übergang zur obrigkeitlichen Rechtsorganisation schlechterdings unmöglich sei.<sup>5</sup>

4 Gotzmann, Jüdisches Recht, 1997, S. 52-62.

5 ISG Ffm, Ugb E 48 K, Bd. 2; (erste einliegende) Jüdische Verteidigungsschrift (vermutlich von Frankfurt), ohne Datum; »wo viele Juden notorisch saessen ein Problem [darstelle], und die Obrigkeit der Mosayischen Rechten nicht allerdings erfahren ist, leichtlichen zu verfallenden Sachen zu wider gesprochen und sie also darauf gesetzt werden und ›jurium confusion‹ entstehen kann«.



Auch jenseits dieses Gesichtspunkts waren die sich daraus ergebenden Probleme erwartungsgemäß vielschichtig. Zunächst sind Sinn und Zweck interner Rechtsentscheide nicht so recht verständlich, wenn jeder Klagepartei ohne jede Sanktion oder Begrenzung erneut die Möglichkeit offensteht, das Verfahren nochmals, zudem auf anderer oder zumindest teilweise veränderter Rechtsgrundlage aufzurollen. Dass dies geschah und lediglich durch die soziale Kontrolle, vor allem aber durch die damit verbundenen Kosten beschränkt wurde, belegen nicht nur kursorische Einblicke in die Akten der zuständigen obrigkeitlichen Rechtsforen der Reichstadt Frankfurt wie die beiden Bürgermeisteraudienzen oder die Schöffensratsprotokolle, die noch einer breiten Aufarbeitung harren. Direkte Klagen und Berufungsverfahren vor christlichen Gerichten wurden zu Beginn des 17. Jahrhunderts von allen Seiten, sowohl von der Anklage als auch von den jüdischen Vernommenen, ja selbst in der Ordnung von 1603 als Normalität, zugleich aber auch als bedrohliches Negativum und als Ursprung vieler Konflikte vorausgesetzt.

Bei alledem war die soziale und wirtschaftliche Stellung der Klagenden ausschlaggebend, da sich in der Regel nur finanziell und gesellschaftlich abgesicherte Personen gegen Versuche der Gemeindegremien, ihre Entscheide durch interne Zwangsmittel und Unterstützungsgesuche an die Obrigkeit abzusichern, behaupten konnten. Auch dies dokumentiert kaum etwas treffender als die umstrittenen Vereinbarungen von 1603: Der erste Paragraph handelt zunächst vermutlich von den *Ungebildeten*, dann aber dezidiert von den *Reichen*, die das gemeinschaftliche Gefüge in *Aschkenas* in verbrecherischer Weise erschütterten, indem sie bei Rechtsstreitigkeiten ›hinausgingen und externe Gremien anriefen‹.<sup>6</sup>

In der zweiten jüdischen Verteidigungsschrift gegen die Anklage des Reichsfiskals, die in den Frankfurter Akten undatiert erhalten und wahrscheinlich der Frankfurter, möglicherweise aber auch der Wormser Gemeinde zuzuschreiben ist, wurde dies gleichfalls als ein dauerhaftes Problem dargestellt: Bereits die kaiserliche Privilegierung des Wormser Reichsrabbiners Jacob »zu einem Obristen Rabbi auf Wunsch der gemeinen Judenschaft« sei damals nur deshalb geschehen, da man in den Gemeinden andernfalls nur eine Schiedsgerichtsbarkeit ausüben und selbst Appellationen an christliche Foren nicht untersagen konnte. Auch bei einem durch die Klageparteien vereinbarten Güteverfahren könne man die Beteiligten inzwischen mangels eines dazu privilegierten Reichsrabbinats sowie wirksamer Zwangsmittel nicht zur Einhaltung der intern getroffenen

6 Siehe dazu abermals Horowitz, Rabbinerversammlung, 1897, S. 10; und Zimmer, Jewish Synods, 1978, S. 151-152; wobei man ausführlich die zeitgenössische Bedeutung des Begriffs *Am HaHaarev* diskutieren müsste. Es dürfte allerdings außer Frage stehen, dass er hier zumindest die allgemeine Bedeutung von ›unwissend‹ hat. Wenn man die späteren Stellungnahmen hinzunimmt, siehe Zitat oben, so wurde dies natürlich insbesondere auch auf die jüdische Landbevölkerung bezogen, als Paradigma der fern von den Gemeinden lebenden Ungebildeten.

Entscheide, Termine und Zahlungen anhalten. Denn nur jener Reichsrabbiner, der

»Obristen Rabbi aber, dessen in gedachtem Privilegio Meldung geschieht, mag jederzeit auch unangerufen, da es ihnen gutdünckt, sein Amt durch Gebot und Verbot, seinem Gefallen nach, gegen alle und jede Juden ohne Unterschied exerziren, und solches mehrerteils in ihrer Ceremonial Sachen« tun.<sup>7</sup>

Ob dessen kaiserliche Privilegien, selbst wenn sie maßgeblich auf religiöse Angelegenheiten beschränkt blieben, dies so wirklich ermöglicht hatten, scheint fraglich. In jedem Fall versuchte man dieses Problem durchaus in Übereinstimmung mit dem Text der Verordnungen, wie gesagt aber auch mit der allgemein anerkannten Bewertung korporativer Eigenständigkeit über das Konstrukt eines letztlich die gesamte jüdische Gemeinschaft einschließenden Vergleichs zu lösen, wobei »diese *necessitas compromittendi* keinen binden werde, er habe sich den *facite* oder *expresse ex post facto* dazu erkannt, oder habe die Obrigkeit, wie zu Frankfurt in specie geschehen, *necessitatem compromittenti* selbst auferlegt, oder sonsten approbirt und befohlen«.<sup>8</sup>

Dieses Berufen auf die Vorstellung einer konsensual auf Vertragsbasis vereinbarten Selbstbeschränkung der rechtlichen Möglichkeiten, bei so breiter Gültigkeit nahezu eines allgemeinen, symbolischen Gesellschaftsvertrags, sollte derlei interne Vorstöße zugunsten des Entscheidungsfreiraums legitimieren und zudem ein weiteres Problem erledigen, das diesen gleichermaßen gefährdete. Die grundlegende, offenkundig stets vorhandene Rechtsunsicherheit bei internen Entscheidungen konnte nämlich auch in der Weise genutzt werden, dass man die gegnerische Partei vor externe jüdische, aber auch nichtjüdische Gerichte laden ließ, um sie so in weitläufige und kostspielige Verfahren zu stürzen. Dies geschah häufig in der Hoffnung, die drohenden Kosten würden die Gegenseite zum Einlenken bewegen oder zumindest deren Kompromissbereitschaft erhöhen, wie Klagen in der Frühen Neuzeit generell nicht unbedingt primär einen Urteilsspruch zum Ziel hatten. Viele Konflikte endeten aus unserer modernen Perspektive sozusagen im Nichts, waren aber vermutlich durch jenseits derselben und der Prozessakten getroffene Vergleiche beigelegt worden, so dass das Einleiten eines kostspieligen und zeitaufwendigen Prozesses mitunter eher als Teil einer Kompromissstrategie gesehen werden muss. Die Rechtssicherheit war damit in jedem Fall zusätzlich zu der ohnedies wenig stabil scheinenden internen Struktur der Rechtsprechung auf einer überregionalen Ebene noch gefährdeter,

7 ISG Ffm, Ugb E 38 K, Bd. 2; zweite Verteidigungsschrift, ohne Datum.

8 ISG Ffm, Ugb E 38 K, Bd. 2; dabei auch: man habe demzufolge keinen Gerichtszwang, sondern nur »schlechter motion«, wie sie jedem Schlichter zustehe. Die Exekution sei der Obrigkeit überlassen; Letzteres muss sicherlich als ein Zurechtdrehen der üblichen Vorgänge verstanden werden, da in der Regel nur anteilige Straf gelder abgeliefert wurde, das Verhängen und die Einhaltung der allermeisten Strafen aber intern geregelt wurde.

da externe Gerichte durch Vorladungen, Zwangsmittel und Rechtsgutachten sogar in die Zuständigkeit lokaler Gremien eingreifen konnten. Beiden Problemen versuchte man mehrfach – in Frankfurt durch die bereits zitierten, 1583 und 1627 erwähnten Verordnungen von 1542, dann nochmals im Rahmen der Vereinbarungen von 1603 – beizukommen, indem der seit mehr als einem Jahrhundert in der Halacha geltende Grundsatz, dass rechtliche Entscheidungen allein dem von der lokalen Gemeinde dazu berechtigten Gelehrten zustehen, bestärkt wurde. Derlei externe Zitationen, Urteile und Zwangsmittel, die demgemäß einen illegitimen Eingriff in interne Rechtszuständigkeiten darstellten, sollten nach einer Verordnung der Frankfurter Gemeinde als ungültig betrachtet und im Vorhof der Synagoge demonstrativ verbrannt werden.<sup>9</sup> Bei Entscheidungen christlicher Gerichte dürfte dies jedoch nichts genützt haben, vermutlich auch eine zu gefährliche Geste gewesen sein; auf diese bezogen sich solche internen Regelungen aber auch nicht. Die Anklage im Reichsverfahren reagierte jedoch schon bei der Vorstellung, dass eventuell sogar obrigkeitliche Urteile kassiert werden könnten, ausgesprochen heftig, dabei bezogen die Vernommenen diese Vorgehensweise in der Regel allenfalls auf den religiösen Entscheidungsfreiraum. Wie jedoch schon mehrfach sichtbar wurde, lässt sich die Grenzlinie selbst hinsichtlich jener Jüdischen Sachen, bei denen ein Gemeinderabbinat eventuell sogar Entscheidungen christlicher Richter als prinzipiell irrelevant abtat, nicht klar ziehen, so dass dieser Punkt extremer Konkurrenzkonflikte nicht entschärft werden konnte. Dennoch finden sich für diesen Bereich kaum Konflikte.

Hinzu kamen die beiden bereits erwähnten Aspekte der Wahrung des eigenen Rechts, was sich am Beispiel der Rechtsgültigkeit intern geschlossener Verträge gegenüber einer möglicherweise anderen Bewertung derselben durch christliche Richter ablesen lässt. Am Ende all dieser Fragen stand jedoch abermals die extern niemals bestrittene Möglichkeit, eigene Entscheidungen zu treffen und diese mit Hilfe interner Zwangsmittel umzusetzen. Dass die durch den Reichsfiskal 1606 eingenommene Position, dass sich eine Schiedsgerichtsbarkeit gerade dadurch auszeichne, dass sie keine solchen Rechtsmittel besitze, letztlich gar nicht mehr hätte diskutiert werden müssen, da die innerjüdische Rechtsübung damit ausschließlich auf die persönliche Entscheidung, jene in der Moderne von der Orthodoxie oft angemahnte fromme Selbstbeschränkung im Bezug auf das rechtlich Mögliche reduziert worden wäre, liegt auf der Hand. Dessen Einschätzung rechtlicher Zuständigkeiten lag allerdings bereits weitab der durch die Privilegien definierten Übung, die allein für Frankfurt bei Schul- und Beleidigungsklagen, darüber hinaus sogar bei leichten Körperverletzungen interne Strafen und Zwangsmittel zugestanden.

9 Zimmer, *Jewish Synods*, 1978, S. 140 ff. Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 117-118, S. 121; zur Autonomie jeder Einzelgemeinde, die seines Erachtens jedoch v. a. im Bereich der *Injane Mamon* – der zivilrechtlichen Angelegenheiten des Finanz-, Steuer- und Wirtschaftslebens – sowie der Gemeindepolitik bestand, eine Sichtweise, die zu hinterfragen wäre.

Zugleich belegen die Verhöre im Rahmen des Verfahrens zwischen 1606 und 1609, dass die Existenz und die Wirksamkeit interner Zwangsmittel aus jüdischer Perspektive selbst niemals in Frage gestellt wurden. Sie gehörten zum Alltag und wurden nur im Hinblick auf den auch in den Ordnungen reflektierten Aspekt der jeweiligen Zuständigkeit sowie der dabei entscheidenden Gegenstände diskutiert, aber eben nicht grundlegend hinterfragt oder angemahnt. Dabei wird deutlich, dass es durchaus regionale Bezüge unter den Gemeinden gab, also – im Gegensatz zur Verteidigungsstrategie mancher Gemeinden gegen den Vorwurf des Zusammenschlusses – hinsichtlich der eigenen Rechtsprechung in der Praxis wie in der internen Wahrnehmung keineswegs jede Gemeinde für sich allein stand. Neben ausgedehnten indirekten Beziehungen bestanden im Hinblick auf die Anerkennung der Rabbinate und ihrer Gerichtsbarkeit durchaus Verbindlich- und Zuständigkeiten zwischen den Gemeinden, und sei dies auch nur im Sinne eines gemeinsamen Selbstverständnisses. Dass man Vorladungen und Urteilen aus der eigenen Gemeinde folgen müsse, wurde von den vernommenen Personen in der Regel ohnedies akzeptiert. Dass man anstelle oder sogar gegen gefällte Entscheidungen vor der Obrigkeit klagen konnte, war – wie oben bereits ausführlich dargestellt wurde – intern allerdings ebenso gängige Praxis, wobei die Bewertung eines solchen Handelns bezeichnenderweise durchweg negativ war.

Im Hinblick auf die Anerkennung von Vorladungen, gerichtlichen Zwangsmitteln oder gar Urteilen externer Rabbinate hatte allerdings nur eine sehr kleine Minderheit darauf beharrt, dass man auch in Schulsachen zu gehorchen habe. Dazu muss man sich vergegenwärtigen, dass ein solcher Rabbiner bereits im Nachbarort, im Extremfall sogar in der eigenen Gemeinde leben konnte. Denn als *fremd* (*nochri*) im Sinne von »extern« wurden letztlich all jene Gelehrten betrachtet, die nicht von der eigenen Gemeinde oder von einer Bruderschaft für ihre Tätigkeit besoldet und damit anerkannt wurden, zumal wenn deren Rechtsprechung zudem extern privilegiert worden war. In der Regel handelte es sich in solchen Fällen allerdings wirklich um auswärtige Rabbiner, da eine derart eklatante Rechtskonkurrenz innerhalb der Gemeinden normalerweise unterbunden werden konnte.<sup>10</sup> Bei derlei von außen kommenden Vorladungen hatten aber nur wenige der Vernommenen auch nur zugestanden, dass man die Klage zumindest anhören solle: Nathan von Worms hatte der kaiserlichen Kommission beispielsweise erklärt, dass der Wormser Oberrabbiner zwar der für ihn zuständige sei; wenn er aber vom Frankfurter Rabbinat oder einer auswärtigen Gemeindeversammlung vorgeladen würde, erschiene er dennoch, da er ja wisse, dass sie nichts Böses täten. Für ihn war es selbstverständlich, dass sich dies für jeden Juden, der nach der Tora leben wolle, gebühre. Damit war dies aber eine

10 Siehe die Verordnungen für die Ffter Dajanim, Pinkas Ffm; §§ III (1621), 202 (1663). Baer, Kleve, 1922, S. 109; Ende des 17. Jh.s. wird bei Nichtbefolgung von Gerichtsladungen zunächst eine Geldstrafe verhängt, dann vom Bezug koscheren Fleisches ausgeschlossen. Hildesheimer, Pinkas Schnaittach, 1991, S. 267; wer die Vorladung verweigert, wird mit Ausruf und Wachsstrafe belegt.

fromme Übung, die man erwarten mochte, offenbar aber eher selten auch erwarten konnte.<sup>11</sup> Diese zurückhaltende Einschätzung wird dadurch bestärkt, dass andere Zeugen in diesem Punkt bewusst hinzugefügt hatten, dass das Befolgen einer Vorladung keineswegs schon bedeute, dass man das Urteil akzeptieren werde oder dass man gezwungen sei dies anzunehmen. Die große Mehrzahl der in den Verhörakten dokumentierten Personen hatte derlei Details allerdings gar nicht bekümmert.

In religiösen Angelegenheiten – wobei wie so oft unklar bleibt, ob die wichtigen testaments-, ehe- und scheidungsrechtlichen Klagen mit ihren güterrechtlichen Anteilen darunter subsumiert wurden – erweist sich das Bild dagegen allerdings erneut als recht geschlossen: Da dies den eigentlichen Entscheidungsfreiraum betraf, wurde nicht nur die Zuständigkeit und das Strafrecht des amtierenden Rabbiners anerkannt. Dies galt in weit größerem Maß, wenn auch keineswegs durchgängig sogar für Angelegenheiten, die vor fremden Rabbinern verhandelt wurden. Doch selbst in diesem Fall dürfte es von der Bedeutung des jeweiligen Gemeinderabbinats und der Gemeinde abhängig gewesen sein, wie man sich derartigen Eingriffen gegenüber verhielt. Je stärker die eigene Position und der eigene Machtanspruch waren, desto unwahrscheinlicher dürfte es gewesen sein, dass externe Vorladungen und Urteile jüdischer Gremien gebilligt wurden. Dieser spezifische Autoritätsanspruch zeichnet sich etwa in den selbstbewussten Antworten jener Oberrabbiner ab, die für eine zentrale Gemeinde, zum Teil sogar eine ganze Region zuständig gewesen waren, dies zumal wenn sie sich in ihrer Funktion durch die Obrigkeit bestätigt sahen und auf eine spezifische Privilegierung verweisen konnten. Dabei war die auch an die Rabbiner gerichtete Frage nach einer womöglich reichsweiten internen Hierarchie von Gerichten und Richtern von ihnen durchweg klar verneint worden. Alle Oberrabbiner hatten betont, dass sie in ihrem Amtsbereich die höchsten Richter seien und ihnen niemand zu bestimmen habe.

Nur einige wenige hatten in guter rabbinischer Tradition darauf verwiesen, dass sie in ihren Entscheidungen weiterhin ihrem Lehrer verbunden blieben. Dies geht auf das rabbinische Konzept der rabbinischen *Traditionskette* zurück, die es nach dem Untergang des *Sanhedrins*, des obersten Gerichtshofs im antiken Jerusalem, und damit des Verlusts der durch ihn verliehenen *Smicha*, der ursprünglichen Amtsbefähigung der Gelehrten, weiterhin ermöglichte, eine generationenübergreifende Autorisierung über den letztlich nicht zu heilenden Bruch des Verlustes eigenstaatlicher Institutionen hinweg aufrechtzuerhalten. Im Gegensatz zur ursprünglichen *Smicha* konnte sich diese neue Tradition des rabbinischen Judentums allerdings nur auf die Weitergabe der Lehre von *Mund zu Ohr*, also auf das direkte Verhältnis von Lehrer und Schüler, und nicht auf eine Inves-

11 ISG Ffm, Ugb E 48 K, Bd. 1. Allgemein Isaak Holzer, Aus dem Leben der alten Judengemeinde zu Worms. Aus dem Minhagimbuch des Juspa Schammes, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 5 (1935), S. 169-181. Leon Yagod, Worms Jewry in the 17th Century, New York 1967.

titur und spezifische Organisationshierarchien berufen, weshalb diese Beziehung zeitlebens und in einer gedachten Linie sogar über Generationen hinweg als Lehrtradition bestehen blieb. Die Rabbiner, die dies im Verhör angaben, waren interessanterweise beides Schüler des berühmten Prager Oberrabbiners Jehuda Bezael Loeb, nämlich die gleichfalls bekannten Oberrabbiner von Friedberg Jakob Günzburg und sein Amtskollege Elias Loanz in Fulda.<sup>12</sup> Doch auch sie betonten trotz des Verdachts einer als zu groß empfundenen, breiten Einflussnahme der Rabbiner, dass es im Amtsbereich ihrer Gemeinde und der umliegenden Landschaft keinen gäbe, der über ihnen stehe, eben mit Ausnahme ihres gemeinsamen Lehrers in Prag.<sup>13</sup>

Jenseits dessen gab es nur jene Gemeinschaft der Gelehrten innerhalb deren Entscheidungen auf der Ebene des besten Arguments verteidigt werden musste, eine Vorstellung, die sich auch in der in Frankfurt geübten Praxis widerspiegelt, etwa dass der Oberrabbiner wichtige Entscheidungen in der Regel gemeinsam mit einer solchen Gemeinschaft, den *Bene Jeschiwa*, traf. Die Möglichkeiten in spezifische Zuständigkeitsbereiche von Kollegen einzugreifen, die über Vereinbarungen der jeweiligen Gemeinde geschützt waren, ihren Rabbiner als gemeinsamen, allein zuständigen Richter anzuerkennen, waren zwar begrenzt. Abhängig von einer allgemeinen Anerkennung der Gelehrsamkeit und vom Prestige der auswärtigen Kollegen blieben Entscheidungen jedoch auch in diesem geschützten Bereich prinzipiell angreifbar. Bezeichnend für derlei Eingriffe in die durch die Gemeinde und zumindest zum Teil zusätzlich über obrigkeitliche Privilegierungen geregelte Zuständigkeit war, dass sie häufiger zu erheblichen, oftmals jahrelangen Auseinandersetzungen führten. Legt man die stets prekäre Stabilität innerjüdischer Machtstrukturen zugrunde, so spricht dies allerdings eher für die Bewahrungskraft solcher über Rechtsauslegungen und durch das Einvernehmen gesicherten gemeinsamen Rechtsräume. Bekannte Beispiele sind Fälle wie der in der Mitte des 18. Jahrhunderts über Jahre hinweg europaweit diskutierte Häresieverdacht gegen Jonathan Eibeschutz, den Oberrabbiner der vereinten Gemeinden von Hamburg-Altona-Wandsbek, oder, vielleicht noch typischer, die Kontroverse um einen in Kleve ausgestellten Scheidebrief. Es ließen sich problemlos weitere bekannte Auseinandersetzungen zusätzlich zu archivalisch dokumentierten Einflussnahmen nennen. Gerade der so genannte *Klever-Get-Streit* legt jedoch nahe, dass das Anliegen der erwähnten Frankfurter Verordnungen vom Ende des 16. Jahrhunderts, den gemeindlichen Zuständigkeitsbereich gegen Eingriffe aus anderen jüdischen Gemeinden zu schützen, bei der Mehrzahl der kleineren Streitfälle vermutlich durchgesetzt werden konnte. Geriet ein

12 Was möglicherweise andeutet, dass in der osteuropäischen oder auch in einer von dem ›Hohen Rabbi Löw‹ (Ma"haral) in Prag selbst geprägten Tradition das Rabbinat in einem weiteren, vielleicht auch stärkeren Gesamtzusammenhang gesehen wurde, als dies im westlichen Reich der Fall war.

13 ISG Ffm, Ugb E 48 K, Bd. 1; wobei R. Jacob von Friedberg hinzufügte, dass man ehrenhalber schuldig sei, externe Vorladungen und Bitten um Amtshilfe ernst zu nehmen; zwingen könnten solche ihn aber nicht.

Fall aber zum öffentlichen Eklat – wie die gar nicht unbedingt spektakuläre Auseinandersetzung um die Rechtswirksamkeit des Scheidungsakts einer Mitte des 18. Jahrhunderts, kurz nach der Hochzeit geschiedenen Ehe – und entwickelten Rabbiner in immer weiter um sich greifenden Kreisen ein gelehrtes Interesse an einem Fall, dann konnten sich die Fronten der Rechtsauslegung verhärten. Nachfolgend war es äußerst schwierig, die eigene Rechtszuständigkeit gegenüber einer Phalanx publizierter Gutachten auswärtiger Rabbinate zu behaupten, denn neben die Frage der Zuständigkeit trat dann zunehmend der Aspekt der überzeugenderen Rechtsdeduktion, also der Gelehrsamkeit. Im Klever-Get-Streit gelang es dem Frankfurter Rabbinat allerdings letztlich trotz erheblicher Widerstände, seine Autorität als eigenständiges und zentrales Rabbinat zu verteidigen, obwohl es im Hinblick auf seine generelle Zuständigkeit in diesem Fall massiv angegriffen worden war. Entscheidend blieb jedoch die Bedeutung dieser Gemeinde und seines Rabbinats, das sich durch seine spezifische Anrufung in dem genannten Fall zudem bestätigt sah. Auf dieser Grundlage kassierte das Frankfurter Rabbinat nicht nur die externen Gutachten und Urteile, man ließ sie sogar in demonstrativer Geste, wie im Pinkas festgelegt worden war, öffentlich verbrennen.<sup>14</sup>

Dass externe Urteile in religiösen Angelegenheiten durchaus als ungültig oder zumindest als nichtzuständig kassiert wurden, belegen auch Aussagen von Frankfurter Gemeindegliedern aus dem Jahr 1606: Wenn etwas gegen die Tora sei, könne man Entscheidungen in Ceremoniensachen einziehen und für null und nichtig erklären. Nach Aussage eines damaligen Frankfurter Zehners Schlom zum Weißen Schild, der damit allerdings alleine stand, galt dies sogar für Urteile christlicher Gremien: Wenn man von einem Bauernschultheißen, also von einem niederen christlichen Forum etwas »Unrechts erhalten« habe, so könne dies erneut vor dem Rabbiner verhandelt werden. Dieser Vorsteher betonte dies zwar mit Bezug auf religiöse Angelegenheiten, dennoch bot er der Untersu-

14 Siehe etwa den bekannten Klever-Get-Streit der Jahre 1776-1767, in dessen Verlauf das Frankfurter Rabbinat demonstrativ die Gegengutachten gegen sein Urteil verbrennen ließ. Dazu der Eintrag Pinkas Ffm, § 420 (1768). Das Gemeindeprotokollbuch lässt auch in einem wenig spektakulären Fall erkennen, dass man gewillt war eigene Entscheidungen, hier hinsichtlich von Vermögensansprüchen gegen Gumpel Maas, auch gegenüber externen Gerichten durchzusetzen; Pinkas Ffm, § 392 (1742). Vermutlich ebenso zu diesem Fall ISG Ffm, Ugb D 83, Nr. 40; wobei es hier nicht um eine Scheidung, sondern nur um die Auflösung der Verlobung mit 1.000 Rtlr Konventionalstrafe zwischen Löw Samuel Levi und Huetzla Hüflen, der Tochter eines verstorbenen Bau- und Kastenmeisters (R.?) Jacob Cleve ging und das 1751 geschlossene Verlöbniß zwischen (Weile), Isaac Moses Goldschmidt Wwe. für ihren Sohn und die Tochter Jacob Gompert, namens Hitzle; es geht um deren halbmännlichen Anteil; erstes Schriftstück ist gez. von R. Juda Löw b. Rabbi Schlome, Rabbiner von Kleve und der Kleverland-schaft.



chungskommission damit einen Beleg für ihre Klagepunkte, was seiner Aussage aus unserer Perspektive zusätzliche Valenz verleiht.<sup>15</sup>

Trotz des in derlei Aussagen und natürlich noch mehr in den intern erlassenen Verordnungen geschlossenen Bildes für den religiösen Kernbereich einer internen Anerkennung des eigenen Rabbinats kam es auch hier zu entscheidenden Brüchen: Bezeichnend sind parallele Aussagen aus der Frankfurter Gemeinde von 1606 bis 1609, die zwar die alleinige Zuständigkeit des eigenen Oberrabbiners Samuel b. Elieser – genannt Schmoll zur Eichel – betonten, und dies sogar mit dem Hinweis auf eine christliche Privilegierung seiner Rechtsprechung, etwas, von dem wir wissen, dass diese Bewertung problematisch war. Zugleich führten etliche Personen – darunter immerhin erneut zwei Vorsteher – aus, dass dem Rabbiner keine so hohen Zwangsmaßnahmen wie der Bann zustünden. Er dürfe seinen Entscheidungen ausschließlich durch öffentliche Verlautbarungen, die *Hachrasa*, Nachdruck verleihen. Der Bann könne dagegen nur mit Zustimmung der Gemeinde verhängt werden – eine Darstellung, die durch die nachfolgenden, intern getroffenen Regelungen bestätigt wird – beziehungsweise nur der schon lange verstorbene Wormser Reichsrabbiner Jacob habe überhaupt diese Möglichkeit besessen. Nach Aussage Schloms zum Weißen Schild stand ohnedies jedem Frankfurter Gemeindeglied das Recht zu, die ›Ältesten‹ anzurufen, wenn man dem Rabbiner nicht folgen wolle.

Derlei Aussagen werden durch andere Vorkommnisse bestätigt, was aus einem anderen Blickwinkel ein deutliches Bild auf die internen Machtverhältnisse, gerade auch im Bezug auf das religiozentrische Konzept von Gemeinschaft wirft.<sup>16</sup> Interessanterweise erklärten die Zeugen diese Beschränkung über die spezifische Bewertung beziehungsweise die Verhältnisse in der eigenen Gemeinde und nicht – wie dies gerade gegenüber christlichen Obrigkeiten nahegelegen hätte – mit Verweis auf das bestehende weitgehende Verbot des Banns in der Frankfurter Stättigkeit. Dies ist erneut ein Zeichen für das typische weitgehend geschlossene Selbstverständnis, das eine erhebliche Distanz zu den Verhältnissen und sogar zu den eigenen Handlungsoptionen aufwies. Die deutliche Beschränkung, ja nahezu das Verbot des Banns im Sinne der Exkommunikation in den Privilegien fand eben keine Entsprechung in der internen Praxis dieser zentralen Gemeinde des

15 ISG Ffm, Ugb E 48 K, Bd. 1; dieser Bruch obrigkeitlicher letztinstanzlicher Zuständigkeit lässt sich gerade im Rahmen der Anklage nur so erklären, dass dies als eine Abstufung zwischen dem uninformierten niederen Gerichtsgremium des BauernSchultheißen und der nicht aufhebbaren Entscheidung des Ffter Rats gedacht war, wenn dies letztlich auch nicht zu belegen ist. Alexander zum Rad betont dagegen, wenn er ein Urteil von seinem Obristen – hier ist anscheinend die christliche Obrigkeit gemeint – erhalte, so könne der Rabbiner dies nicht umstoßen.

16 Ebd.; ansonsten Levi zum Ochsen, Aaron zum Fröhlichen Mann, Levi zum Korb und eventuell auch Abraham zur Grünen Tür. Dagegen Nathan zum Goldenen Pflug, der als einziger dezidiert den Cherem als zulässige Zwangsmaßnahme des Ffter Rabbiners anführt.

Reiches. Während man sonst häufig mit dem symbolischen Charakter solcher Einschätzungen spielte, zeigt sich aus der Perspektive der im Gemeindepinkas verzeichneten ganz anderen Daten, dass sich die für die jüdische Seite ungünstigen Machtverhältnisse natürlich gerade an diesen Punkten empfindlich bemerkbar machten. Deshalb wich man der Frage nach dem Einsatz des Banns nach Möglichkeit aus oder verneinte diese sogar, fälschlicherweise.

Es gab aber auch eine andere Haltung. Entgegen der durchgehenden Beteuerung, dass die Geschlossenheit interner Rechtszuständigkeit ebenso *alter Brauch* sei wie die Verhängung des Banns, konzidierten viele Personen, etwa Levi von Worms, dass man den Bann – und dies bezeichnete hier offenbar eine Vorstufe, vergleichbar dem Ausruf – intern zwar als eine 30-tägige Strafe verhängte, gebe der Bestrafte dann jedoch nicht nach, so zeige man ihn bei der Obrigkeit an, da man niemanden allein zum Einlenken zwingen könne. Erst danach verhängte man bei fortwährendem Ungehorsam die im eigentlichen Sinn partitiiellen Exkommunikationsstrafen wie Verbote des Bezugs von koscherem Fleisch, der Heirat beziehungsweise der Beerdigung.<sup>17</sup> Für Frankfurt blieb eine solche Anzeige im Sinne der Amtshilfe jedoch eher die Ausnahme. Dennoch, wiewohl der Rat die Sache dann insgesamt an sich ziehen konnte, entschied er in der Regel im Interesse der Gemeindeleitung. Dies sicherlich schon aus dem Grund, da man die internen Machtverhältnisse zugunsten einer Beaufsichtigung der jüdischen Gemeinde nicht schwächen wollte. Vermutlich aber auch, da man selbst generell eine jüdische Autorität zu bestärken bereit war, zumal diese aus städtischer Sicht ja in deren Sinne handeln sollte. Mit dieser Aussage beschrieb der Vernommene vielleicht sogar bewusst jenes Ineinandergreifen von externer und interner Rechtssphäre, das durch ein gleichzeitiges Gewährenlassen und zugleich ein Beschränken im komplexen Zusammenspiel mit internen Autonomieansprüchen gekennzeichnet war und von der Mehrzahl der Landesherren ebenso wie durch den Reichsfiskal eher akzeptiert wurde.

Keht man nochmals zu den Positionen, die beide Seiten in dem Reichsverfahren der Jahre 1606-1609 eingenommen hatten, zurück, so hatte die christliche Seite ja behauptet, dass jüdischen Gremien nur freiwillige Güteverfahren zustünden und diese sich gerade am Punkt der Durchsetzung der Schlichtungsverhandlungen und noch mehr der -ergebnisse über Zwangsmaßnahmen, zumal wenn diese eigenständig verhängt und exekutiert wurden, klar von einer Gerichtsbarkeit im eigentlichen Sinne unterschieden. Auf jüdischer Seite hatte sich die Frankfurter Gemeinde aber keineswegs mit der zu erwartenden Behauptung verteidigt, dass ihr eine privilegierte Rechtsprechung zustehen. Sie hatte ganz im Gegenteil eingeräumt, dass man gar keinen Gerichtszwang besitze, sondern dies wie jeder andere Schlichter nur »schlechter motion« übe. Zur eigentlichen Exekution der Gütesprüche bediene man sich dagegen der Obrigkeit.<sup>18</sup> Dass die eine

17 Ebd.; zu Fragepunkt 29.

18 ISG Ffm, UgbE 48 K, Bd. 2; Verteidigungsschrift der Judenschaft Frankfurts, ohne Datum.

Sichtweise überzeugt war und die andere nicht zutraf, lassen die Privilegien vermuten und sowohl die Einträge im Gemeindebuch als auch die Vernehmungsprotokolle im Rahmen der Untersuchung erkennen. Nicht nur, dass die Frankfurter Stättigkeit den Vorstehern und Rabbinern durchaus Strafen, sogar in erheblichem Umfang zubilligte, weshalb letztlich nur die Frage der Exkommunikation als schärfste Strafe zu verhandeln war; auch die von außen zumindest geduldete tägliche Praxis widerlegt die externe juristische Einschätzung eindeutig.

Eine gleichermaßen mit erheblichen Konflikten einhergegangene Untersuchung der Gemeindeverhältnisse durch den Frankfurter Rat einige Jahre nach der Arbeit der Untersuchungskommission des Reichs dokumentiert dies in dem bislang skizzierten weiten Spannungsfeld zwischen Rechtsnorm, internen Autonomievorstellungen und der Rechtspraxis eindrücklich. Etwa fünfzehn Jahre nach den Auseinandersetzungen um den angeblichen Hochverrat der gesamten Judenschaft kam es nach der Wiederzulassung der im Rahmen des *Fettmilchaufstands* erstmals in ihrer Geschichte vertriebenen jüdischen Bevölkerung Frankfurts zu erheblichen internen Querelen, die sich über Jahre hinzogen, bis sie 1621 schließlich zu obrigkeitlichen Nachforschungen führten.<sup>19</sup> Eine vorübergehende Befriedung der Gemeinde trat vermutlich erst durch die Beschlüsse des Rechneiamts sowie des Rats und deren Bekanntmachung in der Alten Synagoge im Mai 1622 ein. Ein Schöffensratsdekret vom 24. Juni des Jahres 1628, das sich erneut mit einem grundlegenden Aspekt der gesamten Auseinandersetzungen

19 Ronnie Po-Chia Hsia, Bürgeraufstand in Worms 1614. Judenprivilegien und Bürgerrechte in der Frühen Neuzeit. Ein Widerspruch?, in: Norbert Fischer/Marion Kobelt-Groch (Hg.), Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit; Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag, Leiden 1997, S. 101-110. Isidor Kracauer, Die Juden Frankfurts im Fettmilchschen Aufstand (1612-1616), in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 4 (1890), S. 127-169, S. 319-365; 5 (1891), S. 1-26. Christopher R. Friedrichs, The Anti-Jewish Movements in Frankfurt and Worms, 1612-1617. Local Crisis and Imperial Response, in: The Tenth World Congress of Jewish Studies (Jerusalem), Sec. B Vol. 2 (1990), S. 199-206. Friedrich Bothe, Frankfurts wirtschaftlich-soziale Entwicklung vor dem Dreißigjährigen Kriege und der Fettmilchaufstand (1612-1616), 2 Teile, Frankfurt 1920 (Veröff. der Hist. Kommission der Stadt Frankfurt a. M.; 7). Jutta E. Lottes, Die Juden in der Reichsstadt Frankfurt a. M. zur Zeit des Fettmilch-Aufstandes (1612-1616), in: Archiv für Frankfurter Geschichte und Kunst 63 (1997), S. 223-237. Rainer Koch, 1612-1616. Der Fettmilchaufstand. Sozialer Sprengstoff für die Bürgerschaft, in: Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst 63 (1997), S. 59-79. Fritz Backhaus, ›dass die Begünstigung der Juden und Bluthunde so groß sei. Juden und Patriziat im alten Frankfurt, in: Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst 68 (2002), S. 125-150. Georg Ludwig Kriegk, Der Fettmilchsche Aufstand, in: Geschichte von Frankfurt am Main in ausgewählten Darstellungen, Frankfurt a. M. 1871, S. 237-376. Kracauer, Frankfurt, Bd. 1, 1925, S. 358-398. Rainer Koch, Herrschaftsordnung und Sozialverfassung im frühneuzeitlichen Frankfurt am Main, in: Michael Stolleis (Hg.), Recht, Verfassung und Verwaltung in der frühneuzeitlichen Stadt, Köln u. a. 1991 (Städteforschung, A; 31), S. 173-199; S. 176.

befasste, nämlich der Neuregelung der Baumeisterwahlen, belegt allerdings, dass sich diese Streitigkeiten dennoch weiter hingezogen hatten.<sup>20</sup>

Hinter der Gemeinde lagen schwere Jahre. Auf die reichsweite Anklage folgte am 3. August 1614 die Stürmung und Plünderung der Judengasse. Deren Bewohner hatten am Ende nur noch auf ihrem Friedhof hinter der Judengasse Schutz gefunden, um schließlich aus der Stadt vertrieben zu werden. Erst mit Hilfe des Kaisers kam es nach der Niederschlagung des Aufruhrs durch den Frankfurter Rat und nach der Hinrichtung der Rädelsführer im Jahr 1616 zur öffentlichkeitswirksamen Restitution der Gemeinde und zur Bestätigung ihrer kaiserlichen Privilegien. Vertreibung und Rückkehr hatten das interne Gefüge jedoch erschüttert. Bereits etablierte Strukturen und Machtverhältnisse verschoben sich, wiewohl ein Großteil der alten Gemeinde zurückkehrte, erschienen nach Angaben eines erheblichen Anteils der Gemeindemitglieder Wahl und Besetzung der Leitungsgremien nun als zerrüttet. Selbst wenn gegenüber dieser Einschätzung erhebliche Zweifel anzumelden sind, vor allem da schon zuvor oligarchische Strukturen dominierten und eine Praxis vorherrschte, die auch damals bereits weit jenseits der offenbar gültigen Gemeindenorm lag, sahen viele Einwohner der Judengasse sich nun einer Gemeindeleitung gegenüber, die nicht allein wie schon zuvor von alteingesessenen, in der Regel vermögenden Familien dominiert wurde.<sup>21</sup> Jetzt hatte – so ein zentraler Punkt ihrer öffentlichen Klage – der Grad der Versippung unter den Vorstehern, die zu dem Zeitpunkt meist noch als *Zehner*, dann zunehmend als *Baumeister* bezeichnet wurden, derart zugenommen, dass enge Verwandte, Schwiegerväter und deren Schwiegersöhne oder sogar Väter und deren Söhne, gemeinsam amtierten. Wie jedoch bereits deren eigene Aussagen belegen, war dies schon zuvor zumindest vereinzelt vorgekommen. Nun erregten sich daran aber die Gemüter, und dies vor allem, da diese Familien nun versuchten, die in der *Kipper- und Wipperzeit* äußerst lukrativen Wechselgeschäfte weitgehend unter sich zu verteilen und konkurrierende Gemeindemitglieder außen vor zu halten.

Darüber hinaus lässt sich eine klare Parallelität der Ereignisse und Ursachen zwischen dem Fettmilchaufstand, der primär eine Revolte der zünftischen, vom Stadtregiment weitgehend ausgeschlossenen Gruppen gegen das städtische Pat-

20 ISG Ffm, Juden Ugb D 7, B 1; Ratsbekanntmachung in der Synagoge, 3.5.1622; Conclusum Rechnei, 21.5.1622; an die Baumeister Simon zum Krachbein, Eisemann zur Weißen Lilien, Elias zum Trichter, Samuel zur Stegen und Haiumb zum Weinfass. Ebd., Juden Ugb E 45-48 G; hier zunächst E 45 G (ca. 350 Bl.); Ratsdekret auf Supplikation sämtlicher Vierzehner und Vorsteher der gemeinen Jüdischheit allhier, die Wahl der Vierzehner betreffen, auch wie es mit Zivilstreitigkeiten und Appellationen unter ihnen gehalten werden könnte; 24.6.1628. Kracauer, Frankfurt, Bd. 1, 1925, S. 399-410.

21 Die damals gültige Wahlordnung lässt sich nur aus den Aussagen im Rahmen des Verfahrens erschließen; die im Pinkas verzeichneten sind jüngeren Datums. Pinkas § 277 (etwa 1660); wobei es durchaus Vorläufer dieses Gesamtregelungsversuchs aus der Zeit nach 1620 gab.

riziat – insbesondere gegen die Patriziergesellschaft *Alten-Limpurg*, die sich weitgehend abgeschlossen hatte und zu einem ganz erheblichen Teil von den städtischen Ämtern ernährte – darstellte und neben der Vertreibung etlicher Patrizier eben auch zur Austreibung der durch den patrizischen Rat geschützten Judenschaft geführt hatte. Mit dem Verweis etwa auf die Misswirtschaft seitens des Patriziats, welche die Stadt beispielsweise seit 1554 Verluste im Umfang von einer Viertelmillion Gulden gekostet hatte, forderte man eine stärkere Beteiligung an den Entscheidungen und eine Zurückdrängung des Patriziats im Ratsgremium, das vor 1612 mit Ausnahme von sechs alle anderen der 28 Sitze in den ersten beiden Ratsbänken innegehabt hatte. In dem nach der Niederschlagung des Aufstands und nach der Hinrichtung der Rädelsführer kaiserlich vermittelten Kompromiss zu Beginn des Jahres 1613 wurde die Vorherrschaft der Alten-Limpurger deutlich zurückgedrängt. Im Verlauf dieser Vereinbarungen beschloss man aber beispielsweise auch, dass die Ratsmitglieder nunmehr nicht mehr untereinander verwandt sein dürften. Man wird davon ausgehen dürfen, dass diese grundlegende Forderung einer größeren Beteiligung an dem zentralen Entscheidungsgremium von den Mitgliedern der jüdischen Gemeinde, wiewohl sie die Hauptgeschädigten dieser Auseinandersetzung waren, direkt aufgegriffen wurde. Sie äußerte sich nach der Wiedenzulassung der jüdischen Gemeinde in den nachfolgenden internen Querelen ebenso wie die Klage über die verwandtschaftliche Verbundenheit innerhalb der Gemeindevorsteher, was auf den Versuch hinauslief, dies mit Hilfe des neuen städtischen Rats nun auch intern endgültig durch entsprechende Vereinbarungen zu unterbinden.<sup>22</sup>

Im Verlauf dieser Ereignisse waren der Gemeinde sowie ihren Einwohnern in den Zerstörungen der Fettmilchunruhen viele Unterlagen verloren gegangen, so dass geschäftliche und steuerliche Verbindlichkeiten nun mühsam rekonstruiert werden mussten, was begreiflicherweise zusätzliches Konfliktpotential schuf. Wie derzeit laufende Untersuchungen zur Besteuerung bereits erkennen lassen, explodierten nach der Wiedenzulassung die Abgaben der Gemeinde insbesondere an die Stadt Frankfurt geradezu, dies zum Teil, da jene im Rahmen der Neuordnung ihre Forderungen über die bereits bestehenden verschiedenen Steuerarten nun konziser als zuvor erhob und eintrieb. Zum Teil geschah dies aber auch, da man die Schwäche der sich rekonstituierenden Gemeinde, die auch einen gewissen Neuzugang ehemals fremder Personen zu verkräften hatte, ausnutzte. All dies führte dazu, dass das ohnedies schwierige Verhältnis zwischen der jüdischen Gemeinde und ihrer Umwelt nach dieser traumatischen Erfahrung er-

22 Insgesamt Matthias Meyn, *Die Reichsstadt Frankfurt vor dem Bürgeraufstand von 1612-1614. Struktur und Krise*, Frankfurt 1980 (Studien zur Frankfurter Geschichte; 15). Stephanie Dzeja, ›Zu Nutz der Statt und Regiment‹. Zum Selbstverständnis der Frankfurter Geschlechtergesellschaft Alt-Limpurg nach dem Fettmilch Aufstand, in: Werner Rösner (Hg.), *Adelige und bürgerliche Erinnerungskultur des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit*, Göttingen 2000 (Formen der Erinnerung; 8), S. 177-190. Jutta E. Rolles, *Die Juden in der Reichsstadt Frankfurt am Main zur Zeit des Fettmilchaufstandes (1612-1616)*, in: *Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst* 63 (1997), S. 223-237.

kennbar für lange Zeit gestört war und von Unsicherheiten geprägt blieb. Gerade die nunmehr deutlich verstärkte Haltung seitens der Gemeindeleitung, die eigenen Reihen nach außen hin noch geschlossener zu halten und dem Rat durch ein rigoroses internes Vorgehen gegen jede Devianz weder Verdachtsmomente noch Angriffspunkte und Eingriffsmöglichkeiten zu bieten, dokumentieren den Verlust der ohnedies schwankenden Vertrauensbasis.<sup>23</sup>

Zugleich lassen Verordnungen dieser Kriegszeiten gegen das Einführen von ›schlechtem Geld‹, also von Münzen aus geringerwertigem Metall, sowie Erlasse gegen das Münzverfälschen, Ummünzen, Münzbeschneiden und den Münzhandel generell erkennen, dass sich auch für jene Mitglieder der Jüdischen Gemeinde erhebliche Einkommensmöglichkeiten eröffneten, die in dieser Umbruchsituation und zugleich in den Wirren des 30-jährigen Krieges zu ihrer ökonomischen Stabilisierung nicht unbesehen auf eigene Ressourcen zurückgreifen konnten.<sup>24</sup> Dabei bargen diese Tätigkeiten aufgrund der externen Verbote für die einzelnen Geschäftsleute, aber eben auch für die Gemeinde ein erhebliches Gefahrenpotential. Jüdische Münzwechsler wurden von der Stadt zwar genutzt, beispielsweise indem sie bestimmte Münzsorten bei ihr abliefern, tauschen oder eben nicht einführen sollten. Auch wurde der Gemeinde die Lieferung festgesetzter Kontingente des zunehmend rarer werdenden Münzmetalls an die städtische Münze als Kollektiv auferlegt, wobei dies zu festgelegten Preisen geschehen musste, was dem Rat der Stadt erhebliche Sicherheiten und im Rahmen der Teuerung letztlich eine zuverlässige Einkommensquelle bot, für die Gemeinde dagegen ein erhebliches finanzielles Risiko bedeutete. Zugleich lastete schon aufgrund des generellen Verdachts gegen den Münzhandel als solchen, insbesondere aber gegen dieses jüdische Gewerbe, in dieser aktuellen Krisensituation ein verstärkter Druck auf der Gemeinde, neue Konflikte zu riskieren und zudem für alle Verletzungen und das Unterwandern der restriktiv gehandhabten Münzordnungen der Reichsstadt in Gesamthaftung genommen zu werden. Da-

23 Allgemein Mark Häberlein (Hg.), *Devianz, Widerstand und Herrschaftspraxis in der Vormoderne. Studien zu Konflikten im südwestdeutschen Raum (15.-18. Jahrhundert)*, Konstanz 1999.

24 Pinkas Ffm, § 114 (1621); Verordnung zum Münzhandel; wobei man die Zahl derjenigen, deren Hauptnahrungserwerb der Münzhandel ist, begrenzen will; entsprechend gibt es für diese und deren Kinder keinen Stättigkeitserwerb, zumal bei Einheirat, denen zu diesem Zeitpunkt bereits der Zuzug zugesichert worden war, diesen wird eine besondere Zugangssteuer auferlegt. Kracauer, Frankfurt, Bd. 1, 1925, S. 323-327; hier auch zu der unvoreilhaftigen Auflage, gegen einen festen Kurs die rasch verfallenden kleinen Münzen gegen harte Währung, insbesondere Gulden für die Stadt einzutauschen. Wobei es der Stadt Frankfurt offenbar darum ging, ihre erfolgreiche und restriktive Münzpolitik zur Eindämmung der Inflation gerade hinsichtlich der kleinen Währungen nicht durch einen Handel mit den verbotenen Münzen gerade aus Sachsen unterwandern zu lassen; einen guten Überblick bietet hier Michael North, ›Unrath in der münztz‹. Das Geld im Alten Reich, in: Wendehorst/Westphal, *Altes Reich*, 2006, S. 183-188.

bei war der Obrigkeit schon zuvor bewusst gewesen, dass sie sich selbständig kaum einen Einblick in diesen Bereich verschaffen konnte. Nicht ohne Grund gestanden die Paragraphen 7-9 der nach der Wiederzulassung bestätigten Stättigkeit den Vorstehern erneut ausschließlich zur Ahndung solcher Vergehen empfindliche Strafmittel zu. Zugleich reglementierte man aufgrund der Verschlechterung gerade der kleinen Geldsorten insbesondere den Münzhandel und die Wertminderung durch Ummünzen und Beschneiden, illegale Handlungen, die von den Vorstehern mit besonderer Aufmerksamkeit beobachtet, ausspioniert, bestraft und der Obrigkeit bekannt gemacht werden sollten.<sup>25</sup> Das Zusammenspiel dieser gerade erneuerten Aufsichtspflicht mit dem Zugeständnis, verdächtige Personen selbständig unter Eid zu stellen und durch eine sogar deziert als unabhängig bezeichnete Strafbefugnis mit pönalisierenden Strafen und Geldbußen – alles Zwangsmittel, die direkt auf innerjüdische Strafmittel aufbauten – zu relegieren, führte dazu, dass es zu einer Häufung solcher Strafmaßnahmen kam. Denn diese externen Verpflichtungen hatten auch schon zuvor innergemeindliche Verordnungen notwendig gemacht, die die Aufnahme des

- 25 ISG Ffm, Ugb D 7, Bd. 1; Exemplar der Stättigkeit, das nach Wiederzulassung der Jüdenschaft ausgelegt und jährlich verlesen wurde (auch 1622-1628); § 7 »sonderlich aber uff die Münzhändler und Parthieerer fleissig zu inquiren, undt darin niemandt zu verschonen noch duch die Finger zu sehen, undt was von solchen freveln auch der Münzgeringen verbrechungen wegen, für Straffen gefallen, die Gebüren zur Helft E. E. Raths Rechneney, zur andern Helft den Jüdischen Armen, [dicker Randstrich] demnach aber biss daheri hierin auch ungleichiet und sonderlich diess vermerkt worden, dass die vorige Zehener die Münzhändler und verbrecher ohne Unterscheid Ihres Gefallens mit Geldt zu Bestrafen, der Stettigkeit zuwider sich unternhomen, so sollen hürohin die Vier-Zehener nach gepflogener Inquisition, den Rechenherrn alle umbstend Frevel Münz oder andere Verbrechen und Frevel mündtlich oder schriftlich zuerkennen geben, welche dieselbe E. E. Rat für zu tragen, undt dessen Ausschlags zu erwarten, ob die Bestrafung durch die die Jüdische Vier-Zehener vorzunehmen, oder für E. E. Rath zu bringen. § 8. Zu Behuf obgedachter Inquisition uff die Münzhandtler und Verbrecher, wie auch bey neuwen Eheleuten undt derselben Eltern über die getroffene Heurath Gaben und deren wahre Beschaffenheit, soll den Vier-Zehenern hiemit Jüdische Ayd zu erkundigung der Wahrheit uff zu erlegen verstattet sein, sonsten aber und ausser diesen Special fallen, sollen sich sowohl die Vier-Zehener und Baumeister, als auch die Rabiner bey Vermeidung hoher und starcker Straff genzlich enthalten einigen Juden ein Aidt uff zu erlegen ohne sonderbare erlangte Special Bewilligung E. E. Raths. § 9. Wann schon die Jehnige, so mit Münzmeistern oder demselben Werk anhangigen Personen gehandelt obangedeuter maßen, uff der Rechney gebuerlich anbracht undt derentwegen gestrafft worden, stehet nicht desto weniger der Jüdischheit ihres eigenen Interesse und den aergerlichen Consequenz halben Gebot einen solchen Delinquenten auch mit ihrer vorlengst under der Jüdischheit verlihenen undt confirmierten Ceremonialischen Straff, nemblich dess nicht Ruffens für die Zehengebott, undt Cappentragens zu belegen, welche dann auch ein solcher Delinquent entweder ausstehen, oder mit einer Summ Geldt ablösen soll undt was an solchen Ablösungsgeldern fällt, sollen die Vier-Zehener zum vierthen theil uff die Rechney zu lifern und die übrigen  $\frac{3}{4}$  und ihrer Armen nüzlich anzuwenden schuldig sein«.



Münzhandels als Nahrungserwerb von einer Genehmigung durch die Vorsteher abhängig machten und mit Verweis auf die Stättigkeit unter harte Strafen stellten.<sup>26</sup>

Möglicherweise hätte die Zunahme der internen Strafverfahren den Rat der Stadt beunruhigen und in seinem allgemeinen Verdacht gegenüber dem jüdischen Geldgewerbe bestärken sollen. Vielleicht hatte man sie dort auch nur noch nicht in ihrem vollen Ausmaß wahrgenommen. Ein rigoroses Durchgreifen der jüdischen Gemeindeorganisation lag jedoch, wie die Verordnungen belegen, ganz im obrigkeitlichen Interesse, zumal dem Stadtsäckel der Stättigkeit nach von allen Strafen ein Viertel zustand; späteren Hinweisen nach wurden sogar 50 % derselben eingezogen. Die 1621 veranlassten Untersuchungen mit der Absicht, die vermuteten Missstände zu klären und eine Neuregelung der internen Wahlverfahren der Vorsteher zu erreichen, wurden für die Obrigkeit erst dadurch zu einem Anliegen von höchster Priorität, da es sich bei den internen Strafen um erhebliche Summen handelte. Gleichzeitig zeigten sich Schöffen und Schultheiß, also Schöffengericht beziehungsweise -rat der Stadt erstaunt über die Anzahl der Gestraften und die im Verlauf der Vernehmungen stetig wachsende Zahl beschwerdeführender Gemeindemitglieder. Abermals schienen ihnen die jüdischen Entscheidungsgremien in erheblichem Maß eigene Rechtskompetenzen streitig zu machen, wobei die städtische Seite das noch als *Zehmer* bezeichnete, kurz zuvor aber erweiterte Vorstehergremium zudem verdächtigte, die umfangreichen Strafgeder keineswegs anteilig an die Stadt abgeführt zu haben.

Im Rahmen des daraufhin eingeleiteten aufwendigen, sich über zwei Monate hinziehenden Verhörs wurden zwischen Dezember 1621 und Februar des Folgejahres zunächst 91 Personen verhört – darunter erstmals eine Frau. Auch wenn hier wie so oft kleinere Ungenauigkeiten durch fehlende Seiten und aufgrund einiger weniger Namensunklarheiten in Kauf genommen werden müssen, erfasst diese Befragung damit einen erheblichen Anteil der erst fünf Jahre zuvor wieder zugelassenen Gemeinde. Diese erreichte erst gegen Mitte des 17. Jahrhunderts ihren Zenit mit etwas mehr als 470 Hausgesäßen. Diese Zahl veränderte sich schon aufgrund des begrenzten Wohnraums in der Folge nicht wesentlich, musste doch jeder Zuziehende oder Heiratswillige als Voraussetzung für seine Schutzaufnahme unter anderem zumindest drei Schuh Immobilienbesitz an einem Haus in der Judengasse vorweisen. Zusätzlich war durch den Rat in der Stättigkeit ohnedies eine sehr geringe jährliche Heiratsmatrikel festgelegt worden. Bei den Verhören wurden nicht nur Hausväter beziehungsweise eine Witwe befragt, sondern auch deren Söhne, so dass die Aussagen eine gewisse soziale Untergliederung abbilden. Gleichzeitig gibt es keinerlei Hinweise dafür, dass sich unter den Verhörten Personal oder Studenten befanden, denen der eigene

<sup>26</sup> Z. B. Pinkas Ffm, §§ 114 (1621), 269 (1654). Vgl. die zeitgleichen innergemeindlichen Verordnungen zum Münzhandel im benachbarten Friedberg; Litt, Friedberg, 2003, S. 348-349 (Pinkas Friedberg, fol. 134a); S. 360-361 (ebd., fol. 142a).

Gelderwerb auch strikt verboten war. Wenn man – bei aller Vorsicht gegenüber den dabei üblicherweise angelegten Verteilerschlüsseln – von der geschätzten Anzahl der Hausväter über die Familiengröße auf die Gesamtzahl der Einwohner schließt, so lebten in der Frankfurter Judengasse zu Hochzeiten vermutlich um die 3.000 Personen. Diese Zahl berücksichtigt allerdings auch das Personal, eine erhebliche Personengruppe, die auch intern nicht zum Kern der Gemeinde, ihren zahlenden und im Schutz befindlichen Mitgliedern, gezählt wurde. Nach der Wiederzulassung müssen es jedoch zunächst weniger Personen gewesen sein, da in dieser Zeit etliche Male von Neuaufnahmen die Rede ist, die Matrikel demnach nicht voll ausgeschöpft gewesen sein konnte. Trotz alledem war dies für eine einzelne Gemeinde gerade in den deutschen Staaten eine sehr hohe Bevölkerungszahl.<sup>27</sup> Vergleicht man die Zahl der in dieser Untersuchung insgesamt Vernommenen mit den vorliegenden Straflisten, die ergänzt durch einige an anderer Stelle genannte Delinquenten insgesamt 85 Personen umfassen, wobei sich unter den 91 Vernommenen eindeutig 53 Personen befinden, die dort mit einer Strafe genannt worden waren, so ermöglichen ihre Aussagen wie bei dem Reichsverfahren doch einen ungewöhnlich breiten Einblick in die Befindlichkeiten und die Wahrnehmungen erheblicher Teile dieser Gemeinde. Da gegen Ende der Untersuchung erneut insgesamt 159 Personen zur Änderung der Wahlordnung befragt wurden, erweitert sich dieser Kreis abermals; doch auch hier lassen sich kleinere Schwankungen der Zahlen nicht ausschließen.

Die bisherigen Analysen haben schon erkennen lassen, dass es auf jüdischer Seite aufgrund der sozialen Position sowie schichtspezifischer Interessen, aber auch aufgrund persönlicher Kenntnisse der Organisationsstrukturen der Gemeinde durchaus zu starken Verschiebungen der Wahrnehmungen und der Bewertungen von Sachverhalten kommen konnte. Gerade im Hinblick auf Autoritäten und das damit verbundene Machtgefälle, aufgrund unseres spezifischen Zugangs über Kriminalakten natürlich stets im Rahmen eines Konflikts, sind stark differierende Darstellungen von einfachen Gemeindeangehörigen beziehungsweise von Mitgliedern des Vorstands nahezu die Regel, dies auch dann, wenn sie nicht direkt Konfliktparteien waren. Vermutlich wird man diesen innerjüdischen Konflikt durchaus als einen Reflex jener externen Aufstände der Zünfte gegen das städtische Patriziat in Frankfurt ansehen müssen, das sich aus den beiden Patriziergesellschaften Alten-Limpurg und Frauenstein speiste und sowohl den Rat als auch die meisten anderen städtischen Ämter dominierte.<sup>28</sup>

27 Im Vergleich die Daten bei Friedrich J. Battenberg, *Die Juden in Deutschland vom 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, München 2001 (Enzykl. deutscher Geschichte; 60), S. 12, S. 35; gibt für das 16.-18. Jahrhundert für Frankfurt a. M. letztlich dieselben Zahlen an, dies waren etwa 15 % der Gesamtbevölkerung der Stadt.

28 Dies wurde bislang weitgehend übersehen, wiewohl bereits Isidor Kracauer in seinem Standardwerk auf derlei Bezüge, auch für den Kann-Kulp'schen Streit, hinwies; ders., *Frankfurt*, Bd. 1, 1925, S. 399; Bd. 2, 1927, S. 185. Zu den methodischen Zugangsweisen zu strafrechtlichen Archivalien sowie den Erzählungen krimineller Handlungen siehe

Auch in der Judengasse vertraten die Vorsteher und die *eigentliche* Gemeinde verschiedene Machtpositionen, häufig sogar konkurrierende ökonomische Interessen und standen in diesem Fall aufgrund der Klage vor den Bürgermeistern der Stadt auf gegnerischen Seiten. Eine bezeichnende Ausnahme stellten dabei üblicherweise nur Personen dar, die den Vorstehern familial oder auf andere Weise eng verbunden waren beziehungsweise die – und dies ging meist Hand in Hand mit verwandtschaftlichen Beziehungen – selbst aktuell oder in der Vergangenheit bereits ein solches Amt innegehabt hatten. Vergegenwärtigt man sich, dass sich diese von weiten Kreisen der Gemeinde getragene Klage zugleich gegen ein Verfahren richtete, mit dem sich das Vorstehergremium außerhalb der intern vereinbarten Legalität selbst rekonstituierte, indem man die komplexen Wahlregelungen außer Kraft setzte und ähnlich wie das entsprechende städtische Gremium neue Mitglieder intern kooptierte, so wird der Hintergrund für die Interessenunterschiede und die differierenden Perspektiven noch klarer. Jenseits dieser Grundkonstanten gilt es demnach die Aussagen ehemaliger und aktueller Mitglieder der Gemeindegremien beziehungsweise der Rabbiner separat zu würdigen, wobei das Verhältnis der unterschiedlichen Wahrnehmungen in dem Konflikt beider Parteien, nämlich der Gemeindeleitung beziehungsweise dem einfachen Mitglied der Gemeinde, die zweite analytische Ebene bildet.

Im Rahmen der Vernehmungen wurden etwa 12 Vorsteher sowie der Oberrabbiner befragt, wobei es im Verlauf der Befragungen zu Verschiebungen in der Zusammensetzung der Gremien kam. Dennoch lassen sich ausführliche Aussagen nur in ein bis zwei Fällen nicht mit letzter Sicherheit einer bestimmten Person zuordnen.<sup>29</sup> Die für das Verhör von den städtischen Richtern aufgesetzten Fragenkataloge – es handelt sich um vier zentrale Kataloge, die durch vereinzelte kürzere, personenspezifische Zusätze ergänzt wurden – sollen zunächst nur im Hinblick auf Art und Umfang der Bestrafung sowie auf den internen Gebrauch und die Art der Zwangsmaßnahmen hinterfragt werden. Der allgemeine Verhörkatalog an die Vorsteher umfasste vergleichbar umfanglich wie in dem Reichsverfahren immerhin 71 Fragepunkte, der an die Bestraften und die übrigen Gemeindeglieder je weitere 17. Das Augenmerk der Obrigkeit war abgesehen von den ohnedies stets vorhandenen und vorrangigen finanziellen Interessen im Grunde auf dieselben Aspekte gerichtet wie in der Untersuchung seitens des Reichs dreizehn Jahre zuvor: Mit Blick auf die interne Rechtsautonomie fragten sich die städtischen Gremien zunächst, in welchem Verhältnis die jüdischen Entscheidungsforen und in der Folge deren (Rechts-)Entscheidung zu ihrer obrigkeitlich geübten Gerichtsbarkeit stünden. In welchem Maß versuchte die

insgesamt; Jörg Schönert u. a. (Hg.), *Erzählte Kriminalität. Zur Typologie und Funktion von narrativen Darstellungen in der Strafrechtspflege, Publizistik und Literatur zwischen 1770 und 1920*, Tübingen 1991 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur; 27). Sowie übergreifend für Frankfurt am Main, Joachim Eibach, *Frankfurter Verhöre. Städtische Lebenswelten und Kriminalität im 18. Jahrhundert*, München 2003.

29 Zu all diesen Angaben siehe ISG Ffm, Ugb E 45-48 G.

jüdische Gemeinde durch Strafmaßnahmen einen eigenen Rechtsraum zu etablieren beziehungsweise aufrechtzuerhalten, und in welchem Verhältnis stand diese Entscheidungssphäre, die sich von außen gesehen letztlich auf eine Art vorgeordneter Gerichtsbarkeit mit Schiedsverfahren für einige spezifische Aspekte beschränken sollte, zur obrigkeitlichen *eigentlichen* Rechtsübung? Konnte man – wie die christliche Seite sich dies dachte – von den internen Gremien vor die städtischen wechseln, oder versuchten die Vorsteher und Rabbiner nicht »verbotenerweise erneuert«, diese Appellationsmöglichkeit intern zu unterwandern oder, in zeitgenössischen Worten:

»Ob sie leiden und gestatten, dass einer so sich beschwert befindet, sich auf einen E. E. Rat oder Herren Schultheiß und Schöffen berufen, oder ob sie nicht einen deswegen anfeinden und hernach wo sie immer können und mögen, wider alle Gebühr verfolgen wenn dergleichen begehrt.«<sup>30</sup>

Die städtischen Syndicii befahlen nach der Klage einiger intern Bestrafter, die sich bei der Stadt und offenbar zugleich in Wien bei Hof beschwert hatten, erneut erhebliche Zweifel, dass man intern nur Ceremonielles erledige: Ging es dabei nicht auch um »Ehebruch, Hurerei und Diebstahl und andere dergleichen hohe Verbrechen und Misshandlungen«? Die Formulierung der Fragen belegt, dass man darunter eindeutig nicht jene Bereiche peinlicher Gerichtsbarkeit und des Criminalrechts verstand, die den Vorstehern und Rabbinern durch die Stätigkeit als *geringe Sachen* zugestanden worden waren wie etwa *geringe* Streithändel oder Beleidigungen. Auf welche Weise zwang man die Gemeindeglieder, die internen Gremien und ihre Entscheidungen zu achten? Gebrauchten die Vorsteher hier nicht sogar den weitgehend untersagten »Bann und zwar den höchsten«, und dies womöglich sogar in »bürgerlichen Sachen, und so oft sich einer ihrem Gebot und Straf nicht unterwerfen« wolle?<sup>31</sup>

Am irritierendsten für die christlichen Juristen und Schöffen war bei alledem, dass ihre Nachforschungen ihnen den Eindruck vermittelten, als sei gar nicht klar zu erschließen, in wie vielen Fällen und über welche Dinge intern überhaupt verhandelt worden war. Dies bestärkte auch sie in ihrem zusätzlichen Verdacht, dass die jüdische Gemeindeleitung die anteilig an die Stadt zu entrichtenden Gerichtskosten hinterzog und zudem in einem Maß strafte, das jüdischen

30 Ebd.; erster Fragenkatalog an die Gestraften.

31 Ebd.; siehe auch die Aussagen des Hirz zum Buchsbaum: »Wann eine nicht auff den Rabbi od. Zehner geben will, so werde er in den Bann, Achrose, genannt, od. auch auf seinen Ungehorsam, in den Herom getan, und solches geschehe auch in buergerlichen Sachen«; und Eiserman zur Weißen Lilien: »wann einer der Zehner Gepott nämlich dass [...] sie neue Zalung auferlegen trachteten, od. etwas wieder sie redete, so würde er in gemeinen Bann getan, da einer aber sehr viel verbreche, so werde er in Herem getan, und hätte derselbe zu buergerlichen Sachen gleicher Gestalt, auch stat und werde darin gebraucht«. Ebenso Seligmann zum Knoblauch. Pinkas Ffm, § III (1621) geht es dezidiertmaßen für das Rabbinsgericht auch um die Entscheidung von »Streit und Zank«, für die jeder Seite bis zu einem Gulden auferlegt werden durfte.

Gremien nicht zugebilligt werden konnte. Wiewohl es hierfür keine klaren Belege gibt, könnte das Verfahren auch als ein Versuch der Stadt gesehen werden, nach der Neuprivilegierung der Gemeinde ähnlich wie hinsichtlich der Besteuerung die Machtverhältnisse noch stärker zu ihren Gunsten zu verschieben. Selbst wenn dies nicht der direkte Anlass für das Verfahren gewesen war, bestand das Interesse auf städtischer Seite erkennbar in einer Klärung und Hierarchisierung der Zuständigkeiten, was sich vor dem Hintergrund der stets unklaren, interpretationsbedürftigen und -fähigen Verhältnisse zugunsten der städtischen Gremien ausgewirkt hätte, da die jüdische Seite eher von der Uneindeutigkeit profitierte. Hinter solchen Überlegungen lauerte natürlich auch die Überzeugung, dass schon die erhebliche Höhe der Strafgeelder belege, dass es sich hier nicht um jene geduldete *geringe* Rechtsübung handeln könne. Zugleich wurde im Verlauf des Verfahrens immer deutlicher, dass die internen Strafen – wie dies beispielsweise für das Steueraufkommen galt – das extern dafür als angemessen erachtete Strafmaß zum Teil deutlich überstiegen, was zum einen die Bedenken hinsichtlich einer generellen Unterordnung jüdischer Entscheidungen unter die städtische Rechtsprechung verstärkte, zum anderen die Befürchtung förderte, dass derlei zusätzliche Belastungen die ökonomische Leistungskraft und damit die Chancen der Obrigkeit, diese für sich zu nutzen, schwächen könnten.

Weit mehr als in dem zuvor ausführlich behandelten Fall brachen sich all diese Überlegungen hinsichtlich der Gewährung und Aufrechterhaltung jenes Eigenraums an der Frage der Zwangsmittel oder in der Terminologie der Quellen am *jüdischen Bann*. Auf diesen Punkt hin scheint alles zu kulminieren. Doch stellte sich für die christliche Seite erneut die Frage, ob dieser Bann als ein teilweiser oder gar völliger Ausschluss aus der Gemeinde nicht eine weit größere Strafe darstellte als die für gleiche Vergehen eingesetzten Zwangsmittel der Obrigkeit?

Bei alledem erstaunt wieder einmal die Unwissenheit um das der jüdischen Gemeinde zumindest teilweise ja auch von außen vorgeschriebene Procedere. So fragte man auch hier immer wieder nach Büchern und Belegen für die intern verhängten Strafen, dies vor allem deshalb, da vermutet wurde, dass die Vorsteher die Gelder keineswegs wie vorgeschrieben abführten, sondern in der Gemeinde hielten oder noch schlimmer sogar persönlich veruntreuten. Nun war die interne Verwaltungsstruktur in ihren Zuständigkeiten nur grob und – wie schon zu sehen war – häufig auch nicht stringent gegliedert, in ihrem Handeln zudem häufig unkontrolliert und schwankend. Die Verwaltungsabläufe waren auch aus zeitgenössischer Sicht nahezu fahrlässig ungeordnet oder positiver ausgedrückt in stetigem Fluss, vor allem was die Überprüfbarkeit von Abläufen und Entscheidungen anging. Dieses Phänomen begegnet dem Leser solcher Prozessakten immer wieder, es bestimmte viele Klagen aus den Gemeinden, zuweilen sogar von Teilen des Vorstands selbst. Und dies in einem Maß, dass die recht durchgängig geringe Professionalisierung der internen Verwaltung nahezu ein Kennzeichen derselben wurde. Dies jedoch zu einer Zeit, zu der auch öffentliche

Verwaltungen seltener primär nach ihrer Effektivität organisiert und wohl auch beurteilt wurden.

Die christliche Seite und natürlich die jüdischen Kläger zeigten sich an diesem Punkt schon aufgrund der Summen, um die es ging, nahezu ebenso empört, wie man dies vor dem Hintergrund eines modernen Verständnisses von Organisation einschätzen würde. Die Obrigkeit hatte dem zwar eine ausdifferenziertere, allerdings letztlich keine wesentlich funktionstüchtigere Verwaltung entgegensetzen, andernfalls wäre der autonome Entscheidungsspielraum mit Sicherheit ganz erheblich geschrumpft. Nach langen Verhören wiesen die Vorsteher der Gemeinde die städtischen Beamten darauf hin, dass man die Straf gelder ebenso wie andere Steuern und Zahlungen früher zunächst nach Bedarf, später mindestens halbjährlich mit dem städtischen Rechneramt an der Konstablerwache abrechnete. Dies würden ihnen die Rechenherren dort sicherlich bestätigen und gegebenenfalls durch ihre Abrechnungslisten belegen können. Obwohl man auf städtischer Seite weiterhin kritisch blieb, zeigen die den Akten schließlich beigefügten Auszüge aus den Rechnungskladden des Amts, dass die jüdische Gemeindeleitung bei aller Fahrlässigkeit nach innen hin nach außen verständlicherweise mehr Sorgfalt walten ließ, da die Konsequenzen erheblich gewesen wären. Schmul zum Drachen, der als Vorsteher zu dem entsprechenden Zeitpunkt für diese Abrechnungen zuständig gewesen war, beschrieb das Verfahren folgendermaßen:

»vor der Hand hätte die Rechenherren nie begehrt, dass man die Personen und Specificationen anbringe, sondern hätten die Summ soviel geliefert worden angenommen, jetzt vor anderthalb Jahren, als sie angegeben worden, [...], hätten die Rechenherren ein Verzeichnis derjenigen so gestraft worden und warum begehrt, darauf habe er Zeug einen hebräischen Zettel mit sich genommen und den Rechenherren vorgelesen, was für Personen, und die Verbrechen gewesen, welche es also aufschreiben lassen, habe damals auf etliche 20 Personen angezeigt, und seither noch mehr namhaft gemacht.«<sup>32</sup>

Zuvor hatte die Stadt sich demnach erneut nicht allzu sehr um Details gekümmert. Aber auch nachdem ihr Interesse einmal geweckt war, hakte das Verfahren noch, denn es gab hierzu auch ganz andere Darstellungen, zum Teil aus der Riege der Zehner, die gegen eine relativ geregelte Abrechnung sprechen; letztlich lagen beim Amt aber entsprechende, rudimentäre Einträge vor.<sup>33</sup> Die überliefer-

32 ISG Ffm, Ugb E 48 K; Verhör der Vorsteher, Schmul zum Drachen Aussage. Es gibt jedoch auch ganz andere Angaben, so etwa von Gemeindemitgliedern wie Jacob zum Kranich: »Alle halbe Jahr werde das Geld aufgehoben, so auf die Rechner an Reichsmünzen gegeben werden.«

33 Ebd.; z. B. die Angaben Mosches zum Korb: »der gestraft und in der Achrose, wenn er heraus kommen, so müsse er die Rechnung befriedigen, und weil den Baumeister keiner den Fuchs nicht beißen wollen, so zeigten sie's selbst nicht an, hielten aber dafür, ein jeder Entbündener, sollte selbst so redlich sein, und die Gebühr meinen Herren entrichten.«

ten Straflisten der Rechnei aus diesen Jahren wiederholen allerdings häufig viele der Namen, zumal nur bei einigen und selbst bei wiederholten Einträgen nicht immer dieselben beziehungsweise überhaupt personenbezogene Strafsummen genannt wurden, so dass die Buchführung auch auf obrigkeitlicher Seite insgesamt verwirrend war. Dennoch, intern war das Verfahren noch weit ungeordneter, wie sich zeigen wird. Ob alle Strafen genannt und alle Gelder abgeliefert wurden, ließ sich daher schon damals nicht überprüfen. Immerhin genügte dem Rat dieser Grad der Zusammenarbeit trotz aller Bedenken letztlich, denn selbst die durchweg negative Darstellung ihrer Amtsführung seitens zahlreicher Gemeindeglieder führte am Ende zu keiner Verurteilung der Vorsteher wegen Hinterziehung oder aufgrund von Nachlässigkeiten im Amt. Auch die erhaltenen Abrechnungslisten der Rechnei lassen für die Folgezeit kaum eine Veränderung erkennen. Als Ergebnis der gesamten Untersuchungen finden sich wie so oft einige städtische Dekrete, die bald wieder in Vergessenheit gerieten.

Betrachtet man die amtlichen Abrechnungsverzeichnisse der verhängten Strafen, mittels derer zumindest ein Teil der verhörten Personen ausgewählt worden war, so fallen zunächst die Straftatbestände ins Auge: Soweit sich dies über die Einträge und im Abgleich mit späteren Aussagen verifizieren lässt – dies ist bei der Mehrzahl der Einträge glücklicherweise der Fall –, handelte es sich tatsächlich vor allem um Münzvergehen. Die restlichen Gründe für eine Bestrafung betreffen mit ganz erheblichem Abstand zunächst Beleidigungen, gefolgt von einigen wenigen Weigerungen, den jüdischen Reinigungseid abzulegen, und wenigen Einzelfällen mit einer Strafe wegen Handelns am Neujahrstag, wegen Öffnung einer *Antauche* in der Judengasse, wegen Hurerei, wegen Beherbergung von Fremden – wohlgemerkt der eigenen, nicht mehr in Frankfurt ansässigen Söhne – und wegen des offenbar einmaligen Versuchs, auf unlautere Weise einen Sitz im Zehnergremium zu erlangen. Zugleich belegen Aussagen, dass die ohnedies weit geringere Anzahl an Beleidigungsfällen – es handelt es sich um wenig mehr als sechs Fälle gegenüber dem nahezu mehr als Zwanzigfachen an Münzverbrechen – zum Teil in ursächlichem Zusammenhang mit der Bestrafung wegen anderer Vergehen standen; und auch hierbei erweisen sich Verletzungen der städtischen und innergemeindlichen Münzverordnungen als vorrangig.<sup>34</sup> Dieser besondere Einblick in die Strafgewalt der Baumeister stellt jedoch

34 Ebd.; die Vergleichsdaten geben nicht mehr als einen groben Maßstab; von 163 gestraften Personen in den Auszügen aus den Rechnungsbüchern der Rechnei – darunter nur eine Frau, Gütle zur Leiter (andere Vergehen von Frauen wurden über ihre Männer abgerechnet, es handelt sich allerdings um weniger als fünf Einträge) – wurden 36 wieder gestrichen, wobei unklar bleibt, wieso. Außerdem wiederholen sich viele der Namen häufig, auch hier ist nicht klar, ob diese Personen immer wieder eingetragen wurden, bis sie ihre Strafe entrichtet hatten, oder ob es sich um eine Häufung von Vergehen handelt, was aufgrund der Fülle der Überschneidungen allerdings nicht glaubhaft scheint. Diese belaufen sich auf schätzungsweise 50% der Einträge, wobei bestimmte Personen sogar mehrmals genannt werden; daher die sehr grobe Einschätzung der 10- bis 20-fachen Anzahl von Münzvergehen gegenüber den Beleidigungskla-



eine ganz spezifische Situation dar, die an die aktuellen Ereignisse gebunden war, wie eine weitere erhaltene Abrechnung von Strafgeldern aus den Rechneiakten für wenige Jahre danach belegt.

Ein durchschnittlicher Fall belegt dies beispielhaft und verdeutlicht zugleich das interne Verfahren: Benedict zur Scheuer war laut Eintrag in der Rechneiliste zunächst um 400 fl. gestraft worden, da er »auf die Münz gehandelt habe«. Einhalb Jahre vor Beginn der Untersuchung wurde er um weitere 100 Tlr. gestraft, da er angeblich einem Goldschmied ein »böß Stük Goldt sollt gegeben haben«. <sup>35</sup> Nach Benedicts eigener Aussage erfuhr er von der ersten Strafe aber erst anlässlich der Hochzeit seines Sohnes, als ihm der Schulklopfer im Namen der Vorsteher einen Zettel zusteckte, durch den man ihm diese Summe abforderte. <sup>36</sup> Der uns schon vertraute Zehner Mosche zum Schwert gab ihm bei seinem nachfolgenden Erscheinen vor den Vorstehern die Möglichkeit, sich per Eid vom Verdacht des Münzhandels zu befreien, da man offenbar die halachisch erforderlichen zwei Zeugen zu seiner einwandfreien Überführung nicht hatte, was Benedict wie viele andere in dieser Situation befindliche Personen jedoch ausschlug, um seinen Ruf nicht dauerhaft zu schädigen. Er musste daraufhin diesen Schuldzettel hinterlassen und hoffte nach einem persönlichen Gespräch mit einem anderen Zehner, jenem Aaron zum Fröhlichen Mann, dass es damit sein Bewenden haben werde. Ein halbes Jahr zuvor habe man ihn dann allerdings in die Synagoge geladen, wo er 700 Tlr. zahlen sollte; eine Randnotiz im Aussageprotokoll vermerkt hier allerdings einen weit geringeren Betrag von 200 Tlr. Wie sich diese Summe genau zusammensetzt, bleibt unklar, möglicherweise handelte es sich um die ursprüngliche Strafe erhöht durch den Aufschlag für den verweigerten Eid und eine zusätzliche Strafe für das Stück »böses Gold«. So öffentlich unter Druck gesetzt, erlegte Benedict 100 Tlr. in bar, der Rest blieb als Außenstände stehen. In der Folge kam es in der sicherlich angespannten Situation zu einem beleidigenden Wortwechsel, der die Vorsteher zu weiteren Strafen und den Worten veranlasst haben soll, man wolle ihn schon aus der Stadt treiben. Benedict zur Scheuer selbst hatte den Vorstehern nach eigener Aussage deswegen mehrfach den Tod gewünscht. Während er sich dies wohl nur gedacht hatte, denn eine so schwere Beleidigung wäre gewiss nicht ungestraft geblieben, hatte sich seine Frau weit weniger im Griff und gab den Vorstehern bei Gelegenheit deutlich mit folgenden Worten Bescheid: »ihr habt mein Mann gestraft, der ist reiner, als euer etliche und hätte viel weniger getan, als euer

gen. Vgl. die Strafgewalt in Burgau; Ullmann, Nachbarschaft und Konkurrenz, 1999, S. 172-179.

35 ISG Ffm, ebd.; Rechneiliste; Nr. 97; vermutlich nach Bd. 270 der Rechnungsbücher (hier wurden die Fälle durchgezählt, davor sind sie nur als Auszüge »von fol.« angegeben).

36 Dieselbe Praxis findet sich in den erneuerten Statuten der Wormser Beerdigungsbruderschaft von 1763; Unna, Pinkas Chewra Kaddischa Warmaisa, 1980, S. 106 [Ms. S. 154, § 8].

viel.«<sup>37</sup> Nach Benedicts Darstellung führte all dies dazu, dass man seine Strafe abermals erhöhte. Aus anderen Aussagen lässt sich ersehen, dass auch Benedicts Sohn zu den Gestraften gehörte; der Grund dafür bleibt jedoch unklar.

Dieses Beispiel zeigt zum einen die Undurchsichtigkeit der verhängten Strafen für die Verurteilten, da diese oftmals gestaffelt und immer wieder miteinander, in manchen Fällen sogar mit anderen Gemeindeschulden wie Steuerabgaben verrechnet wurden und zudem weitere Vergehen – hier mögliche Beleidigungen von Seiten des Beklagten und seiner Frau – sogar erhöht werden konnten. Bei alledem – dies bestätigen auch die Einträge in die Bücher der Rechner – bestritt der Beklagte die Vorwürfe durchgehend, weigerte sich aber zugleich, den Verdacht durch einen Reinigungseid von sich abzuwenden, weshalb nicht nur die auferlegten Strafen aufrechterhalten wurden; es kam sogar noch eine weitere wegen Verweigerung des Eids hinzu.

Inwieweit dies berechtigt war oder nicht, lässt sich wie meist nicht klären. Trotz des zunächst willkürlich erscheinenden Verfahrens – so die Reaktion auf christlicher Seite – hat dies nach Jüdischem Recht durchaus seine Logik, selbst wenn die Umsetzung zuweilen dubios, weil kaum nachvollziehbar, erscheint. Bezeichnend bleibt – und dies erweist sich als ein weiteres, grundlegendes Charakteristikum innerjüdischer Verhandlungen – die negative Seite eines vergleichsweise familiären Umgangs in der tatsächlich weitgehend miteinander verwandten und sich in vielerlei Hinsichten gegenseitig eng verbundenen Gemeinde: Wiewohl die Machtverhältnisse und Abhängigkeiten jedem der Beteiligten klar waren, herrschte das Gefühl einer Schicksalsgemeinschaft in der Gemeinde vor, was im Konflikt vereinzelt sogar dazu führen konnte, dass man die recht stabilen internen Hierarchien im Eifer des Gefechts beiseiteschob und das Gegenüber im Guten wie im Schlechten einfach als Mitjuden, als sozial eigentlich Gleichgestellten oder als eine in ähnlichem Gewerbe tätige Person ansprach. Es hatte durchaus auch den gegenteiligen Effekt, dass Abhängigkeitsverhältnisse und soziale Positionen aufgrund der Überzeugung, dass das Gegenüber auch nur ein Jude sei, zumal von außen besehen im Rahmen einer Korporation ohnedies eine Parität galt und keine Herrschaftsverhältnisse griffen, beiseitegeschoben wurden. Hier führte dies sogar zu Beleidigungen gegenüber der Gemeindeleitung, eine Entehrung, die zusätzlich durch die zudem anscheinend öffentlich geschehene Beschimpfung durch die Ehefrau des Verurteilten verstärkt wurde. Die Verbitterung war – berechtigt oder nicht – auf Benedicts Seite mehr als deutlich. So gab er im Verhör an: »Wenn einer unter die Zehner in die [Gemeinde-]Stube komme, so wäre es eben also wann einer unter die Wölfe« käme.<sup>38</sup> Damit bestätigte er natürlich zu seinen Gunsten den auf christlicher Seite ohnedies gehegten Verdacht, dass sich die internen Verhältnisse bei näherem Hinse-

37 ISG Ffm, ebd.; Verhör der gestraften Personen (Katalog mit 12 Fragen): Aussage von Benedict zur Scheuer.

38 Ebd.

hen als Mördergrube erweisen würden und mit einem recht geordneten Gemeinwesen nicht viel Ähnlichkeit hätten.

Auch andere, ausführlich überlieferte Auseinandersetzungen scheinen sich nicht viel anders abgespielt zu haben. Bei derlei Vorgängen muss man sich allerdings nicht nur die besondere ökonomische Zwangssituation vor Augen halten, die erhebliche Teile der Gemeinde gerade zu diesem Zeitpunkt in ein von außen und in der Gemeinde streng reglementiertes Gewerbe trieb, wie die vielen Vergehen zeigen, sogar direkt in den Handel mit verbotenen Münzsorten, und dies trotz der damit verbundenen extremen Gefährdung.<sup>39</sup> Dies traf vermutlich vor allem auf die ökonomisch weniger gesicherte Schicht in der Gemeinde zu, die sich auf diese Weise eine finanzielle Basis schaffen wollte. Unter den Gestraften finden sich jedoch auch Personen aus besten Kreisen, was sich nur über die enorme Gewinnspanne bei diesen Transaktionen gerade während des 30-jährigen Krieges erklären lässt. Auf diesen Punkt kamen die Vorsteher zur Verteidigung ihrer als exzessiv empfundenen Bestrafungen selbst zurück. So wurden sogar etliche Söhne von Zehnern genannt, die ebenfalls verbotenerweise mit Münzen gehandelt hatten. Ein Hauptvorwurf aus der Gemeinde bezog sich infolgedessen auf die Frage der Gerechtigkeit im Umgang mit derlei Vergehen, nämlich dass solche Personen im Gegensatz zum *gemeinen Mann* weit weniger oder sogar gar nicht gestraft würden. Dies war eine Beschuldigung, die sich aufgrund der mangelhaften bis fehlenden Buchführung seitens der Vorsteher zwar nicht beweisen ließ, die jedoch durch viele Wahrscheinlichkeiten und Aussagen gestützt wurde. Bezeichnend bleibt dennoch, dass die Mehrzahl der Klageführenden Teil einer Personengruppe war, die sich finanziell erst etablieren musste, zugleich aber entweder über ein gewisses Grundvermögen verfügte oder sich dieses Startkapital über Verbindungen zu vermögenden Personen in der Gemeinde, die das hohe Risiko selbst scheuten, zumindest beschaffen konnte. Ältere, zumal arrivierte Gemeindeglieder gingen dieses – zumindest selbst und direkt, soweit erkennbar ist – kaum ein.

Die von den Vorstehern verhängten Strafen waren aufgrund des Bedrohungspotentials dieser Vergehen für die gesamte Gemeinde enorm hoch. In der Liste des Rechneiamts finden sich am häufigsten Beträge zwischen 100 und 500 Tlr.; vereinzelt tauchen aber auch Summen von 800, 1.000 und sogar 1.500 fl. auf, Beträge, die auch von den Verurteilten in den Verhören bestätigt wurden. Diese ganz erheblichen Geldstrafen erklären sich auch über die besonderen Verdienstmöglichkeiten. Der Handel mit verbotenen Münzen bewegte sich gerade zu diesem Zeitpunkt nicht selten in den Hunderten und Tausenden, wobei die Gewinne bei diesem illegalen Einführen und Tauschen billiger Münzen gegen *gutes Geld*, also meist hochwertiges Münzmetall gegen solches von geringerem Reinheitsgrad, erheblich waren. Dementsprechend groß war die Risikobereitschaft erheblicher Teile der Gemeinde. In einigen Fällen handelte es sich sogar um die

39 Interne Münzverordnungen, etwa Pinkas Ffm, § 114 (1621).

illegale Einfuhr verbotener Währungen insbesondere aus Sachsen nach Frankfurt, und dies gleichfalls im großen Stil. Nach Angabe eines Zehners, der dafür Beweise vorlegen konnte, ließ beispielsweise Hirz zur Gelben Rosen seiner Frau versteckt in Fässern mit Bücklingen Dreibätzner, die in einer städtischen Münzverordnung kurz zuvor verboten worden waren, von auswärts zuschicken, um diese dann zum Wechseln in der Judengasse an Kompagnons verteilen zu lassen. Entgegen den Beschränkungen seitens des Rats, der zwar an dem von der jüdischen Gemeinde an die Münze abzuliefernden Münzsilber und an einem geregelten Valutahandel, aber natürlich keineswegs an der Verschlechterung des Messestandorts und einer Verschärfung der sozialen Konflikte aufgrund einer Inflation durch die Verbreitung minderwertigen Geldes interessiert war, ließ auch David zur Hellebarte, der sich auf den Handel ins Schwabenland spezialisiert hatte, durch Bauern aus dem benachbarten Ort Biber verbotene Geldsorten in Massen nach Frankfurt hineinschmuggeln. Andere Münzhändler versuchten die Gefahr, entdeckt zu werden, dagegen durch den Münztausch in jüdischen Gemeinden des Umlands zu verringern, aus denen aber erwartungsgemäß anschließend entsprechende Beschwerden bei der Frankfurter Gemeindeleitung eingingen, da dies den dort ansässigen Wechslern das Geschäft verdarb und zudem den Verdacht sowie den Schaden der illegalen Transaktionen auf sie und ihre Gemeinden lenkte.<sup>40</sup>

All dies bot offenbar genügend Grund, derart hohe Strafen zu verhängen, und dies in einer Phase, in der die städtische Obrigkeit die Gemeinde insbesondere was deren ökonomische Entwicklung anging, mit wachsamen Augen beobachtete und wachsenden Ansprüchen begegnete. Nach den von der Frankfurter Obrigkeit über Verhöre sowie über die zur Abrechnung mit dem Rechneiamt erstellten Straflisten für die Bestrafungsaktion von 1621 bis 1622 umfassten die Strafen für die 81 genannten Personen insgesamt die enorme Summe von 5.483 Rtlr., 7.004 fl., 2 Dukaten sowie 2 Engeloten, wobei dieses aufgrund fehlender Seiten nicht einmal vollständig eruiert werden kann.<sup>41</sup> Die üblicherweise über die Rechnei abgerechneten Strafen für alltägliche Vergehen bewegten sich aber – wie schon angedeutet wurde – in der überwiegenden Anzahl auf einem ganz anderen Niveau, wie eine etwa zwei Jahre umfassende erhaltene Abrech-

40 ISG Ffm, ebd.; siehe die Verhöre der Zehner; nach einer nicht klar zuzuordnenden Aussage sowie derjenigen des Beyfuß zum Goldenen Ross. Siehe Pinkas Ffm, § 141 (1628); hier die Vereinbarungen mit umliegenden Gemeinden in dieser Hinsicht.

41 Die jedoch gemäß vielen der Aussagen so zumindest nicht vollständig eingetrieben worden war; zu Funktion und Charakteristik des internen Strafverfahrens siehe weiter im Text. ISG Ffm, Ugb E 48, darin ein ›Verzeichnis, wer wie hoch und warumb von den Juden gestrafft worden‹, das jedoch nicht vollständig ist, sowie ›Designatio muletatorum‹ – was wohl Liste der Bestraften heißen soll, die 81 Personen verzeichnet, was sich im Abgleich der Listen erhärten lässt.

nung der Strafgelder der jüdischen Gemeinde aus etwa derselben Zeit belegt.<sup>42</sup> Bei 43 Einträgen, davon drei ohne Angabe der Strafsumme, wurden – bei zwei ausstehenden Zahlungen – insgesamt 172 ¼ Rtlr., 16 fl. sowie ein Dukaten angegeben. Wiewohl dies nicht sicher ist, lässt ein Eintrag zur Bestrafung eines Mosche zur Sonnen darauf schließen, dass alle hier angegebenen Summen möglicherweise verdoppelt werden müssen, denn gemäß den städtischen Vorgaben mussten die Gemeindevorsteher 50 % der Strafen und Gerichtssporteln abführen, um auf Seiten der Gemeinde das Interesse an einer gewissenhaften Aufsicht und einer Erledigung der ihnen überlassenen geringfügigen Angelegenheiten wachzuhalten. Der genannte Hausvater hätte für seine Frau zahlen sollen – er hatte den Betrag noch nicht eingeliefert –, da diese jemanden beleidigt habe und deshalb bestraft worden war. Der Eintrag lautet »derenthalben hat man sie gestraft, gebührt meinen Herren 3 ½ Rtlr., und dieweil sie nicht gehorsam ist, haben wir sie in der Schul ausgerufen«, was darauf hinweisen würde, dass die Vorsteher oder Kastenmeister den der Gemeinde gebührenden hälftigen Anteil bereits abgezogen hatten.<sup>43</sup>

Hinsichtlich der genauen Höhe der Strafen mögen daher durchaus Zweifel angebracht sein, im Vergleich zu den 1621 verhängten lagen sie jedoch ganz eindeutig auf einem vernünftigeren und im Vergleich zu den sonst in der Frankfurter Gemeinde üblichen Kosten und Abgaben niedrigen Niveau. So findet sich nur eine einzige Strafe in der Höhe von 100 Rtlr. für einen Schimmel zum Weißen Schild wegen Betrugs im Hinblick auf die Stättigkeitsaufnahme seines Sohnes sowie abermals wegen dessen Tätigkeit im Münzhandel. Nicht einmal fünf der übrigen Fälle wurden mit etwa zehn Reichstalern beziehungsweise Gulden bestraft, die üblichen Strafen lagen unterhalb von fünf Reichstalern. Die Vergehen reichten vom unerlaubten Aufenthalt in der Judengasse beziehungsweise der nicht genehmigten Aufnahme von Gästen, unerlaubtem Weinzapfen und Handel mit Nahrungsmitteln wie Käse und vor allem koscherem Fleisch oder einmal mit Krämereiwaren, dreimal dagegen wegen unberechtigten *Klamens*, aber auch

42 Den Hinweis auf diese Akten sowie die Einsicht in die Erhebung verdanke ich gleichermaßen Dr. Cilli Kasper-Holtkotte, denn während meiner Archivrecherchen wurden die Rechneibestände gerade neu verzeichnet und waren daher nicht zugänglich; ISG Ffm, Rechneiamt vor 1816, Nr. 644 »Jüdische Strafen« (für Johanni 1624 – 19. Juni 1626): 42 Einträge, und ein Nachtrag, dieser jedoch ohne Angabe des Strafmaßes. Es hat den Anschein, als ob die Gemeinde bereits die hälftige Strafsumme angegeben hätte, die sie entsprechend den Bestimmungen an die Stadt abzuführen hatte.

43 Ebd., der 37. Eintrag. Darauf mag auch der Hinweis zu Lazaruß zum Kleinen Strauss verweisen, »welcher befohr hat sollen bestraft werden von den 14nern, Scheltworte halben, welcher sich Leßer bruffen uff meinen Herrn rehnei was uns zu unserm Teil gebührt wäre, sich meinen Herren hiervon uns sie ab zu losen ziehen sondern beschrört« – wobei hier eben keine Strafsumme abgerechnet wurde. Bei Eintrag 39 zu Isaac zum Kessel, dritter Eintrag, steht jedoch »so ist er gestraft worden um 2 Rtlr., begührt meinen Herren daran (er widersetzt sich aber, dies zu geben)« – wobei für diesen spezifisch dann 10 Rtlr. abgerechnet wurden.

unerlaubten Verlassens der Judengasse durch männliche Jugendliche und für etliche Frauen Strafen wegen Verletzung der Kleiderordnung. All dies sind unbedeutende Angelegenheiten, die zweifellos Teil der öffentlichen Aufsichtspflicht der Vorsteher waren. Auffällig häufig und für die Frühe Neuzeit typisch sind Beleidigungen und Schlägereien, wobei sich neben sechs Beleidigungsfällen zudem diejenigen eines Jacob zum Holderbaum und eines Isaac zum Kessel finden, die unabhängig voneinander den Oberrabbiner beziehungsweise ihn und das gesamte Rabbinatsgericht beleidigt hatten. Dass man dies nicht schätzte und verhüten wollte, lässt sich an den vergleichsweise hohen Strafen von vier beziehungsweise 12 Rtlr. ablesen.

Es finden sich insgesamt auch sieben tätliche Angriffe, wobei jedoch bei einem bemerkt wurde, dass dies so wohl nicht zutraf. Drei dieser Fälle gingen zudem auf eine einzige Person, jenen Isaac zum Kessel, zurück, der auf einer Hochzeit eine Handvoll Kot geworfen hatte. Zudem hatte er einer Person Mund und Nase blutig und »ein armen Jungen mit einem groß Scheiter Holz wider den Kopf geschlagen und dem Juden ein Loch geschlagen«. Auch hier lassen die besondere Nennung der Delikte und die deutlich höhere Gesamtstrafe von 16 Rtlr. für die Körperverletzungen erkennen, dass derlei gefährliche Handgreiflichkeiten in der Judengasse die Ausnahme waren und heftig abgelehnt wurden. Bezeichnend ist – und auch dies schließt sich nahtlos an die Einzelfalluntersuchungen an –, dass für Ausrufe beziehungsweise für ein Verbleiben im Ausruf immerhin allein acht Mal Strafen verhängt worden waren, was darauf hinweist, dass man entweder aus ökonomischen Gründen nicht zahlen konnte oder einfach dass die internen Zwangsmittel nicht durchgehend ihren Zweck erfüllten und die verschiedenen Formen des Banns nicht unbedingt ernst genommen wurden, ein Aspekt der uns immer wieder begegnen wird.<sup>44</sup> Während die Bestrafung des verbotenen Münzhandels mit ganz erheblichen Strafforderungen gegenüber den Beschuldigten das Interesse der städtischen Gremien und zugleich abermals ihren Zweifel gegenüber der selbständigen Rechtsverwaltung der Gemeinde erregt hatte, zeigt dieser bislang einmalige Einblick in das übliche Strafrecht sowie die alltäglichen Inhalte, dass im Bezug auf die Handhabung dieser Zwangsgewalt von außen wie von innen eigentlich kein Grund zu einer Besorgnis sowohl wegen des Missbrauchs als auch hinsichtlich der Höhe der Strafen bestand.

44 Ebd.; die Strafe variierte durchaus, belief sich in der Regel jedoch auf ½ bis 1 Rtlr.

## Der Bann

Allein dieses Zusammenspiel einer ökonomisch instabilen Situation bei wachsenden steuerlichen Belastungen, externen Verboten für die die Gemeindeleitung entstehen musste, und der Gefährdung, die der jüdischen Gemeinschaft insgesamt aus derlei illegalen Geschäften zumal dieses Umfangs erwuchs, erklärt diese, selbst in den Augen der Gemeinde exzessive Strafaktion seitens der Vorsteher, die dementsprechend auch nur einige Jahre andauerte. Trotz der Vielzahl der eingesetzten Ehr- und Geldstrafen waren die Möglichkeiten der Bestrafung und Regulierung durchaus begrenzt. Auf die 1621 von städtischer Seite gestellte Frage, welcher Strafen man sich intern bediene und wieso dies Bannstrafen, also Exkommunikationen in ihrer direkten Bedeutung des sozialen Ausschlusses seien, antworteten zwei der vernommenen Zeugen, Israel zum Grünen Herd und Abraham zur Roten Rose, treffend, dass die jüdische Gemeinde weder Turm noch Gefängnis habe, in die man Delinquenten einsperren könne, und keine anderen Mittel, sie zu strafen.<sup>1</sup> Auch der Vorsteher Schmul zum Drachen argumentierte, die Zehner »hätten weder Stock noch Galgen, also müssten sie einem mit der Hochzeit, den andern mit der Beschneidung herbei bringen«.<sup>2</sup> Die internen Zwangsmaßnahmen wurden von den Vernommenen damit bewusst in jenem Raum verortet, der durch die Religionsfreiheit und durch die für Frankfurt recht beschränkten Sonderprivilegien gerade noch erlaubt zu sein schien, sich also nicht notwendig als eine direkte Konkurrenz zu dem obrigkeitlichen Ausschließlichkeitsanspruch auf Exekution darstellte.

Obwohl ein fester Strafkatalog bei allen Systematisierungen schon in der verordneten Fassung eigentlich nicht durchgängig, und in der Praxis natürlich ebenso wenig wie in den Darstellungen aus der Gemeinde fassbar wird, lässt sich aus den unterschiedlichen Aussagen doch klar die Art und sogar eine Staffelung der Strafen erschließen. Zu einer internen Fixierung und zunehmenden Systematisierung derselben kam es nach ersten Ansätzen im Gefolge der Auseinandersetzung im Jahr 1644, die 1672/4 abermals bestätigt wurden und in die neu vereinbarten Takkanot von 1685 dann einfließen.<sup>3</sup> In dem langwierigen Reglementsprojekt der 50er Jahre, das 1754 in eine umfängliche Gemeindeordnung mündete, bestätigte man in dieser Hinsicht die alten Regelungen nur pauschal. Lediglich im Hinblick auf den

- 1 ISG Ffm, Ugb E 48 K; Verhörprotokoll von Israel zum Grünen Herd und Abraham zur Roten Rosen. Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 96-97, S. 105-108, S. 130-131; wies nebenbei zu Recht auf den besonderen Charakter jüdischer Zwangsmittel hin, da den Gemeinden aufgrund fehlender Privilegierung keine Körperstrafen zustanden, weshalb sie ein anderweitiges Zwangssystem zur Normsicherung etablieren mussten.
- 2 ISG Ffm, Ugb E 48 G; Verhör der Zehner, Schmul zum Drachen.
- 3 Pinkas Ffm, Takkanot § 320 (1644, bestätigt 1672/4), neuen Takkanot § 337 (1685). Vgl. die Systematisierungen vermutlich aus dem Jahr 1664, womöglich aber auch eine ältere Fassung aufnehmend in Friedberg; Litt, *Friedberg*, 2003, S. 406-423 (Takkanot Friedberg, fol. 22a-32b). Vgl. die der Frankfurter Obrigkeit zustehende Exekutivgewalt; Johann, *Kontrolle mit Konsens*, 2001, S. 241 ff.



Umgang mit Bankrotteuren wurde man deutlicher, diese sollten nun und künftig von Folgendem ausgeschlossen sein, nämlich von:

»Jüdischen Ehren-Ämbtern- oder zur Looßung aus einer Büchße, auch zur Berufung und Bekleidung eines Diensts bey der Thora, und an Feyertägen einen Weißen Kragen tragen biss dahin selbige die Schuldpost an Capital complet berichtet haben, und besonders künftige Ausstrettere über diesem, in so lang selbige Ihre Gläubigere mittelst Accord nicht zufrieden gestellet, auch einen gewöhnlichen Schabbes-Mantel zutragen untüchtig, jedoch denenjenigen Banqueroutirer, deren Kindern obgedachtermassen die Admission eingestanden ist, an Privilegirten Tägen, nur allein die Berufung zur Thora vorbehalten seyende«.<sup>4</sup>

Der Grund für diese wiederholten Regelungsversuche war eindeutig die schwankende Wahrnehmung über die Abfolge und die Höhen der Strafen in der Gemeinde. Dies bedeutet aber auch, dass die grundlegende Frage der Gerechtigkeit des internen Strafregiments, die hier unter anderem zu den Konflikten geführt hatte, auch in der Zukunft nicht beantwortet werden konnte, weshalb man mit der Gemeindeleitung immer wieder über die zu verhängenden Strafen verhandeln musste. All dies wurde zumal aus externer Perspektive recht unpräzise unter dem Sammelbegriff des *Banns* subsumiert, es handelte sich dennoch um ein in sich gegliedertes jüdisches Strafsystem. Dass dieses den Gemeindemitgliedern trotz aller Beschwerden über die Willkür und eine geringe Transparenz zumindest in seiner grundlegenden Struktur vertraut war, belegt die parallel dazu dokumentierte Praxis. Dass sich die Aussagen von Mitgliedern der Gemeinde an diesem Punkt nicht wie sonst üblich von den Darstellungen der Vorsteher unterscheiden, und dies, obwohl etwa die Hälfte der Vernommenen bereits bestraft worden war, belegt gleichfalls, dass es sich letztlich um akzeptierte und vertraute Maßnahmen zur Aufrechterhaltung der inneren Ordnung handelte. Wie aus den Regelungen und den dokumentierten Bannstrafen im Rahmen des Protokollbuchs der Gemeindeleitung noch sichtbar werden wird, gab es eine Fülle intern geübter Zwangsmaßnahmen bis hin zu dem entscheidenden, stärksten Zwangsmittel, dem Verweis aus der Gemeinde.

Obwohl sich die Obrigkeit vor allem für die Ausübung des höchsten Banns, also für die Formen der Exkommunikation interessierte – ein Aspekt, der noch

4 ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII, Nr. 525 (22.3.1754); Jüdisches Reglement auf Befehl durch die Baumeister mit Zuziehung aus drei Klassen in der Gemeinde im Los erhobenen, von aller Sipp- und Verwandtschaft entfernten 21. Personen durch vota majora entworfenes, aus dem Hebräischen ins Teutsche vertiertes Reglements-Projekt; § 109; »Eine im Großen und kleinen Jüdischen Bann stehende Persohn, selbiger Ihr Verhalt und Observanz, hat nach Vorschrift der Ältern im vorig gemein Buch- und allein mit Jüdischen Ceremonien und Schuhl-Straff versehen- und dem erneuerten Reglements-Protocoll mit sämbtlicher jetzigen Reglements-Verfassern Unterschrift limittirt-übertragen und einverleibte Verfassung sein immerhiniges Bewenden«; s.a. § 54; Zitat § 92. Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 205 ff.

eingehender zu erläutern sein wird –, zeichnet sich selbst bei vorsichtiger Interpretation der vielen Aussagen ab, was sich bereits angedeutet hatte, nämlich dass der Große Bann im Sinne eines völligen Ausschlusses aus der Gemeinde eher selten eingesetzt wurde.<sup>5</sup> So gab Salomon zur Goldenen Zange zu Protokoll, dass ein Ausruf zwar durch die Vorsteher verhängt werden dürfe:

»der Herum [= *Cherem*, der Bann] aber werde nur und durch die Rabbinen mit den Worten getan, *Mosche od Murem umnuder miKol kedusches Isroel* – er soll im Bann und verwandelt od. abgesond. sein von aller Heiligkeit in Israel, Zeit und ewig, so lang und viel bis er komme vor die Rabbinen, und erkenne, dass er gesündigt habe, mit Bitte, man wolle ihm Strafe auferlegen.«<sup>6</sup>

Der Frankfurter Oberrabbiner Schmoll zur Eichel selbst gab im Verhör an, dass er jenen *Cherem* nie verhängt habe, er werde »auch dieser Orts seines Wissens nicht oder gar wenig gebraucht, und wo er gebraucht, muss [einer etwas] gar gröblich verschuldt haben.«<sup>7</sup> Dies stimmt nur, wenn man diese Aussage wie gedacht allein auf den extremsten Bestrafungsgrad bezieht. Denn mit zahlreichen Fällen belegt ja schon der Pinkas der Gemeinde, dass neben Strafgeldern unterschiedliche Grade des Ausschlusses vom religiösen und sozialen Leben die Regel waren, was letztlich alles bereits Abstufungen des *Cherems*, in direkter Übersetzung der Aus-Grenzung, darstellen.<sup>8</sup> Dabei lässt sich letztendlich keine eindeutige Trennschärfe erreichen, da der Terminus *Bann* bezeichnenderweise intern wie extern selbst auf der Ebene abgestufter Exkommunikationen ja überwiegend stereotypisch benutzt wurde. Dennoch existierte wie gesagt jedoch durchaus eine generelle Unterscheidung, wie dies etwa aus der Darstellung eines Salomon zur Goldenen Zange ersichtlich wird, nämlich die Differenzierung zwischen Ausruf und verschiedenen Formen des Ausschlusses, etwa in der aus der halachischen Literatur vertrauten Abstufung von *Hachrasa*, dem Ausruf – vermutlich ein lokaltypischer anderer Begriff für die in der Rechtssystematik hier sonst genannte *Nesifa*, die Ermahnung –, dann *Nidui*, dem Kleinen Bann, und *Cherem*, dem Großen Bann, wobei diese bis zur letzten Konsequenz der Ausweisung als Zwangsmaßnahmen zur Einhaltung von Geldstrafen sowie anderer Auflagen gedacht waren.<sup>9</sup> Auch in der Frankfurter Gemeinde beinhaltete der Ausruf selbst entweder bereits Geldstrafen, oder er zog diese bei Nichtbeachtung nach sich.

5 ISG Ffm, Ugb E 48 G; diese Differenzierung findet sich etwa bei Samuel zur Weißen Rose, es gibt jedoch auch andere Begriffe, die sich schon aufgrund der entstehenden Übertragung und der jüdisch-deutschen Sprache nicht immer identifizieren lassen.

6 Ebd.; beim Verhör der Zehner.

7 Ebd.; Verhör der Zehner; dabei die Aussage R. Samuels zur Eichel auch Schmoll zur Eichel bzw. zum Weinschaff genannt. Ebenso Aaron zum Bunten Löwen: man brauche den Großen Bann nicht bald.

8 Zu den im Pinkas genannten Vertreibungen aus der Gemeinde siehe weiter unten.

9 Graupe, Statuten AHU, Bd. I, 1973, S. 142 (AA 118); wurden Schuldner – mit Aushang in der Synagoge – erst drei Tage in den *Issur* (Verbot), darauf folgte eine acht tägige Mahnfrist, dann in den *Cherem* (Bann) getan, was je Tag einen Rtlr. kostete.

Wie schon gezeigt wurde, existierte in Frankfurt eine Abfolge von Zwangsmaßnahmen, wiewohl deren präzise Hierarchie häufig unklar war, wieso man dies wiederholt in Gemeindeordnungen zu klären versuchte: Zunächst wurde eine Strafe verhängt. Wenn der Verurteilte diese nicht erfüllte und etwa die Zahlung einer Geldstrafe verweigerte, wurde er in die *Hachrasa* getan, also in der Synagoge ausgerufen, was zugleich als Strafe und Zwangsmittel angesehen wurde. Weigerte er sich nach einer gewissen Frist – genannt werden 24 Stunden, aber auch vier Wochen – immer noch zu zahlen beziehungsweise anderen Forderungen und Auflagen nachzukommen, wurde gegen ihn der Bann verhängt, womit vermutlich der Ausschluss von Ehrenämtern, rituellen Funktionen und dergleichen gemeint war.<sup>10</sup> Es finden sich jedoch durchaus Fälle, wo der Aufruf selbst bereits mit Pönstrafen kombiniert worden war, so dass der hier beklagte Mangel an Transparenz und Regelmäßigkeit, dem durch wiederholte Regelungsversuche auch von Seiten der Gemeindeleitung entgegengesteuert wurde, vorhanden gewesen sein muss.

Die Strenge und Geschlossenheit eines nach der Vertreibungserfahrung offensichtlich straffer geführten Regiments in der Judengasse werden schon durch die Aussagen bestätigt. Für alle Beteiligten war – wie bereits in den Verhören aus den Jahren 1606-1609 deutlich wurde – allerdings klar, dass es sich bei den Bannstrafen um ein rechtmäßiges Zwangsmittel handele und dass diese eine notwendige, selbstverständliche Methode darstellten, interne Entscheidungen durchzusetzen beziehungsweise die öffentliche Ordnung zu sichern.<sup>11</sup> Bezeichnend für diese internen Maßnahmen ist, dass zunächst keine Grenze, weder eine prinzipielle noch eine fallspezifische, zwischen der Durchsetzung religiös-ceremonieller Vergehen und solchen in bürgerlichen Sachen sichtbar wird. Hinsichtlich der Art der Strafen gab es bei genauerer Betrachtung aber dennoch häufig Unterschiede. Bezeichnend sind etwa Bestrafungen für sexuelle Vergehen von Männern wie Hurerei, die nach mehrfach übereinstimmenden Angaben durch den Vollzug empfindlicher Läuterungsrituale, wie sie schon im mittelalterlichen *Sefer Chassidim* kodifiziert worden waren, gesühnt werden sollten. Auf die Frage, wie man intern mit Vergehen wie Ehebruch und Hurerei – nach externer Auffassung ohne jeden Zweifel grobe Delikte und damit nicht Teil des privilegierten jüdischen Entscheidungsrahmens – umgehe, antwortete eine Reihe der Befragten zwar, man verhänge hier keine Strafen, vermied also jede Konfrontation.

10 Dies nach der überwiegenden Mehrzahl der Frankfurter Aussagen. Hier die erwähnten Abstufungen gemäß dem Schulchan Aruch bzw. den Verordnungen im Pinkas Ffm. Vgl. Baer, Kleve, 1922, S. 98, z. B. im § 3b; beschreibt die Zwangsgewalt der Vorsteher mit den üblichen Strafmöglichkeiten wie Geldstrafe, Bann, öffentlichen Bußen und Ehrenstrafen. Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 195 (Af, BJG 14, Bl. 12a-14; Zusatz § 21); ein ganz vergleichbarer Ablauf sich stetig verschärfender Strafen mit Aufruf, Geld- und Ehrenstrafen, Fristen und Bannung. Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 179 ff. Allgemein Zimmer, Harmony and Discord, 1970, S. 90-103, S. 107-110.

11 Zur Häufigkeit von Bannstrafen im Pinkas Ffm siehe im Weiteren. Ebenso zu den dort verzeichneten Ehebrüchen und zur Hurerei.

Dennoch waren Übertretern schon nach Angaben der Verhöre des Jahres 1606 offenbar vergleichbare Bußübungen auferlegt worden; ein Verurteilter sollte sich beispielsweise im Sommer für gewisse Zeit wiederholt in einen Ameisenhaufen setzen, im Winter dagegen ins eiskalte Wasser.<sup>12</sup> Gegen Ende des 18. Jahrhunderts finden sich möglicherweise schon unter dem Einfluss der Jüdischen Aufklärung auch Fälle, in denen Gemeindemitglieder für religiöses Fehlverhalten und Renitenz gegenüber dem Rabbinat verpflichtet wurden, über eine gewisse Zeit allein oder sogar mit einem Lehrer moralische Schriften zu studieren, sich also innerlich zu läutern und ihr Verhalten zu ändern. Zwei Frankfurter Belege hierfür wären die – allerdings wenig erfolgreichen – Reintegrationsversuche für den Vorbeter Schmuel und den Wechselmakler Wolf Wohl, wo zum Beispiel das Lernen in frommen Büchern an Feiertagen auferlegt worden war.<sup>13</sup> Bezeichnenderweise finden sich im Pinkas dezidierte Bußauflagen nicht häufig, wenn doch, dann aber insbesondere im Fall von sexuellen Vergehen oder als öffentliches Schuldanerkenntnis aufgrund von ungehörigem Benehmen und der Missachtung des Gerichts.<sup>14</sup>

Bei sexuellen Vergehen lässt sich allerdings zwischen Gerüchten, die sich lange hielten und in der Erinnerung zunehmend aufgebauscht wurden, und den dahinterstehenden Taten zuweilen nur schwer unterscheiden. Selbst wenn man der in verschiedenen Zeugenaussagen genannten differenzierten Darstellung vertraut, dass das Auferlegen solcher Reinigungsrituale nicht als rechtliche Strafe im eigentlichen Sinne zu sehen sei, wodurch man sicherlich auch dem Vorwurf der Rechtsanmaßung zu entgehen versuchte, so gaben doch einige wenige Personen einfach an, dass derlei Übertretungen auch intern verfolgt würden, wie dies Einträge im Pinkas der Gemeinde denn ja auch belegen. Wieder andere versuchten dagegen diese Trennlinie zwischen religiösen, moralischen und eher zivilrechtlichen Vergehen zu ziehen, so etwa Löbmann zum Storch. Dieser nannte zwar auch die »ceremonialische[n] Bußen, als kalt Wasser und Ameisenhaufen

12 ISG Ffm, Ugb E 48 G; Aussage Israels zum Grünen Herd (könne sich jedoch nicht entsinnen, dass dies einmal geschehen sei); Löw zum Kessel (Löw zum Roseneck sei in Bann getan wurden, da er die übliche Buße für die Schwängerung einer Magd, im kalten Wasser sitzen, nicht vollzogen habe); Samuel zur Weißen Rosen; Löbmann zum Storch (den Diebstahl strafe man bei ihnen anders nicht, als dass der Dieb was gestohlen wiedergeben müsse). Im Weiteren auch zu den im Pinkas Ffm verzeichneten Strafen mit religiöser Unterweisung.

13 Siehe dazu weiter im Text.

14 Pinkas Ffm, §§ 246 (1650/60?) Jokel Wohl und Abraham Stiebel, 247 (1664) Elchanan Mentler und Frau, sollen vor dem Oberrabbiner Buße tun – wobei diese »fixe« Auflage durchaus eine andere Qualität hat als der vereinzelt auch zu findende Hinweis, dass durch die Parnassim bzw. Gabbaim Gnade gewährt werden könne, wenn Buße getan werde; ebd., § 283 (1660), Seligmann Kulp wegen Missachtung des Gerichts zur öffentlichen Reue verurteilt, was üblicherweise im Gottesdienst als Schuldanerkenntnis und Besserungsgelöbnis vollzogen wurde. Insgesamt sind dies aber nur etwa vier Fälle mit einer solchen spezifischen Auflage.

sitzen. Nathan zum Schwarzen Ring hätte mit einer Christin Hurerei getrieben, wie auch Mosche, Aarons zum Fröhlichen Mann Enkel, welches vor meine Herren kommen«. <sup>15</sup> Dies sollte heißen, es sei also gar nicht intern entschieden worden, sondern von städtischer Seite. In der Gemeinde galt es dennoch – auch das aus externer Perspektive hochproblematisch, da dies als zwei Strafen für dasselbe Vergehen wahrgenommen wurde –, den Ruf durch öffentliche Bußübungen wiederherzustellen. Letztlich müsste geklärt werden, ob die im Pinkas verzeichneten Strafen für sexuelle Vergehen wirklich alle parallel bereits bei der Obrigkeit anhängig gewesen waren, wogegen allerdings schon die wiederholten Vorwürfe gegen jede interne Beurteilung solcher Fälle von städtischer Seite sprechen. Dies ließ sich durch punktuelle Überprüfungen in den Criminalia-Akten der Stadt auch nicht erhärten. Zudem wurden Ehrenstrafen häufig mit Geldstrafen und sogar Ausweisungen verbunden und keineswegs wie bei anderen religiösen Vergehen mit läuternden und erzieherischen Maßnahmen, was darauf hinweist, dass Hurerei intern wie extern aus rechtlicher Sicht als ein kriminelles Delikt angesehen wurde und erst dann als eine moralische Verfehlung. <sup>16</sup>

Aus anderen Gemeinden kennen wir das Anschreiben an eine schwarze Tafel in der Synagoge bei Vergehen, auch bei solchen moralischer Natur; im Fränkischen mussten Frauen, die beim als unsittlich bewerteten Paartanz vermutlich mit fremden Männern ertappt worden waren, in der Synagoge für gewisse Zeit eine schwarze Schürze tragen; Frankfurter, Wormser, Hamburger, Karlsruher, Schnaittacher und Friedberger Gemeindegliedern wurde dagegen in derlei Fällen zeitweise das Tragen des Kragens oder des Schulmantels, also von Teilen der Synagogentracht, untersagt. <sup>17</sup> Die Variationsbreite detaillierter Strafbestimmungen war dabei enorm, was uns ein deutliches Bild vermittelt, wie wachsam in der Judengasse auf dem Weg zu Gemeindeversammlungen und zur Synagoge

15 Ebd., § 412 (1762?); Verbot des Kartenspiels, also ein ›moralisches‹ Vergehen, für das die Bannstrafe klarer differenziert wurde. Aber obwohl die zeitgenössische Wahrnehmung hier durchaus feine Unterschiede machte, lassen diese sich in der Bestrafungspraxis so nicht klar differenzieren. Katzenellenbogen, Derech haJaschar, 1746, Bl. (8)a, § 37; gegen Karten- und Würfelspiel, was nur zu Streit führe, wobei man sich schließlich ›schrecklich zanken, und ihre Kleider von Leib zu reißen, und bis das *Dam* (Blut) von ihnen herab rinnen tut‹. Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 124. Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 86 (AA 34); Frauen und Mädchen wurde der Besuch der 1669 gegründeten Oper untersagt, in Wandsbek war dies ab 1687 nur mit Zustimmung der Männer möglich; ab 1714 wurde dies insgesamt auf Purim und Chanukka begrenzt, bei Androhung, in Schimpf und Schande zu fallen, einer Geldstrafe und das Parnassimamt nicht zu erhalten. Die Namen von Frauen und Jugendlichen beiderlei Geschlechts sollten veröffentlicht werden. Dazu zahlreiche Belege aus der Moralliteratur, Schochat, Aufklärung, 2000, etwa S. 68-69.

16 Pinkas Ffm: Strafen für Hurerei, siehe §§ 146, 246, 247, 248, 250, 292, 293, 447, 448, 480. Vgl. Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 158 (AB 180); wurde allerdings für verbotene Handlungen und ›epikuräisches‹, also ketzerisches Verhalten Geldstrafen von vier Rtr. verhängt.

17 Siehe hierzu im Weiteren.

also im Rahmen all jener Anlässe, bei denen die eigentlichen Gemeindemitglieder diese Schultracht tragen mussten, diese vergleichsweise kleinen Details der Ehrbarkeit und des Ausschlusses beobachtet wurden. Eine deutlich höhere Stufe stellte dabei der klare Verweis vom angemessenen sozialen Rang etwa über den realen Ort dar, indem einem Gemeindemitglied etwa die Benutzung des eigenen Synagogenstuhls untersagt wurde, der in einer gewissen Rangfolge der Gemeinde auch die Bedeutung des Besitzers oder für die Frauenempore der Besitzerin vermittelte. Dieser blieb dann leer, während sich der Eigentümer schmählicherweise wie ein Gemeindefremder mit einem Stehplatz begnügen musste oder angewiesen wurde, auf einem schlechten Platz zu sitzen, etwa bei den Studenten der Jeschiwot.<sup>18</sup>

Neben solchen Pönalisierungen, die allerdings auch als Zwangsmittel zur Eintreibung etwa von Strafgeldern eingesetzt wurden, verhängte man bei kleineren rituellen Vergehen ähnlich wie im christlichen Bereich Wachstrafen und Ähnliches, also die Auflage, für die Beleuchtung der Synagoge ein gewisses Quantum an Kerzenwachs zu spenden.<sup>19</sup> In der Regel waren es jedoch Zahlungen, die an die Armenkasse der Gemeinden weitergegeben wurden, welche aufgrund der ökonomischen und politischen Situation der jüdischen Bevölkerung notorisch leer war, weshalb Geldstrafen in der Regel für alle möglichen Arten von Vergehen verhängt wurden. Es ist also eine gewisse Breite unterschiedlicher, zumindest teilweise auf die Vergehen zugeschnittener, in der großen Mehrzahl jedoch genereller Strafen – insbesondere Geldzahlungen – dokumentiert, wobei es sicherlich auch zu einer teilweisen Veränderung in ihrer Bewertung kam, die hier im Einzelnen aber nicht nachvollzogen werden kann. Bei aller Systematisierung blieben die Bestrafungen jedoch maßgeblich personalisiert, orientierten sich also direkt am sozialen Status, an den individuellen Vermögensverhältnissen sowie am sozialen Verhalten, was zum einen den Eindruck der Regellosigkeit und Willkür verstärkte, zum anderen spezifischen Vorteilen wirklich Tür und Tor öffnete.

Während die Untauglichkeitserklärung für Schwur und Eid sozusagen eine direkte juristische Folge der Vergehen war, waren dies Strafmaßnahmen, die über den gemeinsamen stabilen Ehrbegriff eine Integration der Delinquenten

18 Pinkas Ffm, z. B. § 292 (1663). Oder Hildesheimer, Pinkas Schnaittach, 1991, S. 167, S. 172-173, S. 211; wer eine Strafe nicht zahlt, verliert seinen Synagogenplatz für drei Jahre; sonst sind Geldstrafen üblich, etwa wenn ein Mann nicht zum Minjan erscheint, also in der kleinen Schnaittacher Gemeinde das Gemeindegebet nicht ermöglicht. Weitere Strafen sind Verbot der Mikwennutzung, Wein- und Fleischeinkauf bzw. Verkauf für jene, die ein Verbot acht Tage ignorieren, dann 2 Rtlr. Strafe und nach 31 Tagen in den Bann (1693). So hatten, wie auch für Frankfurt noch zu sehen sein wird, z. B. auch in Friedberg Fremde keinen (direkten) Zugang zu religiösen Ritualen, Litt, Friedberg, 2003, S. 397-399 (Takkanot Friedberg, fol. 16b-18a, §§ 20, 28).

19 Derlei Angaben finden sich im Frankfurter Pinkas jedoch so gut wie nie, offenbar behielt sich die Gemeinde vor, diese Straf gelder pauschal einzuziehen, um sie dann selbstständig an die unterschiedlichen Amtsträger und Belange verteilen zu können.

durch sozialen Druck erzielen und nebenbei die finanziellen Ressourcen der Gemeindekasse stärken sollte. Dementsprechend häufig findet sich diese symbolische, zugleich aber reale Ausgrenzung aus der Gemeinde an den zentralen Orten öffentlicher Rituale, wodurch Delinquenz und Normverletzung sicht- und spürbar gemacht wurden. Wiewohl die archivalischen Quellen recht durchgängig eine enge Bindung von Ehren- an Geldstrafen belegen, zeigen die Einträge im Pinkas eher, dass die Ehrenstrafe und damit die Reintegration divergierender Mitglieder ganz im Gegensatz zu der stets drängenden Notwendigkeit, die kostspieligen Gemeindeinstitutionen und deren Leistungen zu finanzieren, weit häufiger genutzt wurde.<sup>20</sup> Die einzelnen Rituale, die zugleich sozialen Status dokumentierten und religiöse Pflicht waren, wurden darüber hinaus in weit größerem Maß, als wir uns dies vergegenwärtigen, auch in einem popularisierten, vereinfachten Verständnis kabbalistischer Lehren als *Tikkun*, als religiöse ›Heilung‹ der Welt und Teilnahme an einem gemeinsamen religiösen Erlösungsprozess, verstanden, was man durchaus auch auf die eigene Person, zugunsten des selbst zu verantwortenden Verhältnisses zwischen guten und schlechten Taten bezog. Die Verweigerung solcher Rituale nahm daher zumal in der öffentlichen Zurschaustellung der Strafe einen ganz zentralen Platz ein. Entscheidende Übergänge waren dabei die durch die religiöse Lehre vorgegebenen Verpflichtungsgrade wie sich dies im Entzug der jedermann zustehenden *Alijot*, des ›Aufrufs zur Toralesung‹, beziehungsweise der Wahrnehmung des ehrenhalber, einem durch andere Personen verliehenen Rituals zeigt. Dies konnte durch das zusätzliche Verbot auch an *Jahrzeittagen*, also zu den verpflichtenden jährlichen Gedenktagen etwa an die verstorbenen Eltern, an denen dies ein besonderes, durch die Gemeinde bewilligtes Privileg darstellte, verschärft beziehungsweise erleichtert werden. Jedoch ging man nur in etwa 10 % der verhängten Ehrenstrafen dezidiert so weit, beispielsweise den Ausschluss von spezifischen Ritualen auch auf besondere Pflichtrituale, die die verurteilten Personen spezifisch zu erfüllen hatten, auszudehnen. In vier weiteren Fällen eröffnete man den Verurteilten sogar ausdrücklich eine Ausnahme etwa zur Ableistung ihrer Pflicht, dennoch *Kaddisch* – das vorgeschriebene ›Gedenkgebet‹ – für verstorbene enge Verwandte zu sagen und möglicherweise auch, die anlässlich dieses Datums gewährte *Alija*

20 Diese Einschätzung kann sich nicht auf die Straflisten, die der Obrigkeit eingereicht wurden, stützen, da hier diese Ehrenstrafen nicht verzeichnet wurden, denn hier ging es vorab um ein Abrechnen der Gebühren. Die Zeugenvernehmungen lassen jedoch ebenso wie die Einträge im Pinkas klar erkennen, dass beide Strafen in der Regel aneinander gebunden waren. Dennoch bietet die Auswertung der im Pinkas aufgeführten Strafen bei separatem Auflisten von Ehren- und Geldstrafen ein ganz anderes Bild. Es finden sich mit Sicherheit mindestens allen 34 explizite Geldstrafen – die z. B. nicht aufgrund der Nichteinhaltung von vorherigen Auflagen verhängt wurden – gegenüber etwa 104 entzifferten Einträgen. An Ehrenstrafen gleich welcher Art – meist der Ausschluss von Ritualen, häufig aber auch Verbote der Schultracht – finden sich mit mindestens 63 Einträgen aber etwa doppelt so viele. Vgl. *Germania Judaica* III, 3. Teilbd., S. 2107-2108.



wahrzunehmen. Bezeichnend ist auch, dass man jenseits der Ausweisungen bei etwa 63 Ehrenstrafen insgesamt nur für zwei Bankrotteure vermerkt hatte, dass diese Strafen lebenslang Gültigkeit besitzen.<sup>21</sup>

Wie entscheidend auch die semiprivater Soziale Kontakt von gemeinsamem Essen und Feiern war, wird dadurch belegt, dass in etwa einem Fünftel aller Fälle dies dezidiert beschränkt wurde: Von knapp 20 solchen Einträgen, die aufgefunden werden konnten, untersagten sechs allgemein den sozialen Kontakt, was vor allem bedeutete, dass man nicht außerhalb des eigenen Hauses essen durfte, wobei dies in vier Fällen auch auf Verwandtschaftsbesuche und -feierlichkeiten ausdehnt wurde. Allein in 19 Fällen wurde zudem ein spezifisches Verbot für die Teilnahme an Feiern ausgesprochen, davon drei sogar für so genannte *Seudat Mizwat*, also Feste etwa anlässlich einer Beschneidung, die also mit einer religiösen Pflicht verbunden waren, zusätzlich zu zwei dezidierten Ausschlüssen von der eher privaten Feierlichkeit der *Jüdischkerz*, dies ein aschkenasischer Brauch und keine Mizwa, vergleichbar den Ritualen *Schultragen*, *Spinnholz* oder *Hollekreisch*, beziehungsweise einmal von einer *Simcha*, einem nicht genauer definierten Freudenereignis.<sup>22</sup> Dieses Hinausdrängen aus der Öffentlichkeit und über

- 21 Selbst wenn man den sicherlich nicht unerheblichen Anteil an Einträgen, der hier aufgrund schlechter Lesbarkeit des mir vorliegenden Films – die Handschrift selbst konnte nicht eingesehen werden, und eine neue Verfilmung oder Digitalisierung lehnte die Bibliothek leider ab – nur teilweise oder auch gar nicht berücksichtigt werden konnte, mit einbezieht, zeigen die starken Differenzen der beiden Zahlen doch, dass dies ein allgemeiner Trend war; Pinkas Ffm, §§ [381] (1704), Abraham Scheuer unter all den damals gestraften Personen; § 237 (1653). Insgesamt sechsmal auch mit dem Bezug auf Pflichtmizwot: ebd. §§, 237 (1653), 239 (1650) und abermals 245 (1652), 246 (1650/60?), 247 (1664), 298 (1668). Vgl. Gerd Schwerhoff, Verordnete Schande? Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Ehrenstrafen zwischen Rechtsakt und sozialer Sanktion, in: Andreas Blauert/Gerd Schwerhoff (Hg.), Mit den Waffen der Justiz. Zur Kriminalitätsgeschichte des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. 1993, S. 158-188; wobei die christliche Obrigkeit hier natürlich ganz andere Möglichkeiten öffentlicher Zurschaustellung besaß, man denke an die Pranger oder gar an körperliche Strafen, wohingegen sich dies im jüdischen Bereich primär auf das religiöse Ritual und das allgemeine Prestige bezog und von dort auf das soziale Zusammenleben übergriff. Vgl. Richard van Dülmen, Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der Frühen Neuzeit, München 41995.
- 22 Pinkas Ffm, § 498 (1788) Eisik b. Seligmann Bing wegen illegitimen Stättigkeitserwebs zu keiner *Simcha* zugelassen; § 342 (1689) Schlomo Wetter und seine Frau wegen Ungehörigem von *Seudat Mizwat*, sie wurde zudem von der *Jüdischkerz* ausgeschlossen, dies ebenso bei § 475 (1776) Frau des Tewele b. Nathan Cohen; § 235 (1650/3?) wegen Konkurs; § 237 (1653) gleiches Delikt ebenso; § 246 (1650/60?) Jokol Wohl wegen Hurerei von *Seudat Mizwat*; § 246 (1650/60?) Abraham Stiebel und § 247 (1664) Elchanan Mentler beide wegen Hurerei allgemein von der Gemeinschaft des Essens; § 257 (1655?) Eli K. wegen Ungehörigem gleichfalls; § 271 (1658) Gabriel, vermutlich Homburg und dessen Sohn Jakob wegen Spielens am Schabbat; § 283 (1660) Seligmann Kulp wegen Ungehörigem und Missachtung des Gerichts dasselbe; § 298 (1668) Jud-

die Essenseinladungen und Feierlichkeiten aus dem ehrbaren Gemeindeleben, was zum Teil sicherlich auch einen Ausschluss aus den ökonomischen Informationsnetzwerken bedeutete, konnte demnach von rituellen öffentlichen Orten über die halbprivate Sphäre bis in den eigenen familiären Bereich reichen.

Dabei war das öffentliche Kenntlichmachen der Strafe etwa durch eine Verminderung beziehungsweise das völlige Verbot der Schultracht oder das Verwehren des angestammten, im eigenen Besitz befindlichen Platzes das eine. Viel schwerer wog das Fehlen im Kreis der rechten, respektablen und zum Kern der Gemeinde gerechneten Mitglieder, so dass die durch die Entfernung bedingte Distanz vom *eigentlichen* sozialen Ort zum Maßstab der Delinquenz wurde. Das Verbot, eine der beiden durch die Gemeinde bewirtschafteten Synagogen zu besuchen, was mit hohem Prestige, insbesondere was die guten Plätze in diesen anging, verbunden war, und der Verweis in eine kleinere oder private, möglicherweise sogar noch eine als minder gut angesehene wie die Betschule einer der Jeschiwot, machten die Degradierung in mehrfacher Weise sichtbar, indem die bestrafte Person am angestammten Platz eben nicht mehr zu sehen war, zugleich aber einem *falschen*, schlechteren Ort zugewiesen wurde.<sup>23</sup> Die allgemeine

man b. Susslin Koi./Kau. wegen Bosheit auf Zeit keine *Seudat Mizwat*; § 391 (1741) Masus und sein Sohn Salman Hirsch, Herz Hirsch und Seeligman Schwab wegen Bannübertretung allgemein von ›Festen‹, auch jenen der Verwandtschaft; § 165 (1631) gegen Jugendliche und Hausväter, die schlimme Dinge zum Schlechten Israels tun, sollen keinen Teil in der Gemeinde haben und auch nicht übernachten dürften. Hildesheimer, Pinkas Schnaittach, 1991, S. 239; wer einem Gestraften dennoch etwa Fleisch verkaufe und damit die Zwangsmittel unterwandere, zahlt zwei Liter Wachs oder wird sechs Monate von der Alija ausgeschlossen. Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 163.

- 23 Pinkas Ffm.; für Verweise in eine andere Synagoge bzw. Frauenschul oder vom eigenen Ständer: jener Parnass § 237 (1653) Bankrott; § 246 (1650/60?) Jokel Wohl wegen Hurerei zu keinem Minjan zugelassen (?) und nicht an seinem Platz; § 247 (1664) Elchanan Mentler wegen Hurerei vom eigenen Platz zu den Plätzen der Jeschiwot, § 292 (1663) Wwe. Jutle Reis wurde der Zugang zum Gottesdienst beschränkt; § 290 (vor 1669) Ansel Schuch wegen unlauteren Handels vom eigenen Platz, seine Frau Jutlen von ihrem auf einen oberen Platz auf der Empore; § [381] (1704) Sanwil Vintz wegen Konkurs nicht auf dem eigenen Platz und nicht einmal bei den Studenten, wohingegen (Weichel/Feitel? Rafschiz?) § [381] (1704) wegen desselben Vergehens von dem ihm verbotenen Platz des Gabai Löw Darmstadt weg zu den Schülern der Jeschiwa sitzen soll; § 391 (1741) für die vier Übertreter eines ›alten Banns‹ Masus und dessen Sohn Salman Hirsch sowie Herz Hirsch und Seeligmann Schwab gab es ebenso eine Beschränkung; § 397 (1744) Salman b. Kalman Schul/Sichel wurde auf Zeit der Besuch beider Synagogen (also die alte und neue Schul, die beiden Gemeindesynagogen) untersagt; § 454 (1795) ebenso Josef Stiebl und seine Frau Sarna, T. d. Schlomo Dessau wegen Verletzung der Bestimmungen zum Stättigkeitserwerb; § 475 (1776) der Frau des Tewele b. Nathan Cohen wurde (auch für ihren Mann?) auferlegt, dass ihnen beide Synagogen verboten seien, die Schul der Jeschiwa jedoch nicht; §§ 481 und 483 (1779) haTorani (dem Gelehrten) Nathan b. Schimon Adler (Katz) wurde verboten, gemeinsam mit Leser Waller einen Privatminjan zu bilden, die von der Gemeinde genehmigten Synagogen stünden ihnen jedoch offen; § 498 (1788) Pesle F. d. Eisik Bing, T. d.

Wahrnehmung in der Frankfurter Judengasse wie sicherlich in jeder anderen jüdischen Gemeinde der Zeit war eine auf einen idealen Punkt und ein Zentrum hin ausgerichtete, in der jede Person hin zu den prestigebehafteten, durch religiöse Orte, Rituale und Dienste gekennzeichneten öffentlichen Räume verortet wurde. Zugleich gab es sicherlich weitere Substrukturen dieser imaginierten, aber durchaus auch räumlich wirksamen idealen sozialen Topographie, so etwa durch die Zuweisung spezifischer Gruppen wie der Studenten und der sie lehrenden Rabbiner ebenso wie der Gemeindevorsteher an bestimmte Orte in der Synagoge, die als gut oder weniger prestigeträchtig angesehen wurden. Ein Beispiel soll genügen, um sich die Existenz, Funktionsweise und die Verknüpfung beider Netzwerke klarer zu machen: 1653 war ein ehemaliger Parnass, Mosche Wimpfen, wegen vielfältiger geschäftlicher Unregelmäßigkeiten sowie wegen Bankrotts in den Bann getan worden, wobei die Vorsteher offenbar seine Flucht befürchteten und deshalb verstärkt eine Konkursregelung gegen den ehemaligen Mitvorsteher betrieben. Hinzu kamen die üblichen Strafen wie der Ausschluss von der Toralesung sowie der Beehrung durch diese selbst an Feiertagen und Untauglichkeitserklärungen, wie etwa die Unfähigkeit zum Schwur und zur Zeugenschaft auf vier Jahre. Doch nicht nur, dass Wimpfen lebenslang vom Genuss aller gemeinschaftlichen Rituale ausgeschlossen wurde, er durfte auch – wie etliche andere – nicht außer Haus essen. Man untersagte jedem Gemeindegremium bei Geldstrafe, ihm hiervon einen Gnadenablass zu gewähren, und nahm ihm für 20 Jahre seinen Ehrenplatz an der Ostwand der Synagoge, einen Ort, der sein ehemaliges Amt repräsentierte.<sup>24</sup> Daneben existierte teilweise getrennt davon, dieses grundlegende Modell bezeichnenderweise jedoch meist überlagernd, ja einnehmend, eine weitere Verortung im Rahmen von Familiennetzwerken.

Bei alledem sollte man jedoch nicht übersehen, dass die Strafen bei aller Reglementierung offenkundig stets zumindest die Minimalia der religiösen Lehre als Begrenzung anerkannten und auch bei hohen Strafen die für die einzelnen Personen verpflichtende Erfüllung religiöser Gebote weitgehend, zumindest jedoch noch recht weit ermöglichten. Der so in mehrfachem Sinn Ausgegrenzte konnte seiner Pflicht, am öffentlichen Gebet im Sinne eines *Minjans* anstelle des priva-

Meir Kassel wurde wegen gemeinsamer Verletzung der Bestimmungen zum Stättigkeitserwerb für drei Jahre von allen drei Frauenschulen ausgeschlossen.

24 Pinkas Ffm, § 237 (1653). Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 92 f. (AA 43), S. 158 (AB 181), S. 173 (AB 214), S. 235 (HA 115); in Hamburg-Altona durften Bankrotteure auch nach Abgleich der Schulden zehn Jahre kein Gemeindeamt übernehmen, es sei denn, der Konkurs geschah unverschuldet. Neben weiteren, später verhängten Strafen, musste dieser für drei Jahre auf einer gesonderten Bank an der Bimah sitzen, wo offenbar auch die im Bann Stehenden sitzen mussten. Wenn er seine Gläubiger nicht befriedige, dürfe er frühestens nach sechs Jahren wieder auf den eigenen Platz zurückkehren. Ledige Bankrotteure oder solche, die wegen schlechter Dinge im Bann waren, durften nur mit Vorwissen und Erlaubnis der Vorsteher von einem Gemeindeglied geehlicht werden.

ten Gebets teilzunehmen trotz des Verbots, bestimmte Synagogen zu besuchen, nachkommen. Selbst bei der Verweigerung koscheren Fleisches war ein gesetzeskonformes Leben durchaus möglich; man konnte ja Fisch, in der Regel auch Geflügel essen oder vegetarisch leben, wobei Letzteres als ausgesprochen ärmlich angesehen wurde. Bei einer Verweigerung des Besuchs des rituellen Bades erwartete man offenbar ebenso – und dies wohl durchaus mit Erfolg –, dass sich diese Personen des Geschlechtsverkehrs enthielten. Selbst die Verweigerung von Hochzeiten oder Beschneidungen oder die Entehrung, indem dem Gemeindebüttel untersagt wurde, dabei seinem Amt als öffentlicher Lader nachzukommen, finden sich insgesamt gesehen äußerst selten.<sup>25</sup> Ähnliches gilt für die Androhung und vereinzelt auch die Umsetzung der Auflage, eine Person unehrenhaft, also nicht bei der Familie, auf dem so genannten *Fremdenberg* oder sogar an noch schlechteren Orten zu beerdigen.<sup>26</sup>

Im Hinblick auf die Differenzierung zwischen religiös-moralisch determinierten Strafen und solchen für zivilrechtliche Vergehen nivellierten alle weiteren Maßnahmen, die aufgrund fehlender anderweitiger Formen der Ausübung von Zwang eher als Zusatz und als eine Verschärfung der eigentlich verhängten Strafe verstanden werden müssen, erneut die ohnedies eher geringe Diskrepanz. Ein singuläres Beispiel zeigt diese typische Verquickung: 1689 wurden Schlomo Wetter und seine Gattin wegen etwas ›Ungehörigem‹ verurteilt, wobei ein Zusatz einen der wenigen im Pinkas dokumentierten Fälle erkennen lässt, dass jemand offenkundig die Kaschrut nicht einhielt. Deshalb warnte man ihn, wenn er weiter trefe esse und seinen Laden – vermutlich für Nahrungsmittel – so schlecht führe, werde man ihm die Genehmigung für diesen entziehen.<sup>27</sup> Über derlei Einzelfälle hinaus wurden die mehrheitlich auferlegten Zahlungen an die Ge-

25 Ich habe dies ganz eindeutig nur in drei Fällen eruieren können, wobei in städtischen Akten dies weit häufiger angegeben wurde; Pinkas Ffm, §§ 236 (1653) zwei Personen wegen Konkurs ein Heiratsverbot auferlegt vermutlich für die Familie; § 242 (1650) Seeligman Haas wohl wegen unlauteren Handels; § 475 (1776) bei Frau des Tewele b. Nathan Cohen durfte zwar die Beschneidung des Erstgeborenen vorgenommen werden, aber ohne Ladung durch den Schulklepper. Eine interne Legitimation für die Verweigerung von Hochzeiten bietet eine gemeinsame Vereinbarung mit dem Umland, dass ohne Erlaubnis der Parnassim keiner heiraten könne; ebd. § 207 (1640).

26 Beschränkungen hinsichtlich Beerdigungen, etwa unehrenhaftes Begräbnis: 242 (1650) Seeligman Haas; § 343 (1690) Leser Landau offenbar wegen Bannverletzung, wobei ihm die Beerdigungsauflagen bei Reue und Zahlung nachgelassen werden sollten, 1692 dann auch wurden, siehe § 346; für ein gemeinsames Vergehen § 343 (1690) Awram b. Schmucl P"Po., David b. Hirz Scheuer, Judl/Joslin? b. Awram Wetzlar und sein Bruder Jud Wetzlar, Mosche b. Parnass Anschel, wobei diese Beerdigungsauflage 1691 (§ 345) per Gnadenerlass für drei Personen, Judl Wetzlar, Oppenheim, Mosche Sch., offenbar sogar vollständig aufgehoben wurde; § 456 (1793) Wolf Wohl wegen anhaltender Irreligiosität zum ›schweren‹, unehrenhaften Begräbnis.

27 Pinkas Ffm, § 342. In Altona gestand man dem Oberrabbiner als separate Strafmöglichkeit bis zu vier Rtlr. und Bann zur Ausnahme die Ahndung ›häretischen‹ Verhaltens

meindekasse und indirekt anteilig an das Rechneiamt aber ohnedies sowohl für religiöse als auch für bürgerliche Vergehen verhängt.<sup>28</sup> Auch jenseits des Ausrufs gab es im Bereich dessen, was intern eher als Bann bezeichnet wurde, erneut Abstufungen, wobei in den Verhören ein prinzipielles Wissen um solche Grade erkennbar wird, wie dies ja auch die innergemeindlichen Verordnungen im Protokollbuch der Gemeindeleitung widerspiegeln.

Die Detailanalyse der bewussten Verhörprotokolle, die jenseits der normativen Ebene die allgemeine Wahrnehmung der Gemeindemitglieder mit einschließt, zeigt jedoch erneut derartige Unstimmigkeiten zwischen den einzelnen Aussagen, die sich nur bei Inkaufnahme eines erheblichen Komplexitätsverlustes harmonisieren ließen und damit zumindest belegen, dass die genauen Differenzierungen und Hierarchien der Strafmaßnahmen der Gemeinde nicht sehr vertraut waren. Auch hier wird deutlich, wie gering bislang die Vertrautheit und wohl auch das Interesse ihrer Mitglieder an derartigen normativen und klareren Regelungen gewesen war, weshalb man die mehrfachen rechtlichen Regelungsversuche der Bestrafungen – deren Ungeordnetheit im Streitfall oft bemängelt wurde, da dies ein willkürliches Vorgehen begünstige – eher als einen Beleg für deren geringe Durchsetzungskraft wird nehmen müssen.<sup>29</sup> Als einer zentralen Persönlichkeit und zugleich einem langjährigen Vorsteher der Frankfurter Gemeinde, Schmul zum Drachen, im Rahmen des Verhörs jener Abschnitt der Stättigkeit vorgelegt wurde, der von den Aufsichtspflichten der Vorsteher und von ihrem Entscheidungsfreiraum bei Münzvergehen handelt, berief Schmul sich wie andere Zehner erstaunlicherweise zunächst darauf, dass ihm diese externe Rechtsetzung gar nicht bekannt sei. Dennoch beschrieb er seine eigene Wahrnehmung der extern gewährten Strafbefugnis folgendermaßen:

»dass sei eben diese Ceremonialische Straf, dass man dergl. Personen nicht vor die Zehngebot [= zur Toralesung] kommen lasse, auch die Kappen in der Schul ein halb viertel Stund tragen müsse, wie dem Nathan zum Hecht noch in diesem Jahr geschehen, eben darum, dass er auf die Münz gehandelt. Item David zur Armbrust habe auch desswegen seines Behalts die Kappen getragen, und hielten also dass Kappentragen schimpflicher, als das nicht vor die Zehngebot rufen. Derjenige aber so die Kapp traget muss Gott dem Allmächtigen öffentlich seines Verbrechens wegen um Verzeihung bitten, sonst werden der Münzverbrechen halber ihr viel nicht allein mit der Ceremonia-

und wenn jemand etwas religiös Verbotenes begehe zu; Graue, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 202 (Af 105).

28 Zur geringen Frequenz/Dokumentation religiöser Vergehen abseits von Hurerei in den Frankfurter Handschriften, dem Pinkas und den Piske Beit Din Tora sowie der Liste des Rechneiamts siehe im Weiteren.

29 Zu den Bestimmungen im Pinkas Ffm bezüglich der Chachrasa und des Banns siehe z. B. ebd., § 337 (1685); in den Takkanot die §§ 8, 16 bzw. ebd., § 242 (1650).

lischen Straf des Nicht Aufruffens vor die Zehngebote, sondern noch der zur Geldstraf nachgestalt des Verbrechens belegt«. <sup>30</sup>

Hier wird nicht nur die Staffelung eines Strafkatalogs erkennbar, sondern auch eine für Frankfurt spezifische Schandstrafe, das Tragen einer spitzen Narrenkappe, welche in dem Text der neuen Privilegien erwähnt worden war. Diese Kappe musste offenbar in der Synagoge, nach anderen Angaben aber auch in der Judengasse für eine bestimmte Zeit aufgesetzt werden, was zudem mit einem öffentlichen Schuldanerkenntnis verbunden wurde; es beinhaltete also auch Aspekte einer religiösen und sozialen Buße. Die Bewertung als eine direkt auf eine göttliche Gerechtigkeit bezogene Strafmaßnahme lässt einen Übergang zu dem erkennen, was extern eher unter Exkommunikation verstanden wurde, und verweist zugleich auf die weiterhin prinzipielle religiöse Fundiertheit sozialer Ordnung trotz aller Ausdifferenzierungen einer profanen und einer religiösen Sphäre. Die Verweigerung von Ehrenämtern wie dem Aufruf zur Tora während des Gottesdienstes stellte zumindest bei großen Vergehen mit empfindlichen Strafen nachweislich keine kurzfristige, ganz überwiegend jedoch eine zeitlich abzubüßende Strafe dar. <sup>31</sup> Wie alle anderen Ehrenstrafen war auch diese in ihrer Wirksamkeit in erheblichem Maß vom sozialen Status der Bestraften abhängig: Für ohnedies schlecht beleumundete Personen war dies keine so empfindliche Bedrohung, wobei viele Gemeindemitglieder – und keineswegs nur Verarmte, die einfach nicht zahlen konnten – in Erscheinung treten, die zum Teil sogar über Jahre hinweg von religiösen und sozialen Ritualen sowie Ehrenämtern ausgeschlossen blieben, wie sowohl archivalisch überlieferte Fälle als auch Einträge im Protokollbuch der Gemeindeleitung belegen.

Salmen zum Wetterhahns Aussage dokumentiert dies deutlich. Während sonst auf Ehren- und Geldstrafen etwa das Hochzeitsverbot als Verschärfung folgte – dies war in Frankfurt aufgrund der extern auferlegten Ehematrikel möglich und aufgrund interner Verordnungen, dass sich Frankfurter Gemeindemitglieder nur nach Zustimmung der Vorsteher und nur vom Oberrabbiner trauen lassen durften –, ließ man dem verurteilten Münzhändler David zur Armbrust eine anstehende Beschneidung untersagen, was auch er nach eigener Angabe nur durch Zahlung eines Teils der Strafe vor Ort abwenden konnte. Dennoch führte diese erhebliche öffentliche Bloßstellung vor der Gemeinde und der Familie nach Aussage des genannten Zehners keineswegs dazu, dass die gesamte Summe eingetrieben werden konnte: David habe »auch seither, wie abgemelt, die Kapp

30 ISG Ffm, Ugb E 48 G; Verhör der Zehner, Schmul zum Drachen; wie Löw zur Flaschen und dessen Eidam Gomprecht, Mosche zum Pflug, David zur Hellebarte geschehen, solches lasse sich mit mehreren Umständen aus dem »Zettel Buch, so in der Kalstuben [= Gemeindestube] verschlossen liegt« ersehen.

31 Zur Dauer der im Bann verbleibenden Personen siehe im Weiteren.

öffentlich in der Schul getragen, weil er nicht anders zu Gehorsam zu bringen gewesen« sei.<sup>32</sup>

Meyer zum Stern, ein weiterer Vorsteher, erklärte das Strafsystem wie folgt: Üblicherweise werde der Ausruf gebraucht, der eine zeitliche Strafe darstelle. Der *Cherem*, der eigentliche Bann, »sei erst neulich aufkommen, und zweimal geschehen, werde gegen die gebraucht, so mit verbotenen Münzen über vielfältige Vermehrung handeln«, wobei dieser Bann bei bürgerlichen Vergehen sonst niemals eingesetzt werde.<sup>33</sup> Auch Gumpel zum Weißen Ross, einer, der mehrfach gestraft worden war und aus dessen Familie – wie auch sonst nicht untypisch – etliche weitere Personen mit Vergehen genannt sind, stellte dies ganz ähnlich dar:

»Wann einer etwas verwirkt, und der Zehner Gebot od. Verbot nicht pariren will, so brauche man den gemeinen Bann gegen Ihm, wann er aber gar halsstarrig ist, so brauche man den höchsten Bann, der gemeine Bann werde gemeinlich in Civil Sachen, der höchste aber selten gebraucht.«<sup>34</sup>

Mit dem gemeinen Bann ist – wie auch andere vergleichbare Aussagen belegen – wohl der Ausruf möglicherweise in Kombination mit Ehrenstrafen gemeint, wobei der Große Bann offenbar nur für ganz besondere Delikte wie den betrügerischen Bankrott und – so einer der Bestraften – angeblich auch bei unerlaubter Nahrungskonkurrenz als letztes Mittel eingesetzt wurde.<sup>35</sup> Ähnlich gab dies übrigens auch der Oberrabbiner zu Protokoll, der dies als zumindest nominelles

32 ISG Ffm, ebd.; Verhör der Zehner, Salmen zum Wetterhahn; und Vernehmungsprotokoll der Gemeinde/Gestraften, David zur Armbrust.

33 Ebd.; Aussage Meyer zum Stern; nicht beim Verhör der Vorsteher, sondern bei der generellen Vernehmung der Gemeinde. Zur Bannanwendung in zivilrechtlichen Fällen gemäß dem Pinkas Ffm siehe oben.

34 Ebd.; Aussage Gumpels zum Weißen Ross.

35 Ebd.; so z. B. Judtman zum Rotstall, »wann einer auf der Zehner Bescheid nicht geben will, so werde er in den Achrose getan, bleibt er über des noch halsstarrig, so wäre der höchste Bann gebraucht. Dieser höchste Bann werde gar selten und in keiner civil Sachen, sondern gegen die gebraucht, so etwas getan, so keinem Juden zustehet, oder welche einem anderen das seinige zu nehmen oder bankerot zu machen sich und.stehet«. Interessanterweise scheinen diese nicht als Civilsachen zu gelten. Ebd.; Lazar zur Kronen; ebenso. mit dem Beispiel: »dass man ein Vater einem etwas vermachte, und die Erb nicht zahlen wollten, so kahmen sie in gute Man, und da das der Erb dem Spruch so wie getan nit geliebete so werde derselbige auch aus gerufen, und zu letzt, da er darauf nichts gebe, wer er mit dem Heram beleget«. Ebd.; Eisermann zur Weißen Lilie. Zu den im Pinkas Ffm verzeichneten Konkursstrafen siehe ebenfalls oben. Der *Cherem haljischuw* – also ein Niederlassungs und auch Handlungsmonopol – der in der Literatur gelegentlich mit dem Bann als Zwangsmittel verwechselt wurde, war etwas völlig anderes. In etlichen Gemeinden, so Frankfurt, aber auch in der Landjudenschaft des Mainzischen Obererzstifts (Aschaffenburg), war beispielsweise das Abwerben von Kundschaft der Konkurrenz untersagt; z. B. StA Mainz, Judenschaft 21/701, Allgem. (1610-1775), fol. 69-87; Ordnung der Landjudenschaft, 20.5.1770; § 22. Litt, Friedberg, 2003, S. 409-412 (Takkanot Friedberg, fol. 24a-26a).



Oberhaupt des Gerichtshofs eigentlich wissen musste und der zumindest prinzipiell über die entsprechenden Kenntnisse der in der Halacha kodifizierten Abstufungen und Strafregelungen verfügte:

»wann einer nicht will zahlen, so ruffet man ihn aus in der Acherosen [= Hach-rasa, Ausruf]. Einer der in den Herumb [= eine der üblichen Schreibweisen für Cherem] ausgerufen muss besonder von den Leuth gehen, und hab keiner mit ihm wed. zu schicken noch schaffen muss sich auch von seinem Weib abscheiden, es wird auch auf die Synagog extendiert, in seinem Haus darf er wohl bleiben, muss sich Fleisch und Wein enthalten, diess sei auch noch die geringste Straf des Herumb, das übrig findet sich in ihren Büchern, dann es vielerlei Sach belanget, die er nit in seiner Memorie hat«.

Auf die eigentliche Ausweisung aus der Gemeinde, also die Exkommunikation in letzter Konsequenz nach der die Obrigkeit eigentlich fragte, ging der Rabbiner hier bewusst nicht ein, da dies in den Augen der Obrigkeit ein schlechtes Licht auf solche Zwangsmaßnahmen geworfen hätte.

Wie gesagt wurde vereinzelt der Ausschluss vom Erwerb der Stättigkeit mit zeitlicher Begrenzung und deutlich seltener vollständig, zuweilen auch der Verlust derselben dennoch nachweislich von der Gemeinde als Strafmaßnahme genutzt, wie noch klarer zu sehen sein wird. Jenseits all dessen muss man sich vor Augen halten, dass die Vorsteher auch die Möglichkeit einer vergleichsweise indirekten Reglementierung – also nicht direkt durch Bannverhängungen oder durch das Ritual eines öffentlichen Schuldeingeständnisses in der Synagoge beim Schein schwarzer Kerzen und geöffnetem Toraschrein – besaßen, wenn man beispielsweise die indirekte Inhaftungnahme des engeren Familienverbandes mit in den Blick nimmt. Hatte jemand bei der Gemeinde Schulden, und dazu zählte man auch die Strafgeelder, so besaßen die Vorsteher auch das Recht, diese Personen durch das Untersagen von Beerdigungen, Beschneidungen und Hochzeiten sowie durch das Verweigern der Schutzaufnahme selbst für die in direkter Linie stehenden Kinder der Schuldner und nach deren Tod sogar für ihre Verwandten zum Abtragen aufgelaufener finanzieller Verpflichtungen anzuhalten. Eine Verweigerung der Gemeindemitgliedschaft war über das von der Stadt üblicherweise angeforderte Zeugnis der Vorsteher hinsichtlich des Leumunds und der Vermögensverhältnisse, des vorhandenen Grundbesitzes und der intern zu leistenden Zuzugelder im Rahmen des Aufnahmeverfahrens in die Frankfurter Judenschaft möglich. Vergewärtigt man sich zudem, dass sich das Rechnungswesen der Frankfurter Judenschaft wie bei anderen Gemeinden des behandelten Zeitraums auch verwaltungstechnisch in einem wenig nachvollziehbaren, also auch kaum zu kontrollierenden Zustand befand, so wird deutlich, was für ein Machtinstrument die Vorsteher damit gerade gegen die finanziell schwächeren und die in die Gemeinschaft weniger etablierten Familien in Händen hatten.

Wiewohl es deutliche Belege – auch anhand der Daten aus dem Protokollbuch – dafür gibt, dass der eigentliche Bann in seiner extremsten Form eines

endgültigen Ausschlusses vom gemeinschaftlichen Leben nicht sehr häufig verhängt worden war, zumal dies insbesondere auf bestimmte Delikte beschränkt blieb, gab eine überwiegende Mehrheit der Befragten an, dass es hinsichtlich der allgemeinen Strafen – wobei wieder der unklare Sammelbegriff des Banns mitschwingt – keine wirkliche Trennlinie zwischen ceremoniellen und bürgerlichen Dingen gäbe. Dies belegen letztlich auch die oben diskutierten Differenzierungen seitens der Leitungsgremien der Vierzehner genannten Vorsteher und der Kastenmeister. Zugleich hielten mehrere Befragte fest, dass der Bann als schärfste Strafmaßnahme gerade in Zivilsachen nicht genutzt werden dürfe, was anhand der Einträge im Gemeindepinkas so nicht ohne weiteres nachzuvollziehen ist.<sup>36</sup>

Von den Zehnern hätte man als eigentliche Entscheidungsträger zwar einen eindeutigen Aufschluss in der einen oder anderen Richtung erwarten können. So war es bezeichnenderweise aber gerade nicht: Schmul zum Drachen erklärte »in der Schul werden die Ungehorsamen ausgerufen, in den Achrosa, dass niemand mit ihnen essen, trinken, und umgehen soll, bis er pariert«. <sup>37</sup> Seiner Aussage nach war das Ausrufen eine von vielen Ausschlussstrafen, wodurch die sonst erkennbare Differenz zu dem Sammelbegriff *Bann* abermals verschwimmt. Abermals wurde darauf verwiesen, dass man dessen schärfste Form aus der Praxis kaum kenne. Auch Schmul beteuerte: »Nein [er] hab [...] kein Exempel dass einer wäre in Herum ausgerufen worden, gehört, sond. wen einer in Achrosa ausgerufen wird und bleibt ungehorsam, so ausser sich jedermann seiner und halten dafür, dass in Gott dem Allmächtigen deswegen weiter Strafung werde. Sonst sei der Herum im Buch Josua am 6 od 7 Cap.« sanktioniert, womit Schmul die klassisch rabbinische Rechtsquelle für die Nutzung des Banns durch jüdische Gerichte zitierte.

36 Siehe dazu im Weiteren. Dies ist jedoch so klar nicht einzuschätzen, da die Informationen zu den Delikten selbst in der Regel sehr spärlich sind. Sicherlich wird man Hurerei, Diebstahl und wohl auch Konkurse nicht zum Civilrecht zählen können, ob der unrechtmäßige Handel, Beleidigungen und einfach ›Ungehöriges‹ allerdings eher als Criminalia eingestuft wurden, lässt sich für die einzelnen Fälle jedoch nicht klar entscheiden. Dennoch erscheint dies hier im Wesentlichen als eine Schutzbehauptung, da Bannstrafen ganz offenkundig in erheblichem Maß genutzt wurden.

37 ISG Ffm, Ugb E 48 G; Verhör der Zehner; Schmul zum Drachen.

## Der Bann als Fluch

Damit kommen wir dem eigentlichen Charakter der schärfsten Form des Banns entscheidend näher, ebenjenem Aspekt, der in der zitierten Darstellung des Oberrabbiners bezeichnenderweise unerwähnt geblieben war. Hier bietet sich auch eine Erklärung, weshalb dieser als eine unangemessene Strafe für bürgerliche Vergehen wahrgenommen werden konnte: Die extremste Form des Banns bestand in der öffentlichen Verfluchung des Bestraften und stellte nicht mehr primär eine durch den Verurteilten abzuleistende Strafe dar. Beispielhaft mag hier die gemeinsame Vereinbarung von Mitgliedern der Frankfurter Gemeinde aus dem Jahr 1749 im Verlauf des Kann-Kulp'schen Streits zugunsten des David Meyer Juda genannt werden, die ihre gemeinsame Vereinbarung, auf eine Neu-regulierung der Kastenmeisterstelle hinzuwirken und Juda zu unterstützen, mit dem Verweis auf den Schweren Bann absicherten:

»Wir haben übrigens konsentiert, all obgemeltes zu befolgen und solchem gemaess zu leben, bei dem großen, höchsten und Jüdischen auch des Josua der Sohn Nunns Bann. Auch soll auf den Kontravenienten alle die Flüche, so in der Tora benahmset seynd, haften. Über diesem soll der Übertreter schuldig sein an ihre Kaiserl. Majest, dahiesiger hoher Obrigkeit, und ins Jüdische Almosen jedem besonders Eintausend Rtlr. Strafe zuerlegen.«<sup>1</sup>

Gleichermaßen wurde danach, anlässlich der kaiserlich angeordneten Überarbeitung der Gemeindetakkanot im Jahr 1754 in den internen Verordnungen gegen die Münzschneiderei und gegen vagierende Diebe ein ebensolcher Verweis eingefügt, nämlich dass im Hinblick auf das jüdische Diebsgesindel und die Beutelschneider »sothaner Jüd. großer Bann hiermit wesentlich erneuert [wird], und dann jenes bey dem schwehren Bann- und Ausschließung aus aller Schuhl und anderer Gemeinschaften und Anwünschungen der in den Mosaischen Gesetzen wird die gottlosen enthaltene Flüche, über deme, wo man nach Mensch

1 ISG Ffm, Ugb D32, Nr. 65, Tom I, Nr. 49; Unterstützungsschreiben ohne Sign. in Übersetzung aus dem Hebr. für D. M. Juda und den Baumeister Ruben Benedict Beyfuß (gegen Isaac zur Kann gerichtet) (16.10.1749). Mit dem Verweis auf »Josua bin Nun« ist die biblisch legitimierte Verhängung des schärfsten Strafrechts gemeint, die Höhe der Geldstrafe zeigt zum einen die Einschätzung des Banns bzw. die Bedeutung des Konflikts. Leider beinhaltet der nachfolgend genannte Band, der sich nachdrücklich dem Aspekt der Verfluchung widmet, nicht dem fluchenden Charakter »obrigkeitlicher« Eide und Schwüre sowie Verbannungen; Peter Blickle (Hg.), *Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft*, Berlin 1993 (*Zeitschrift für Hist. Forschung*, BH; 15). Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 107; auf diesen so Katz »magischen« Aspekt wies dieser 1958 bereits hin.

möglichen Kräften anoch ferner a(us)zuüben und zu verhängen im Standt seye«, was abermals den direkten Konnex von Strafe und Verfluchung belegt.<sup>2</sup>

Das Vorgehen von Gemeindegeseite im Anschluss an eine solche Verhängung des Banns war daher lediglich, diese Person zu meiden, denn die Verantwortung für die Strafe galt von nun an als Teil eines sozusagen privaten Verhältnisses zwischen der verfluchten Person und Gott. So wurde im Protokollbuch der Gemeinde meist schon mit der Strafe die Möglichkeit des Abgeltens und des Herabsetzens derselben vorgezeichnet, was von einem völligen Verbot eines Gnadenerlasses bei Verbannung oder Geldstrafe gegen die dazu berechtigten Vorsteher und Kastenmeister, über Auflagen wie ein öffentliches Bußbekenntnis oder die Entschädigung der Schuldner bis hin zu der Möglichkeit befristeter Gnadengesuche reichte.<sup>3</sup> Wenn ein derart Verfluchter die vorausgegangenen Strafen nicht abgalt beziehungsweise den Auflagen nicht nachkam, von selbst zum Rabbiner oder zu den Vorstehern ging – und zwar häufig mehrfach, also obwohl er wiederholt fortgeschickt worden war – und um eine Buße oder Strafe sowie die Aufhebung des Fluchs bat, so blieb die Ausführung des Banns »allein der göttlichen Vorsehung überlassen«, da die rechtlichen Mittel der weltlichen Gerichtsbarkeit von Vorstehern und Rabbinern nicht hinreichten.<sup>4</sup> Realiter erstreckte sich diese erhebliche soziale Ausgrenzung bis hin zum Nahrungserwerb, offenbar ist sie aber auch dann nicht immer unbedingt mit einer direkten Ausweisung gleichzusetzen. Diese Macht hatten die Gemeindevertreter aus externer

2 ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII, Nr. 525; Reglementsprojekt in Übersetzung (22.3.1754), § 117; § 116 gegen Münzverfälschung: »seye Mann, Frau, ledig Persohnen, derer Helfern, und Helfers-Helfern, auch der jemand zu dergleichen ärgerlichen Vorhaben unterstütze, und nur von ferne veranlasse, oder in Societaet mit selbigem stehe, dass sothane Persohnen in der Jüdischen Großen Bann versencket seyn und alle in dem Moaischen Gesetz-Buch wieder die Gottlossen ausgedrückte Flüche, selbige umfassen, auch aus allen Schuhlen Gebettern und anderer Jüdischen Gemeinschaften ausgeschlossen, und verbannet seyn«.

3 Siehe die genauere Analyse der Gnadengewährung im Text, z. B. Pinkas Ffm, §§ 242 (1650) Seeligmann Haas wegen unlauterem Handel, Gnade nur wenn er die Schuldner befriedigt; § 240 (1654) Ansel Schuh kann er bei öffentlicher Reue gewährt werden, aber unter Ausschluss des aktiven und passiven Wahlrechts; § 293 (1664) Seckel Leiter wird wegen Betrugs die Stättigkeit für sechs Jahre entzogen, bis er Buße tut; § 485 (1782) R. Nathan Adler wird nach dessen Tod die angedrohten Strafen gegen ihn wegen Aufrechterhaltung eines Privatminjans und Schädigung der Gemeindekasse ehrenhalber insgesamt aufgehoben, dies ist jedoch der einzige derartige Eintrag. Hildesheimer, Pinkas Schnaittach, 1991, S. 233; ein Hausvater, der seine Schulden nicht zahle, verliere nicht nur seine Ehre, sondern auch sein Wahlrecht. Ebd., S. 268; säumige Schuldner werden von den Alijot ausgeschlossen (1727). Vgl. ebenso Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 178 (AB 218).

4 ISG Ffm, Ugb E 48 G; Verhör der Zehner, Aaron zum Fröhlichen Mann; zur Umsetzung der städtischen Münzordnung, »Ja, wer aber damit zuvor in Herum kommen, den ließen sie darin und möchte ihn Gott strafen«. Siehe dazu auch die zuvor genannten Gnadenerweise der Gabaim und Parnassim.

Perspektive nicht im Alleingang, wiewohl sie dies indirekt zum Teil wohl auch eigenständig dennoch durchsetzen konnten. Bezeichnend mag sein, dass der Bann als Ausschluss aus der Gemeinde vermutlich häufiger Personen traf, die noch nicht in die Stättigkeit aufgenommen waren. Bei Gemeindemitgliedern im eigentlichen Sinn stellte sich dies offenbar weit schwieriger dar.

In einem Fall aus dem Jahr 1665 war der Bann – wie schon erwähnt – gegen Ambsel zum Schuh und seine Frau mit dem Argument verhängt worden, dass sie sich in die Stadt eingeschlichen und Betrügereien begangen hätten. Als diese vor der Stadt klagten, dass man den Baumeistern befehlen solle, den Bann aufzuheben, wurden die Klagenden angewiesen, dasjenige zu tun, was man in dergleichen Fällen zu tun schuldig sei, nämlich den ihnen intern auferlegten Strafen und Auflagen nachzukommen. Im Gegenzug sollten die Baumeister den Bann nicht weiter fortbestehen lassen.<sup>5</sup> Anlässlich dieses Vorfalles kam es erneut zu einer externen Evaluation des Banns, wobei wieder einmal Hachrasa und Cherm in einen Topf geworfen und generell als eine Erklärung der Unehrllichkeit bezeichnet wurden, was mit Ausschlussstrafen vom Gottesdienst, vom gemeinsamen Mahl, vom ehelichen Verkehr sowie von der Zeugenschaft Hand in Hand ging. Die im Pinkas verzeichneten Verordnungen zeigen zugleich, dass man bereits nach den Querelen der 20er Jahre des 17. Jahrhunderts auch intern mehr Klarheit über die Inhalte und die Abfolgen der unter dem Begriff des Ausrufs und dann des Banns subsumierten Strafen schaffen wollte.<sup>6</sup>

5 ISG Ffm, Ugb D 7 H; zum Judenbann; hier Senatsdekret vom 27.II.1665. Dies ist einer von wenigen Fällen im Ffter Pinkas, die eine Kooperation mit der Obrigkeit erkennen lassen. In der Gemeinde wurde Amsel bzw. Ansel zum Schuh (noch vor 1669) nochmals bestraft – dem waren aber schon einige Strafaktionen vorausgegangen, siehe dazu oben –, mit dem Hinweis, dass sein Handel und Wandel gegen die Gepflogenheiten der Gemeinde gingen, was bereits auf diese zurückfalle, dass er 1666 bereits bestraft worden sei, ohne dass er dies beachtet habe und die Obrigkeit einbezogen wurde. Entsprechend scharf war nun auch die Strafe, man verweigerte anschließend jedes Gnadengesuch für 20 Jahre; Pinkas Ffm, [hier muss es einen Dreher in der §§-Nummerierung geben, auf dem Film fehlen anschließend einige Blatt] §§ 290 (?), 291 (1669), Gnadengesuch über die Gattin Jutlen Schuh. Dass diese unfreiwillige Kooperation jedoch nicht gerne gesehen wurde, lässt die Auflage an dessen Frau aus dem Jahr 1657 erkennen, sie solle nicht auf den Römer laufen; ebd., § 267 (1657).

6 Pinkas Ffm, §§ 102 (1619), 149 (ca. 1630) sowie die eigentlichen Takkanot § 320 (1644, bestätigt 1672/4); darüber hinaus finden sich noch einzelne Einträge etwa hinsichtlich der Amtsgewalt der Parnassim und Gabbaim, die hier Regelungsversuche unternehmen; insgesamt stellen sich die größeren Corpora als ein allmähliches Systematisieren derselben Ordnung dar. Ebd., § 390 (1737) spezifiziert in einer Verordnung gegen Wechselfälcher die Strafen, ohne jedoch eine allgemeine Ordnung aufzustellen, gleiches gilt für das Verbot des Kartenspiels, ebd., § 412 (176?), das offenbar schon unter Bannandrohung untersagt gewesen war. Ein hebräisches Formular des Schweren/Großen Banns mit lateinischer Übersetzung findet sich bei ISG Ffm, Ugb D 7 H; Judenbann, und was er in sich halte? wie auch Formula anathematis Judaicii, samt einem Schöffens Dekret vom 27.II.1665, worin der Judenbann gutgeheißen wird; in Paraphrase seitens der Stadt:

Anteilige Aspekte dieser Strafe waren auch die Verweigerung von Wein und Fleisch, die als koschere Lebensmittel kontingentiert waren und wie der Zugang zu öffentlichen Mikwen nur mit Erlaubnis der Gemeindeleitung erworben beziehungsweise genutzt werden konnten.<sup>7</sup> Zugleich stellten diese jedoch bereits Strafen dar, die den Charakter einer persönlichen Buße im Sinne einer Einschränkung des Genusses hatten. Würde der Grund für die Bestrafung vor dem Ableben nicht ausgeräumt, so sollte der Verurteilte »nicht an das Ort da andre Juden liegen, begraben werden«.<sup>8</sup> Dies stellte nach Meinung der Juristen des Frankfurter Rats nicht nur eine Exkommunikation dar, denn es sei

»vermög christlicher Theologen Meinung, auch der gemeinen beschriebenen Rechten, den Juden als *privatis* keineswegs zu verstatten, sondern es ist auch solche Ausschließung aus anderer Leuten Gemeinschaft an sich selbst *poena gravissima* [...] und ist ärger als Gefängnis, Stock und Eisen, daher auch mit solcher Straf die Gemeine Jüdischheit in solcher Furcht, Zittern und Respekt gegen die N.N. [= gemeint sind die Baumeister] erhalten werden, dass sich keiner im geringsten wider sie blicken lassen, sondern zu allem was die N.N. nicht gut bedünkt, der ordentlichen Obrigkeit zu merklichem Vorgriff, sich gehorsamlich accomodiren, und die N.N. weit mehr als die Obrigkeit respec-tieren, ehren und gehorchen müssen. Welches dann im Werk nichts anders,

»Acherosa [*Hachrasa* – Ausruf] oder Jüdische Bann hat dieses auf sich: dass ein solcher in die Acherosa erklärter aus ihrer Gemeinde ausgeschlossen, pro infami und unehrlich erkannt, und dahin erkannt wird, dass niemand mit ihm essen und trinken, sein eigen Weib mit ihm kein Gemeinschaft haben, er selbst kein Fleisch essen, noch Wein trinken, zum Zeugen untüchtig sei, in der Schul für keinen Juden gezählt noch geachtet; auch wann er in Acherosa stirbt, nicht an das Ort da andre Juden liegen, begraben werden soll.«

- 7 Wobei es in Frankfurt neben etlichen privaten Kellermikwaot natürlich stets die Möglichkeit gab, das reinigende Bad in dem knapp 5 Minuten Fußweg entfernten Main und später auch in den dort liegenden Badeanstalten zu nehmen. In etwa 10-15 Minuten entfernten, damals eigenständigen Orten wie Bockenheim, Rödelheim etc. existierten generell weitere Möglichkeiten, in den Genuss von derlei Ritualia zu kommen. ISG Ffm, Ugb E 48 G; der Vorsteher Mosche zum Schwert: »Achrosa (welches ist, soll kein Fleisch essen, kein Wein trinken, und beim Weib schlafen p.) bring sie die Delinquenten zum Gehorsam, und begreift Achrosa die zeitliche, Herum aber die ewige Strafe in sich (Marg.: Nota, er wird nicht in die Zahl ehrlicher Juden gerechnet, wie auch keiner mit ihm isst oder trinkt)«. Ohne Vollzug der Reinigungsrituale für Frauen war der Geschlechtsverkehr verboten. In beiden Fällen ging man offenbar zutreffend davon aus, dass diese religiösen Gebote auch wirklich eingehalten wurden, wodurch sie als Zwangsmittel gebraucht werden konnten. Im gegenteiligen Fall ständigen öffentlichen Bruchs dieser Regeln innerhalb der Judengasse hätte sich der Übertreter vermutlich zu sehr über den Rahmen einer allgemein noch akzeptablen Verhaltensweise hinausbegeben, um noch in dieser Gemeinschaft leben zu können.

- 8 ISG Ffm, Ugb D 7 H; Beilage zum Senatsdekret vom 27.II.1665.

als ein sonderbar Juden-Rechts-Gewalt, Macht und Herrschung wider Gottes Wort, die beschriebene Recht und hiesiger Juden Stättigkeit auf sich hat«. <sup>9</sup>

Sieht man einmal von der christlichen Sichtweise mit ihren typisch antijüdischen Anklängen und Tendenzen ab, so stießen sich die Vertreter der Stadt erneut daran, dass die Vorsteher eigenständig derart harte Strafen verhängten, zudem diese ihrer Meinung nach deutlich das eigene Strafregiment überstiegen und dadurch in Frage stellten. Zugleich befürchtete man, dass Gemeindemitglieder von der obrigkeitlichen Rechtsprechung ferngehalten würden. Auch christliche Beobachter sahen, dass der Große Bann durchaus eine Qualität besaß, die über eine rein gerichtliche, erst recht eine schiedlich vereinbarte Zwangsmaßnahme hinausreichte. So beschrieb ein Schöffensratsdekret aus dem Jahr 1665 diese Form des Banns in der spezifischen Färbung einer grundlegend negativen, religiösen Sicht des Judentums folgendermaßen:

»In Herum tun: dass ist dem Teufel gar übergeben, wann die Juden einen in etwas beharrlicher Widersetzlichkeit verbliebenen Juden vollends in Herum tun; und wie sie einen solchen zuvor seines ersten Ungehorsams halben allein zeitlicher menschlichen Gemeinschaft beraubet, also durch solchen Herum vollends auf ewig, aus der Gemeinschaft Israel, und wo ihres vermeinend Gott zu schicken, gänzlich ausgeschlossen. diesen Herum wollen sie aus dem 6. u 7. Kapitel Josuae ganz verkehrt und widersinnig behaupten.« <sup>10</sup>

Glücklicherweise ist uns das in der Frankfurter Gemeinde gebräuchliche Formular des Großen Banns überliefert. In diesem finden sich nicht nur dezidiert Verfluchungen etwa über die auch in Amuletten häufig genutzten zahlreichen mystischen Engelsnamen sowie die sieben Namen Gottes selbst, auf dass der Gebannte wie die *Rotte Korachs* vernichtet werde. Ihm wurden zudem sämtliche Plagen und schrecklichen Krankheiten an den Hals gewünscht; sein Haus soll von Ungeheuern heimgesucht werden, sein Kadaver sollte von Gott verflucht dem Nattergezücht und den wilden Tieren verfallen, die Teufel sollten sich seiner erfreuen und sein Vermögen an andere verteilt werden. Auch seinen Nachkommen, insbesondere seiner Witwe und seiner Seele wünschte man nichts Gutes. Diese sollte ihm schleunigst in Angst entweichen, wobei ihm weder eine Hoffnung auf ein Wiederaufrichten, die Auferstehung, gelassen wurde, noch sein Grab unter den Gräbern Israels liegen sollte. <sup>11</sup> Mit Ausnahme des letzten Details in dem so detailreichen Bannformular handelte es sich bezeichnender-

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Ebd.; Ugb D 7 H; siehe Beilage. Yaacov Deutsch, A View of the Jewish Religion. Conceptions of Jewish Practice and Ritual in Early Modern Europe, in: Archiv für Religionsgeschichte 3 (2001), S. 273-295. Hans Wellmann, Linguistik der Diskriminierung. Über die Agitation gegen Juden in Flugblättern der Frühen Neuzeit, in: Kießling/Ullmann, Judengemeinden in Schwaben, 1995, S. 183-193.

<sup>11</sup> ISG Ffm, Ugb D 7 H; Juden Bann und was er in sich halte; Beilage H: Formula anathematis judaici; wobei am interessantesten die häufigen Bezüge zur mystischen Tradi-



weise durchweg um Verfluchungen und Verwünschungen, also ganz in dem Sinne einer Überantwortung an höhere Gewalten. Die Strafen und das Vergehen selbst verschwinden völlig hinter alledem, allein die dauerhafte Ausgrenzung aus der Gemeinschaft, die im Gegensatz zu ihm unter Gottes Schutz und Segen verbleiben sollte, wird in der Verweigerung selbst des gemeinsamen Begräbnisses erkennbar.

Trotz des vorherrschenden Charakters einer Verfluchung war es deren sozusagen sekundärer Effekt als reale Zwangsmaßnahme einer sozialen Ausgrenzung, der die Gestraften empfindlich traf. Jenseits des Ausschlusses aus der ehrenhaften Gemeinschaft etwa durch das Verbot religiöser Ehrenämter, Rituale und – noch einschneidender – die Verweigerung rituell tauglicher Nahrung beziehungsweise der Reinigungsrituale der Frau, also einer indirekten Beschränkung der Sexualität, betraf dies stets auch die ökonomischen Subsistenzgrundlagen der gebannten Personen. Wollte man die Strafe nicht auch auf sich selbst lenken, so durfte man unter Umständen nämlich nicht einmal in geschäftlichen Kontakt mit einer so weitgehend ausgeschlossenen Person treten. Dies belegt der Fall des Meyer Marx Falck aus dem Jahr 1792-1793, eines Frankfurter Gemeindeglieds, das nach dem Tod seiner ersten Frau nochmals geheiratet hatte, diesmal jedoch ohne Zustimmung der Baumeister. Da diese aber Voraussetzung für die Trauung durch das Frankfurter Gemeinderabbinat war, ließ das Paar die Trauung im auswärtigen Heusenstamm durch jemanden vornehmen, der dafür angeblich eine Prokura des Mainzer Rabbinats hatte. Ganz am Ende des 18. Jahrhunderts konnte der Bann – so wie dies die Stättigkeit stets schon gefordert hatte – nur noch mit Zustimmung der Behörden verhängt werden, weshalb die Frankfurter Baumeister beim Magistrat darum anhielten, da nach einem Ratsbeschluss des Jahres 1791 zur jüdischen Matrikel Ehen nur vom Frankfurter Oberrabbiner nach Genehmigung durch die Baumeister in der Judengasse geschlossen werden durften.<sup>12</sup> Die Gemeindeleitung wollte klären, »ob es eine solche Kopulation gegeben habe, oder ob etwa dieser Falck sein schändliches Leben mit jener Magd, dadurch nur beschönigen« wolle. Doch trotz des angedrohten und dann wohl auch verhängten Banns reagierte Falck auf die Vorladungen der Baumeister nicht, weshalb man die Bürgermeister um Amtshilfe und um ein Verhör des renitenten Hochzeiter unter Haftandrohung bat, um herauszubekommen, ob es sich wirklich um eine illegale Eheschließung gehandelt hatte. Im Folgenden bestritt die Frankfurter Gemeinde die Rechtllichkeit der Eheschließung, nicht nur da für Frankfurter Gemeindeglieder ausschließlich der eigene

tion durch die Einbeziehung der Engelsnamen, unterschiedlicher Dämonen und göttlicher Namen sind.

12 ISG Ffm, Ugb D 33 Nr. 79; beiliegendes Senatsconclusum für diesen Fall vom 30.8.1791, der Falcks Aufnahme in die Stättigkeit bestätigt.

Oberrabbiner zuständig sei, sondern auch da das Mainzer Rabbinat für Heusenstamm keinerlei Erlaubnis zu derlei Amtsverrichtungen zu geben habe.<sup>13</sup>

Der eigentliche Streitpunkt erschließt sich wie so oft erst allmählich: Falck hatte sich bei der Ehe mit seiner zweiten, aus dem Ansbachischen Obrigheim stammenden, also auswärtigen Frau darauf berufen, dass er als ein bereits in die Frankfurter Judenstätigkeit aufgenommenes Gemeindeglied nicht nochmals um eine Zulassung bitten müsse, auch nicht für seine neue Frau. Der Frankfurter Senat hatte ihm die Einschreibung der neuen Gattin in die Stätigkeit demgemäß auch bereits bestätigt. Die Baumeister beriefen sich nun aber darauf, dass dies so nicht rechtens sei, denn in jedem Fall müssten die moralischen, sittlichen und politischen Verhältnisse auch bei einer zweiten Ehe überprüft und ausstehende Gemeindeabgaben vor der Eheschließung beglichen werden, was wohl den eigentlichen Grund des Konflikts darstellte.<sup>14</sup> Denn dies war nicht geschehen, weshalb man Falck weiterhin, erstaunlicherweise mit Zustimmung der Obrigkeit, die mit ihrer eigenständigen Entscheidung diesen Konflikt mit der Gemeinde letztlich erst heraufbeschworen hatte, im Bann beließ. Daraufhin appellierten Falck und ein Jahr danach dessen Frau erneut an den Rat, die Baumeister zur Aufhebung des Banns zu zwingen. Und tatsächlich, auf städtischer Seite empfand man dies inzwischen nicht mehr wie zuvor als eine Zwangsmaßnahme zur Gewährleistung der Zahlungen und des vorgeschriebenen Prozederes, sondern als eine letztlich überzogene Strafe, denn Falck sei arm, mittlerweile sogar ganz brotlos und lebe vom Kochen und Waschen.<sup>15</sup>

Nachdem sich wie schon öfter eine breite Diskussion über die unterschiedlichen rechtlichen Bewertungen der Schutzaufnahme – hier bei ersten beziehungsweise wiederholten Eheschließungen – entsponnen hatte, befahl die Stadt den Baumeistern endgültig, den Bann innerhalb dreier Tage aufzuheben, vermutlich da man dessen Nutzen als Zwangsmaßnahme nicht mehr erkennen

- 13 Wie so oft ist ein Abgleich mit den Einträgen des Pinkas kaum möglich; zeitgleich finden sich zwei Einträge für ›Erschleichungen‹ der Stätigkeit, und zwar Pinkas Ffm, § 542 (1793) für Gottlieb b. Salman Fulda und seine Frau Ester, T. d. Tewele Schiff bzw. § 544 (1793) Eisik b. Abraham Hahn und seine Frau Bela, T. d. Gumpel Emmrich; eine Namensabgleichung ist nicht möglich, beide Fälle waren auch vor der Obrigkeit und sollten laut Eintrag in Bezug auf den Stätigkeitserwerb wie nicht verheiratet eingestuft werden, was exakt dem genannten Fall entspricht. Es gibt aber einen ähnlichen Fall des Eisik, S. d. Seligmann Bing(o) und seiner extern angetrauten Frau, der Pesle, T. d. Meir Kassel von 1788, ebd. § 498; auch hier war zugleich an den Rat gegen die Strafe appelliert worden, wobei der Rat den Baumeister zugestand zu tun, was sie tun mögen.
- 14 ISG Ffm, Ugb D 33 Nr. 79; insbesondere Actum Ffm, 31.10.1792; Anzeige der Baumeister, 28.1.1793; Rechneiamt, gemäß dem Schöffensratsdecret vom 2.11.1792: Vorladung und Verhör des M. M. Falck; Gegendarstellung der Monatsvorsteher Salomon Wolf Bingo, D. M. Fulda an Rat, 13.3.1793; Eingabe der Monatsvorsteher Salomon Wolf Bingo, Zacharias Is. Wertheim, ohne Datum. Hierfür findet sich, allerdings schon 1784 ein ähnlicher Fall im Pinkas § 42, wo der zweiten Frau zwar das Wohnrecht, aber nicht die Aufnahme in die Stätigkeit bzw. Matrikel (*Sefer Ironim*) zugestanden wurde.
- 15 Ebd.; Resolution und Senatsdecret vom 13.5.1793.

konnte, denn die Ehe bestand ja offenkundig, weshalb die christliche Seite den Bann als Strafe für überzogen hielt. Die Baumeister beharrten dennoch darauf, dass bei jüdischen Eheschließungen allein die Vorsteher und das Rabbinat entscheidungsbefugt seien, wie dies der Ratsbeschluss vom Vorjahr auch anerkannt hatte, als man die Entscheidung in ebendiesem Fall an die Gemeindegremien zurückverwies. Die Vertreter des Gemeindevorstands betonten zudem, dass

»ferner, kein christlicher Gerichtshof, so ausgebreitete Rechtskenntnisse die hohen und verehrungswürdigen Mitglieder immer besitzen mögen, über die Gültigkeit oder Ungültigkeit jüdischer Ehen, also über die Moralität der Übertretung und deren Bestrafung zu erkennen keineswegs fähig, weil demselben die Entscheidungs-Quelle, der Talmuth und Abenhaeser [= Eben ha-Eser, entsprechender Teil des Gesetzeskompendiums Schulchan Aruch] kaum dem Namen nach bekannt ist; dass nach unseren Gesetzen und Gebräuchen, der Bann, welcher rechtskräftig und ordnungsmäßig über den überwiesenen Übertreter Falck verhängt worden, zur Zeit keineswegs wieder aufgehoben, und nicht eher zur Untersuchung, der Wiederaufhebung wegen, geschritten werden könne, bevor derselbe wegen aller Erfordernisse, welche die jüdische Gesetze und Gebräuche, die hiesige jüdische Verfassung und die hiesige Judenstätigkeit bey jüdischen Ehen unumgänglich voraussetzen, und deren, zum Theil in den diesseitigen Verhandlungen unterthänig erwähnt worden, nebst seiner ganz unbekanntem Beischläfferin [...] nach jüdischen Gesätzen und Gebräuchen ein schändliches und lasterhaftes Leben führen, als Gemeinde Glieder nicht anerkannt werden können, und vielmehr von der Gemeinde ausgeschlossen sein und bleiben müssen.«<sup>16</sup>

Am 28. März 1793 erschien abermals Falcks ›Gattin‹ auf dem Rechneiamt und bat erneut um Aufhebung des Banns: Dessen siebenmonatige Dauer habe ihren Mann nicht nur um sein Einkommen, sondern auch um die Gesundheit gebracht. Während der Bann sogar in den schlimmsten Fällen sonst nach etwa 4-6 Wochen wieder aufgehoben werde, bestünde er hier immer noch. Die Hoffnung ihres Mannes, dass man ihn einfach mit der Zeit aufheben werde, hatte sich jedoch nicht erfüllt: Er hatte sich deswegen zwar an die Vorsteher gewandt, war aber nicht nur persönlich nicht vorgelassen worden, sondern auch keine von ihm beauftragte dritte Person, wie dies in solchen Fällen üblich war. Daraufhin war die Frau selbst zu dem Monatsbaumeister gegangen, mit der Bitte, ihren Mann nicht einfach umkommen zu lassen, ohne jedoch Gehör zu finden, wes-

<sup>16</sup> Ebd.; Monatsvorsteher Sal Wolf Bingo, Zach. Is. Wertheim an Magistrat Ffm, 24.3.1793: man bittet wegen der Bannaufhebung, aber auch insgesamt, den Falk an den Rabbiner und die Baumeister zu verweisen, sonst müsse man leider aufgrund der Stätigkeit vom 27.7.1661 sowie anderer vorheriger Rechtsdokumente und Entscheidungen ggf. an den Kaiser appellieren. Darunter findet sich ein Privileg vom 4.3.1766, das die Judenschaft aller Sachen unter sich und gegen andere Juden wegen Gelder, Schulden oder Anlagen und wegen Aufrechterhaltung ihrer Jüdischen Ceremonien den Judenbann zu verhängen berechtigt, wobei jeder Eingriff seitens des Rats dagegen verboten wurde.

halb sie sich mit einer erneuten Klage an die Obrigkeit wandte: Die Strafe sei doch ausgestanden, man werde ihn noch ins Grab bringen und sie endgültig unglücklich machen.

Während die Vorsteher in ähnlichen Fällen unter gewissen Voraussetzungen durchaus bereit waren, Gnade vor Recht walten zu lassen wie 1795 im Fall des Josef Stiebel und seiner Frau Sarna, die sich ebenfalls in die knappe Matrikel durch ihre ungenehmigte Eheschließung hineinzudrängen versucht hatten, denen man jedoch neben Ehrenstrafen wie dem Verbot des Besuchs der beiden Hauptsynagogen sowie des Tragens eines Schabbatmantels vor allem auferlegt hatte, ihre Schulden abzahlten. Danach sollten sie zur Gesamtzahl der Hausgesäße, genauer der *Baale Batim* – der Hausväter –, auch gegenüber der Obrigkeit unter die Gemeindemitglieder gerechnet werden, allerdings mit der Einschränkung, dass man erst den Termin des Beschlusses, also das Jahr 1795, als eigentliches Hochzeitsdatum anerkennen werde.<sup>17</sup>

Warum man im Fall der Falck'schen Eheleute zu keinem Kompromiss bereit war, bleibt unklar. Die Baumeister drohten dem Rat sogar mit einer Klage beim Kaiser, was aufgrund zurückliegender ähnlicher Verfahren, die man vor diesem durchgängig gewonnen hatte, durchaus erfolgversprechend schien. Als Reaktion darauf legte der Senat ihnen die Aufhebung des Banns bei Strafe von 50 Tlr. auf. Dennoch reagierten sie auf dessen erneute Anfrage, wie lange der Bann denn nun noch dauern werde, mit dem bezeichnenden Hinweis: Dies wisse man nicht. Was sich für die städtischen Gremien als pure Renitenz darstellte, ist wohl aber ähnlich wie in dem Fall des Josef Stiebel zu verstehen. In derselben Weise, wie man dort das Beiseiteräumen der Hinderungsgründe als eigentlichen Termin für die Anerkennung der Partnerschaft jenseits des letztlich illegalen Hochzeitsdatums setzte, argumentierte man nun genau umgekehrt: Da der Grund für die Verbannung, die unerlaubte, zudem als ungültig bewertete Eheschließung, nicht ausgeräumt war, galt das Verhältnis als wilde Ehe und damit als Hurerei – man bedenke die Charakterisierung der Ehefrau durch die Vorsteher als ›Beischläferin‹. Bezeichnenderweise wurde das Paar aber dennoch nicht vertrieben.<sup>18</sup> Den Bann abzuwenden lag allein bei dem Übeltäter und wurde als dessen Verbindlichkeit gegenüber Gott verstanden, weshalb man ihn auch nicht anhörte und sogar Mittelsmänner abwies. Aus ihrer Perspektive waren der Gemeinde daher die Hände gebunden.

Die Darstellung seitens der Gemeinde hatte allerdings einen Schönheitsfehler, denn nach eigener Maßgabe bestand der Grund für die Verweigerung beziehungsweise Nichtanerkennung der Hochzeit und als Folge davon die Bewertung

17 Pinkas Ffm, § 454 (1795), Josef Stiebel und Frau Sarna, T. d. Schlomo Dessau; vermutlich damit aus einem Vergehen nicht indirekt noch Vorteile gezogen werden konnten, etwa im Hinblick auf die Bedeutung von Verehelichungsfristen als Qualifikation für Gemeindeämter.

18 ISG Ffm, Ugb D 33 Nr. 79; Protokoll Rechneiamt, 28.3.1793; 14.5.1793; Ratsvorladung der Baumeister Bing und Wertheimer, ohne Datum.

der Partnerschaft als ›liederlicher Lebenswandel‹ mit einer unverheirateten Frau allein in ausstehenden Zahlungen. Andere Gründe, etwa dass diese Ehe nach religionsgesetzlichen Maßstäben verboten sei, wurden niemals vorgebracht. Es bleibt zu vermuten, dass das Paar in diesem Fall auch die für ungültig erklärte Eheschließung bei einem dafür angeblich durch das Mainzer Rabbinat bevollmächtigten Rabbiner in Heusenstamm kaum hätte vollziehen lassen können. Die Berufung auf eine autonome interne Besteuerung der Gemeindeglieder und ein dementsprechendes Recht auf Eintreibung der Schulden dürfte auch vor einem der kaiserlichen Gerichte wohl kaum erfolgversprechend gewesen sein.

Daher verwundert es wenig, dass das Rechnungamt der Stadt sich hiervon nicht beeindruckt ließ und die Baumeister in Reaktion auf ihr Schreiben vorlud, um ihnen erneut die Aufhebung des Banns aufzuerlegen, erneut bei Strafe von 50 Tlr.<sup>19</sup> Ob diese Strafe wirklich eingezogen wurde, ist ungewiss. Es hat allerdings den Anschein, als ob die Obrigkeit diesem Fall ohnedies wenig Interesse schenkte, immerhin hatte man all dies sogar so lange unterstützt, bis die Ehefrau des Gebannten vorstellig wurde. Selbst danach vergingen noch fast zwei Monate, bis man am 13. Mai 1793 erneut bei der Gemeinde anfragen ließ, wie lange Falck denn nun schon im Bann sei und ob man ihn nicht aus diesem entlassen könne. Am darauf folgenden Tag lud man die Monatsbaumeister Bing und Wertheimer vor, um sie nochmals zu befragen, worauf diese antworteten: »solange als der Schöffenrat dazu die Erlaubnis gegeben« habe, und wie lange noch, das wisse man nicht. Die Bezugnahme auf eine gemeinsame Verbannung gab offenbar den Ausschlag für die Behörden, der Sache ein Ende zu setzen. Aus ihrer Sicht handelte es sich wie gesagt lediglich um eine Strafe, wobei Falck nach obrigkeitlicher Einschätzung kraft der herrschaftlichen Entscheidungskompetenzen durchaus in die Gemeinde aufgenommen worden war und blieb. Aus interner Sicht galt dieser als ein Verweigerer, der, solange er selbst die Gründe für seine Verbannung – Steuerschulden und unerlaubte Heirat – nicht aus dem Weg räumte, sodann um eine Buße und die Erlassung des Banns bat, kein Verhandlungspartner und sicherlich kein Gemeindeglied im eigentlichen Sinne war.

Der Senat erklärte daraufhin, dass man mit der Zustimmung zur Verhängung des Banns am 2. November 1792 keineswegs den ›völligen Untergang‹ jenes Meyer Marx Falck beabsichtigt habe, und befahl den beiden Monatsvorstehern abermals, nunmehr bei 100 Tlr. Strafe und unter Androhung ihrer persönlichen Inhaftierung, den Bann binnen 24 Stunden aufzuheben.<sup>20</sup> Ob dies geschah, bleibt offen, da der Akt hier abbricht. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, da wir von der angedrohten Klage vor dem Reichshofrat keine weitere Nachricht haben. Dennoch zeigt dieser Fall, dass der Bann trotz zunehmender Beschränkung von außen gegen Ende des 18. Jahrhunderts immer noch eine Mischung aus Strafe und

19 Ebd.; zuvor muss es schon eine solche Anweisung gegeben haben, die allerdings ignoriert worden war, was nun damit entschuldigt wurde, dass die Feiertage dazwischengekommen wären.

20 Ebd., Senatsdecret, 29.5.1793.

Zwangmaßnahme darstellte, die in der extremsten Form zugleich den Charakter eines Fluchs annehmen konnte, dessen Grund aus jüdischer Sicht – hier zunächst einmal das uneheliche Zusammenleben, dann die Schulden, der Unterwanderungsversuch der Matrikel und letztlich die Renitenz gegenüber der Gemeindeleitung – erst ausgeräumt werden musste, um diesen abwenden zu können.<sup>21</sup> Dieses Beispiel zeigt deutlich, dass selbst die weiterhin gängige Nutzung dieses über 200 Jahre immer wieder kritisch hinterfragten und von außen angefochtenen Zwangsmittels, selbst wenn dieses einvernehmlich von externer und interner Seite umgesetzt wurde, was häufig der Fall war, letztlich noch immer auf zwei recht unterschiedlichen Interpretationen beruhte, die Wahrnehmungswelten bei aller Nähe, ja bei allen Überschneidungen an den entscheidenden Punkten weiterhin durch erhebliche Differenzen gekennzeichnet blieben. Sowohl der Charakter dieser Strafe als auch die eigentliche Zuständigkeit blieben bis zum Ende der Frühen Neuzeit in Frankfurt ungeklärt und ufernten dementsprechend immer wieder in direkte Machtkämpfe zwischen Stadt und Gemeindeleitung aus.

Darüber hinaus belegt dieser extreme Fall die erheblichen Auswirkungen auf das tägliche Leben und das Auskommen von gebannten Personen, wodurch ein Überleben in der Gemeinde äußerst schwierig wurde. Dieses spezifische Vorkommnis einer nicht genehmigten Eheschließung und ›Einschleichung‹ in die Judengasse zeigt aber auch, dass dies dennoch nicht unmöglich war. Sogar derart verarmte und damit kaum zu erheblichem Widerstand fähige Personen konnten sich zumindest am Rande der jüdischen Gesellschaft halten und teilweise sogar gegen die Gemeindeleitung behaupten, dies allerdings nur mit Hilfe der christlichen Obrigkeit. Zugleich zeigt dieser Fall, dass der Rat der Stadt Frankfurt in der Regel die Vorgehensweise der Vorsteher bestärkte, wiewohl sie sich in diesem besonderen Fall sogar gegen eine bereits getroffene Entscheidung der städtischen Foren richtete. Man hatte üblicherweise nämlich kein Interesse daran, die jüdischen Autoritäten zu schwächen, zumal wenn diese letztlich im eigenen herrschaftlichen Interesse handelten, in diesem Fall unbedeutende, arme Personen aus der Gemeinde treiben wollten. Erst im Gefolge des aufgeklärten Absolutismus kam es auch zu anderen Bewertungen, was hier zu einer allmählichen Verschiebung in der Einschätzung einer angemessenen Strafe gegenüber den internen, zum Teil religiösen Einschätzungen führte: Nun empfand man aus *Menschenliebe*, dass es genug der Strafe sei.

Ähnliches zeigen andere Details aus der Gemeinde selbst: Wenn es sich nicht um den Großen Bann, also die Ausweisung aus der Gemeinde handelte, so belegen viele einzelne Aspekte, dass die verurteilten Personen trotz erheblicher Strafen weiterhin einigermaßen ungestört in der Gemeinde lebten, was auch den Einträgen im Pinkas entspricht, bei denen der Bann meist als zeitlich begrenzte

21 Die Differenz der unterschiedlichen Wahrnehmung von innen und außen liegt auch weiterhin an diesem Punkt: Für die Obrigkeit galten beide Verurteilte offenbar trotz aller interner Vorbehalte als Ehepaar, wieso eine Strafe auch abgebußt werden konnte.

Strafe umgesetzt wurde. So blieben von den 1622 Gestraften manche über viele Jahre hinweg durch hohe Geldsummen belastet und in der Folge vermutlich von Ehrenämtern ausgeschlossen. Dies war zum einen Teil der Strafe, zum anderen stellte dies aber auch eine Zwangsmaßnahme dar, beides brachte sie jedoch nicht zum Einlenken, wobei Einträge aus dem Pinkas ebenso wie zahlreiche Angaben aus diesen breiten Verhörverfahren belegen, dass viele Strafen bereits auf eine gewisse Zeitspanne hin angelegt waren.<sup>22</sup> Andere Personen blieben nach eigener Darstellung für Jahre nicht nur vom Aufruf zur Torahlesung, sondern sogar vom Besuch der Gemeindesynagoge ausgeschlossen. Auch hier, ohne dass dies die jeweilige Person übermäßig zu beeindrucken schien oder gar zum Einlenken gebracht hätte. Dies erklärt sich wohl auch daraus, dass den so Gestraften zumindest zum Teil Ausweichmöglichkeiten gelassen wurden, die zum Beispiel die Erfüllung religiöser Pflichten zwar auf einem gesellschaftlich als schlechter bewerteten Niveau, prinzipiell aber dennoch ermöglichten. Beispielhaft hierfür mögen Ausschlüsse vom Besuch der beiden prestigebefrachteten Gemeindesynagogen sein oder das häufigere Verbot, den im eigenen Besitz befindlichen Platz in der Synagoge zu nutzen. Für den ersten Fall standen den Verurteilten in der Regel die vielen kleinen Synagogen in der Judengasse offen, im zweiten konnte man zwar gedemütigt, aber dennoch immerhin stehend oder auf einem schlechten Platz weiter am Gottesdienst teilnehmen. Dass die Vorsteher nach vielfachen Aussagen das Eintreiben solcher Strafen mit öffentlichen Bloßstellungen kombinierten, also eine Beschneidungsfeier abwarteten, um dann vor Vollzug des Rituals unter dem Druck eines öffentlichen Ehrverlustes bislang trotz Ausruf und Ausschluss vom Ritual nicht gezahlte Straf gelder einzufordern, wirft kein gutes Licht auf die Durchsetzungskraft von Urteilen und Strafen im Konfliktfall.

Letztlich zeigen die Zwangsmaßnahmen der Verweigerung von Schwellenritualen, die als religiöse Aufnahme rituale in die Gemeinschaft und wie Beschneidung, Hochzeit oder Beerdigung sogar religionsrechtlich als unverzichtbare Handlungen gesichert waren, insgesamt, dass die internen Relegierungen zumindest in extremen Fällen nicht immer griffen, und dies vermutlich in dem Maß, in dem die Gestraften aufgrund ihres sozialen und ökonomischen Status nicht auf ein Kooperieren mit der Gemeindeleitung angewiesen waren, oder in dem Maß, in dem sie ohnedies aus dem sozialen System und damit aus dessen Möglichkeiten, Druck aufzubauen, herausfielen.<sup>23</sup>

22 Pinkas Ffm, z. B. § 331 (1684) ein ungenannter Dieb wurde vermutlich im Rahmen eines Diebstahls synagogaler Gegenstände desselben Jahres lebenslang aus der Gemeinde verwiesen und für 40 Jahre mit dem zusätzlichen Verbot des Durchzugs bzw. der Übernachtung belegt; ebd., § 498 (1788) Pesle, F. d. Eisik Bing, T. d. Meir Kassel wurde wegen unberechtigtem Stättigkeitserwerb u. a. für drei Jahre der Besuch der drei Frauenschulen untersagt, und viele vergleichbare Fristsetzungen mehr.

23 Dass Beerdigungsstrafen als eine äußerst extreme Bestrafung angesehen und daher auch nur vergleichsweise selten umgesetzt wurden, zeigt z. B. der Ausruf und die hohe



Am bezeichnendsten mag hier die Verweigerung der Beerdigung sein, da sie den zu Strafenden selbst gar nicht mehr zum Einlenken zwingen konnte und ebenso wie Beschneidungs- und Hochzeitsverweigerungen zumindest teilweise auch andere Personen traf. Obwohl die Pönalisierung zunächst den Verstorbenen meinte und nach zeitgenössischer Vorstellung durch das Entehren seines Andenkens auch persönlich traf, übertrug sich dies zudem direkt auf die Verwandtschaft. Durch die Umlage bestehender Schulden und Straf gelder auf diese etwa durch das Einbehalten von Teilen des Erbes oder durch Zwangsmaßnahmen gegen Verwandte wurde ein erheblicher Druck ausgeübt, und dies letztlich auf die gesamte Gemeinschaft. Am besten illustriert dies der Fall des Frankfurter Wechselmaklers Moses David Wohl, genannt Wolf Wohl, der, wie die Verhandlungen nach seinem Tod erkennen lassen, in der Gemeinde schon lange Jahre als religiöser Dissident galt. Wie das Gutachten des Rabbinats an die Vorsteher hinsichtlich der Bestrafung des Verstorbenen angab: »war er in unserer Gemeinde als ein *vollständiger Übeltäter* bekannt, der in keine der Synagogen zum öffentlichen Gebet kam, weder am Wochentag, noch am Schabbat oder an Feiertagen, weder am Abend noch am Morgen; auch hielt sich das Gerücht, dass er den Schabbat entweihe und an diesem wie am Wochentag seinen Geschäften nachging, und es war bekannt, dass er keines der übrigen Gebote Israels unserer heiligen religiösen Lehre entsprechend einhielt.«<sup>24</sup>

Die Vorwürfe aus der Gemeinde gingen dabei weit über die gängigen Verletzungen einzelner religiöser Gebote hinaus. Wohl hatte sich vermutlich im Fahrwasser aufklärerisch religionskritischen Gedankenguts sogar zu einer ostentativen Kritik am rabbinischen Judentum und am Rabbinat als dessen Repräsentant hinreißen lassen. So war er beispielsweise am Jom Kippur zwar in der Synagoge erschienen, hatte jedoch nicht wie üblich seine Lederschuhe als Zeichen der Trauer ausgezogen und damit die Nichtanerkennung des vorgeschriebenen, als abwegig empfundenen Rituals bekundet. Er verweigerte auch die recht gebräuchliche fromme Übung, während des gesamten Gottesdienstes – also fast den gesamten Tag – in der Synagoge stehen zu bleiben. Bei anderer Gelegenheit hatte er angeblich sogar die Rabbiner während der Toralesung beschimpft.<sup>25</sup>

Strafandrohung gegen Wechselfälscher, da diese sowohl die Ökonomie als auch das Überleben der Gemeinde bedrohten; Pinkas Ffm, § 390 (1737), siehe v. a. Pkt. 6 usw.

24 Pinkas Ffm, § 456 (1793); gez. Pinchas haLevi (Isch) Horowitz, Nathan b. Schlomo Maas, Abraham Trier haCohen. Alexander Dietz, Stammbuch der Frankfurter Juden. Geschichtliche Mitteilungen über die Frankfurter jüdischen Familien von 1349-1849 nebst einem Plane der Judengasse, Frankfurt a. M. 1907, S. 330; die Familie muss einflussreich gewesen sein, denn Dietz nennt den Bruder Wolf Wohls, Jacob David Wohl, als reichen Wechseljuden mit einem Nachlassvermögen von 61.250 fl. Vgl. Baer, Kleve, 1922, S. 111; für Wesel 1768 wurde bei religiösen Übertretungen eine Strafe von 20. Rtlr. verhängt.

25 Angeblich mit durch den Ausspruch: »Dies sei die Tora, und jene seien ihre Verfälscher«, eine Behauptung, die einen gewissen Vorlauf bereits in der Mussarliteratur, also der rabbinischen Gesellschaftskritik selbst hatte und uns parallel auch in Hamburg in

Nun hatte man sich – wie im Nachhinein beteuert wurde – derlei keineswegs gefallen lassen und Wohl schon zeitig mit den üblichen Strafen zum Einhalten der religiösen Gesetze, zur Entschuldigung und Buße anzuhalten versucht, obwohl der entsprechende Eintrag im Pinkas all dies nicht erkennen lässt.<sup>26</sup> Aufgrund seiner Stellung als einer der wenigen von der Stadt an der Börse zugelassenen jüdischen Wechselmakler hatte Wohl eine wichtige Position in der Gemeinde inne, die darüber hinaus gute Verbindungen zu christlichen Persönlichkeiten mit sich brachte. Wohl stammte zudem aus keiner unbekanntem Familie und besaß direkte familiäre Beziehungen zu weit bedeutenderen Familien, weshalb es der Gemeinde nicht gelang, sie es möglicherweise auch gar nicht wagte, ihn massiv zum Einlenken oder gar zum Stillschweigen zu bringen. Dabei setzte man ihn nach eigenen Angaben nicht nur auf Gemeindeebene, sondern zum Beispiel auch im Rahmen der Beerdigungsbruderschaft unter Druck. Letztlich blieb aber nichts anderes übrig, als ihn gewähren zu lassen, vermutlich um ihn nicht noch mehr zu reizen.

Als Wolf Wohl jedoch im Sterben lag, besuchte ihn die Beerdigungsbruderschaft, in deren Kasse er eingezahlt hatte, um in den Genuss ihrer besonderen medizinischen und religiösen Dienste zu kommen, zwar wie vorgeschrieben, allerdings um ihn erneut zur Buße und Umkehr zu mahnen. Als er diese aus dem Haus wies, war es mit der Geduld endgültig vorbei. Gemeindeleitung und Bruderschaft müssen spätestens von diesem Zeitpunkt an das weitere Vorgehen geplant haben, denn gleich nach seinem Tod ließ man den Leichnam nicht wie sonst üblich durch Bruderschaftsmitglieder, sondern – wie die Witwe angab – durch ›Gassenbuben‹ abholen und auf dem Friedhof ›verscharren‹. Dies geschah zudem, ohne dass die Beerdigung – wie dies bei respektablen Personen vorgesehen war – in der Judengasse ausgerufen worden wäre, was bedeutete, dass Wohl ohne jede rühmliche Begleitung zu Grabe getragen wurde und ohne dass die Bruderschaft an diesem die vorgeschriebenen Gebete verrichtet hätte oder überhaupt zugegen gewesen wäre. Man begrub ihn auch nicht wie gedacht im Kreise seiner verstorbenen Familienmitglieder, sondern, wie die Witwe in ihrer noch am selben Tag auf dem Frankfurter Römer vorgebrachten Klage betonte, bei Fremden, Huren und jenen, die an der Syphilis verstorben waren. Diese Entehrung lastete so sehr auf seinem Ruf und damit auch auf seiner Familie, dass diese

einem ähnlichen Fall begegnet, also auf die durchaus engen, gutvernetzten Kreise solcher frühen Kritiker verweist. Schochat, *Aufklärung*, 2000, S. 134; zitiert Isaak Wetzlar's ›Libes-Briv‹, eine nur handschriftlich erhaltene, niemals veröffentlichte Schrift, die dadurch ebenso wie durch zahlreiche andere Aspekte – etwa, dass Wetzlar kein Rabbiner war und z. B. hinsichtlich der Bedeutung von Bildung und Philosophie durchaus eine Ausnahmeposition vertrat – untypisch für diese literarische Gattung ist: »Zwar ist unsere heilige Thora gut, aber Betrüger und Ganoven halten sie fest unter ihren Händen, und sie entstellen sie nach ihrem Willen! Wehe den Ohren, die das zu hören bekommen, wie man unsere heilige Thora und aufrechte Studenten der Schande, dem Hohn und Spott auslieferte.«

26 Pinkas Ffm, § 456 (1793).

sofort alles daran setzte, die Leiche gegen die Bestimmungen des Jüdischen Gesetzes exhumieren zu lassen, um den Verstorbenen dennoch bei den Verwandten zu bestatten. Trotz aller Einsprüche und Verwahrungen seitens der Gemeinde, der Beerdigungsbruderschaft sowie der Rabbiner beider Institutionen stimmte der Frankfurter Rat diesem Gesuch zu und ließ den Leichnam zwangsweise exhumieren und an dem eigentlich für Wohl vorgesehenen Ort beisetzen. Dies musste wegen erheblicher Tumulte unter polizeilicher Aufsicht geschehen, wobei es zu weiteren Beleidigungen gegen den Verstorbenen sowie gegen die Vorgehensweise des Rats kam. Die Beweggründe des Magistrats ebenso wie des Großteils der Familie waren allerdings nicht etwa gewesen, dass Wohl diese Entehrung nicht verdient hätte; aus obrigkeitlicher Sicht war es die bleibende Schande, die man den Hinterbliebenen nicht antun wollte, eine Einschätzung, die letztlich auch das Rabbinat teilte. Dieses hatte allerdings darauf verwiesen, dass die Familienangehörigen in der entsprechenden Bannverhängung gar nicht genannt seien, die Entehrung sie folglich auch nicht treffen könne – tatsächlich gab es in einem der rabbinischen Gutachten auch einen spezifischen Hinweis zu diesem Aspekt. Dessen wenig realistische Haltung, dass die Entehrung nicht auf die Familienangehörigen als rechtschaffene Leute übertragen werden dürfe, erklärt sich sicherlich auch dadurch, dass die Argumentation des Rats letztlich jegliche Strafmaßnahme unterminierte, denn alle internen Strafen waren letztlich über sozialen Druck gesichert.

Auch an diesem Punkt zeigt sich, dass die Gemeindeleitung sich über die eingeschränkte Wirksamkeit ihrer Zwangsmittel, die vom Beginn des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts abnahm – wie zunehmende Beschränkungen der eigenständigen Banngewalt beispielhaft belegen –, durchaus im Klaren war: Man wusste genau, dass man diese nicht ausreizen durfte, da die Durchsetzungsfähigkeit der Zwangsmaßnahmen letztlich nicht gesichert und folglich schwankend war, jede dauerhaft renitente, ostentative Missachtung deren Bedeutung weiterhin geschwächt hätte. In solchen Fällen galt daher dieselbe Regel, die für das gesamte Strafsystem kennzeichnend ist. Wichtig war im Zweifelsfall nicht das wirkliche Eintreiben einer Geldstrafe. Es war die bleibende Möglichkeit, eine Person durchaus über Jahre hinweg immer wieder zur Raison rufen zu können, etwa indem man ihr die inzwischen unter Umständen zu einer erheblichen Summe aufgelaufene Strafe unter Aufbau eines direkten und indirekten sozialen Drucks abforderte, was das Ansehen und die Kreditwürdigkeit der gestraften Person und ihrer Familie ganz erheblich beeinträchtigte. Das Abtragen der Schulden, auf die man natürlich keinesfalls verzichten wollte, stand demgegenüber jedoch eher an zweiter Stelle, wie die stückweise und durch immer neue Kompromisse und Gnadenerlasse gekennzeichnete Eintreibungspraxis durch die Zahlmeister belegt.<sup>27</sup>

27 ISG Ffm, Ugb D 33/71, Unehrlisches Begräbnis des Wechseljuden Moses (Wolf) David Wohl, 1793; siehe ebendort die Informationen in der Sammlung Ettlinger zur Familie Wohl sowie den Eintrag im unveröffentlichten Teil des Verzeichnisses der Chewra

An dem spezifischen Charakter des Banns lassen sich noch andere Besonderheiten der innerjüdischen Gestaltung des Handlungsspielraums sowie des Behauptens eigener Rechtsautonomie ablesen. Bereits Aaron zum Fröhlichen Mann und Salmen zum Wetterhahn, beide Vorsteher der Frankfurter Gemeinde, hatten 1622 den höchsten Bann in dem spezifisch religiösen Sinn charakterisiert. Aaron unterstrich, »die Münzwechsler täten sie in Herumb, der sei verflucht«. Salmen beschrieb zugleich die Abstufung hin zu einer immer empfindlicheren Strafe:

»Sie tun einen in Herum und rufen ihn in der Schul aus, der in Achrosa ausgerufen, darf kein Fleisch essen, Wein trinken, esse und trinke keiner mit ihm, wird auch nicht vor die Zehngebote [= zur Toralesung] gerufen, und zu keiner Zeugnis gezogen, Herum sei desweg grösser als Achrosa, weil Achsra mer auf die zeitlich, Herum aber Gottes des Allmächtig Straf stehe. Sei nie keiner in Herum ausgerufen worden, doch wann einer in Achsra (Marg.: und ungehorsam) bleibt, so falle er vor sich selbst in Herum. Die Zeit aber des Ungehorsams will Zeug nicht wissen.«<sup>28</sup>

Erneut findet sich die Differenzierung zweier prinzipiell unterschiedlicher, ineinander übergehender Strafformen, nämlich die der eigentlichen gerichtlichen Zwangsmaßnahme und die des Fluchs als eine Strafmaßnahme jenseits der Gewalt weltlicher Richter, die den Delinquenten der göttlichen Rache anheimstellte. Eine Aussage aus den Verhören von 1608 belegt diese Einschätzung: Levi von Worms hatte damals den jüdischen Gerichtszwang so beschrieben, dass Übertreter mit dem »Widersegen« belegt würden, wobei die Strafe für den Übertreter sein Gewissen sei.<sup>29</sup>

Diese besondere Bewertung des Banns lässt sich aus einer heutigen Perspektive, der der Glaube an Gottes rächende Hand weitgehend abhandengekommen ist, nur schwer ermessen. Wie christliche Berichterstatter etwa 40 Jahre nach diesen Ereignissen feststellten, bedeutete dies – so schon die bewusste Aussage des Salmen zum Wetterhahn –, wenn »einer in Achsra stirbt, so wird er nicht an dass gewöhnlich Ort ander. Juden begraben«, also sozusagen noch innerhalb der weltlichen Strafmöglichkeiten auf Ewigkeit aus der als *heilige Gemeinde* verstandenen Gemeinschaft ausgegrenzt. Während dies auf christlicher Seite jedoch gar keine Beerdigung oder eine auf dem Schindanger zur Folge gehabt hätte, wurde ein derart Gestrafter von der jüdischen Gemeinde allerdings durchaus beigesetzt. Man tat dies aufgrund des zwingenden religiösen Gebots der Beerdigung in Kombination mit dem Mangel an anderen Möglichkeiten der Beiset-

Kaddischa deKawranim Ffm; CAHJP, HM 2/3 177; Eintrag 48/17, Nr. 69 (1792-3). Insgesamt siehe Gotzmann, HaTora amnam towa, 2004, S. 11-35.

28 ISG Ffm, Ugb E 48 G; Verhör der Zehner, Salmen zum Wetterhahn; Aaron zum Fröhlichen Mann gibt jedoch an, ein Verbrecher »werde als dann in den achrose oder Herumb getan, darund. kein Unterschied seie«.

29 ISG Ffm, Ugb E 48 K, Bd. 1.

zung sogar auf dem jüdischen Friedhof, doch wie noch zu eruieren sein wird – ähnlich wie im Fall des Wolf Wohl – ohne Einhaltung der Rituale und dezidiert auf einem *schlechten Platz*. Die Ausgrenzung blieb damit auf Dauer bestehen, zu einem tatsächlichen völligen Ausscheiden aus der Gemeinschaft kam es anders als in der christlichen Gesellschaft aber aufgrund der engen Auslegung der religiösen Beerdigungspflicht letztlich nicht oder eher selten, wobei der Makel für den Verstorbenen und dessen Familie sichtbar festgeschrieben wurde.<sup>30</sup>

Bei alledem gab es – wie schon mehrfach anklang – offenbar auch einen geregelten, sehr wahrscheinlich jedoch jeweils spezifisch auf den Fall zugeschnittenen Übergang von einer Stufe zu einer anderen.<sup>31</sup> Dieser war in der Regel durch Fristen bestimmt, wobei deren Dauer erneut variieren konnte. Einige Zeugen, darunter mit Salmen zum Wetterhahn auch ein Vorsteher, gaben sogar an, dass sie deren Dauer gar nicht kannten. Dies kann zwar so nicht ganz zutreffen, denn nach der Vertreibung hatte man in der Gemeinde 1614 erstmals eine grundlegende Regelung festgeschrieben, die nach den 20er Jahren des 17. Jahrhunderts auch immer wieder aufgegriffen wurde, sich demnach in der Praxis auch bewährt haben musste. Diese musste den Baumeistern aber zumindest bekannt gewesen sein, selbst wenn sie ihr Amt in ganz erheblichem Maß nach allgemeinem Brauch

30 Andernfalls hätte man solche Leichname sicherlich wie diejenigen christlicher Verbrecher einfach auf den Schindanger bringen und z. B. dort beerdigen können; man begrub auch nicht jenseits der Mauer des jüdischen Friedhofs, wofür es in Frankfurt aufgrund der Lage des Friedhofs wohl auch keine Möglichkeit gab, sicherlich auch keine Zustimmung von christlicher Seite gegeben hätte. Wenn sich jedoch irgendeine Möglichkeit bot, zahlte man sogar erhebliche Beträge zur Auslösung hingerichteter jüdischer Delinquenten, um diesen ein jüdisches Begräbnis sichern zu können; es gibt sogar Hinweise dafür, dass vereinzelt solche Leichen bei weitergeleiteter Erlaubnis vom Schindanger entwendet und zumindest im Wald vergraben wurden. In all diesen Fällen galt die Strafe intern bereits als durch den Tod abgebußt, weshalb eine weitere Entehrung als ungerecht erschien.

31 ISG Ffm, Ugb E 48 G; Nathan zum Rothen Herd: »es wäre zweierlei Bann, einer geschieht, wann mans in der Schul ausruft, er tue nicht, was ihn die Baumeister hiessen, (Marg: darin darf er kein Fleisch essen noch Wein trinken) der ander und höchste Bann ist wann einer schuldig und nicht kann (gestr.: bezahlt will), wann er aber in höchsten Bann, eussert sich jedermann seiner, darf auch nicht bei seinem Weib sein, und Gemeinschaft haben, solcher Bann pflegt vor zugehen, wann man einen anders nicht zwingen kann«. Meyer zum Stern: »Der höchste Bann, Herum genannt, sei erst neulich aufkommen, und zweimal geschehen, werde gegen die gebraucht, so mit verbotenen Münzen über vielfältige Vermehrung handeln; sonst. werde ein anderer Bann Achrose genannt, zeitlich gebraucht, gegen die so die Zehner, oder andere Gemeinde unparteiische Erkenntnis nicht folgen wollen, in bürgerlichen Sachen werde der Herum nicht, sondern der Achrose gebraucht«. Gumpel zum Weißen Ross: »Wann einer etwas verwirkt, und der Zehner Gebot od. Verbot nicht pariren will, so brauche man den gemeinen Bann gegen ihm, wann er aber gar halsstarrig ist, so brauche man den höchsten Bann, der gemeine Bann werde gemeinlich in Civil Sachen, der höchste aber selten gebraucht«.

und eigenem Gutdünken ausübten, was ihnen auch immer wieder vorgehalten wurde.<sup>32</sup>

Gegen rigorose Maßnahmen wie das entehrende Begräbnis nimmt sich die Staffellung möglicher Strafen noch vergleichsweise milde aus. Aber selbst hier scheint der Übergang hin zu einer jenseitigen Strafinstanz immer wieder auf, die diesem internen, sehr realen Strafregiment eine religiös-ethische Dimension und eine besondere Autorität verlieh, und dies eben nicht nur bei religiös-rituellen beziehungsweise moralisch-sittlichen Vergehen. So wurden beispielsweise die Bemühungen um eine Aufhebung der Strafen mit der gleichzeitigen Verpflichtung zur Reintegration weitgehend in die Verantwortung des Verurteilten verlagert, wie ein anderer Zehner beschrieb:

»wann einer in die Straf erkannt und die nicht erlegen oder parieren will, so werde demselbigen entweder Hochzeit zu tun, so die Braut und Bräutigam, das Kind zu beschneiden verboten, oder in die Achrose derselbige getan, dar neben ein Geldstrafe auferlegt, wann sie deren keines achteten, so ließen sie den gehen, bis er selbst zum Kreuz kroche, und bäte um Linderung der Strafe.«<sup>33</sup>

Aaron zum Fröhlichen Mann, ebenfalls ein Zehner, betonte seinerseits, dass man den Cherem nur in Münzsachen verhängt, »wer aber damit zuvor [= also vor der neuen Ratsverordnung zum Münzwesen] in Herum kommen, den ließen sie darin und möchte ihn Gott strafen.«<sup>34</sup> Und Beyfuß zum Golden Ross, ein weiteres Mitglied des Vorstands, beschrieb den Bann in der hier durchweg sichtbar gewordenen grundlegenden Abstufung, wobei jedoch abermals die Unterschiede zwischen den verschiedenen Strafarten verschwimmen: »Herum sei etwas abscheulicher als Achrose, sonst sei es ein Tun und Werk, die Stättigkeit gebe ihnen zu in Achrose und Herum zu tun, so immerdar gewesen, wisse keine Sachen darin man der Obrigkeit vorgegriffen.«<sup>35</sup> Die Strafe bei Münzvergehen bestünde seines Wissens darin, dass der Verbrecher in der Synagoge eine Kappe tragen müsse und wie andere Gestrafte auch nicht zur Toralesung aufgerufen werde.

Es ging aber nicht allein um Bestrafung und um ein auf die Buße folgendes Reintegrieren des Übeltäters in die Gemeinschaft, sondern gleichermaßen – wenn nicht sogar eher noch – um dessen eigene aktive Rückkehr zum über Recht definierten gesellschaftlichen Konsens. Das dabei zugrunde gelegte Konzept einer sich selbst regulierenden Gemeinde verweist immer wieder, so auch hier

32 Pinkas Ffm, §§ 102 (1619), 149 (ca. 1630), die eigentlichen Takkanot § 320 (1644, bestätigt 1672/4).

33 ISG Ffm, Ugb E 48 G; Verhör der Zehner; diese Person ist nicht zweifelsfrei auszumachen; sie betont aber auch, dass solche Personen »das Geld nicht als auferlegte Straf od. Bann hielten«, deren rechtliche Bedeutung also in Frage stellten.

34 Ebd.

35 Ebd.

auf ein gemeinsames, grundlegendes Verständnis von Konformität, die jedem Gemeindemitglied eigentlich stets, spätestens aber am Punkt extremer Normverletzung abgefordert wurde, wodurch die beschriebenen Maßnahmen der Reintegration und der Ausschließung die letztlich auch als transzendent verstandene soziale Ordnung erneut sicherten. Zugleich blieb die zeitgenössische Diskussion wohlgermerkt auch von einer wenig differenzierten Subsumierung solcher interner Strafen unter dem Begriff des Banns gekennzeichnet, weshalb klare Abgrenzungen bereits von Zeitgenossen schwer zu treffen waren. Dies spricht jedoch nicht gegen die qualitative Differenz zwischen dem Bann als Strafe und seiner Verhängung als Fluch oder, wie der Zehner Mosche zum Korb zu Protokoll gab: »der Heram und Achrosa sein zwar ein Ding und einerlei Strafe, allein, dass im Heram bei Gott ein hoher Fluch sei.«<sup>36</sup>

Demgemäß konnte es mit einer einfachen gerichtlichen Aufhebung dieser Strafe nicht getan sein. Ähnlich wie angeblich die Verhängung des Banns oder der verschärfte Eid hatte dies als ein öffentliches Schuldbekennntnis zu geschehen, in der Synagoge und beim Licht schwarzer Kerzen:

»Es pflegten auch Widerruf in der Synagoge also zu geschehen, den der Injuriert ein schwarz brennend Licht in der Hand halten und beim Vorsänger stehen, die Rabbiner, Zehner und Gemeinde um Verzeihung bitten, und vor allen Dingen der Injuriaten, od. Gescholtenen, und Ursache anzuzeigen wie er dazu nämlich durch Zorn, [...] (Druncken)heit p. kommen wäre.«<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Ebd.; Salomon zur Goldenen Zange.



## Subversion und Geschlossenheit – Strategien im Konkurrenzkampf

Neben den Zwangsmitteln – allen voran dem rabbinischen Bann – als letzte Sicherungsmaßnahme selbständiger Entscheidungsautorität und zugleich als Maßstab, an dem sich die Qualität des jüdischen autonomen Handlungsrahmens ablesen lässt, geriet bereits auch zunehmend die Frage einer subversiven Rechtsübung in den Blick. Die normative Grenzziehung ebenso wie die für Frankfurt zwar recht klare, durchgängig auf eine Stärkung der obrigkeitlichen Autorität hin ausgerichtete Politik des Rats wurde zur Genüge sichtbar, wobei sich diese in ihrer Umsetzung als wenig zielgerichtet und effektiv erwies. Die Frage einer sich in ihrer Subversivität selbständig behauptenden Rechtsübung in der Gemeinde bedarf dennoch näherer Betrachtung. Denn wie die wiederholten Konflikte und die darin liegende stete Gefährdung der jüdischen Gemeinde belegen, galt es für diese letztlich Möglichkeiten zu finden, die einen gesicherten Rechtsraum schufen und zugleich die stete Reibungsfläche so weit als möglich minimierten. Dies erklärt, wieso subversivem Handeln ein besonderer Stellenwert hinsichtlich der Aufrechterhaltung eigener Zuständigkeiten zukam.

Gemeint ist damit eine unterhalb der von außen zugestandenen Möglichkeiten angesiedelte Praxis, die interne Vereinbarungen ebenso wie spezifische Entscheidungen stützen sollte. Auf diese Weise schuf sie einen von außen kaum zu kontrollierenden, nicht privilegierten und damit in einem noch weiter gefassten Sinne *autonomen*, nämlich sogar gegen die politisch-rechtlichen Gegebenheiten gestalteten Eigenbereich. Erstaunlicherweise brach sich dieser – wie wir noch sehen werden – aber letztlich gerade an der dadurch bedingten Stabilität und dem Charakter der Geschlossenheit, was erneut darauf verweist, dass die entscheidende Charakteristik jüdischer Kultur dieser Zeit die Flexibilisierung und nicht eine theologisch induzierte oder eine pragmatisch organisatorisch vereinbarte Einengung des Handlungsspielraums war. Dies betraf sowohl die Wahrnehmungsstrukturen als auch deren Umsetzung.

Abermals gilt es, von der vertrauten Wahrnehmung geschlossener und eindimensionaler Handlungsbereiche Abschied zu nehmen, und dies gerade auch in dem Wissen, dass die zeitgenössischen Wahrnehmungsmodelle generell ebenso wie die religiösen kulturellen Deutungsmuster des Judentums stets geschlossene Entitäten entwarfen. Trotz aller ideologischen und auch organisatorischen Stützungsversuche eines gesicherten und eigenständigen Entscheidungsfreiraums, der in der allgemeinen Wahrnehmung durchaus verankert war, was zweifellos erheblich zur Nutzung der Eigengerichtsbarkeit beitrug, stellte sich dieser dennoch als ein offener Rechtsraum dar. Und erstaunlicherweise war es seine stets beklagte und bekämpfte Verhandelbarkeit, die für das Überleben der Gemeinde sowohl in kulturell-ideologischer als auch in sozioökonomischer Hinsicht unverzichtbar war, denn nur auf diese Weise blieb die jüdische Gemeinschaft in einer schwer zu beherrschenden Situation handlungsfähig. Dass dies ein zentrales Charakteristikum jüdischer Existenz darstellte, zeigt sich auch darin, dass dieses

stetige Austarieren eines Gleichgewichts zwischen Selbst- und Fremdbestimmtheit, das letztlich gegen die Tendenzen klarer Abtrennung arbeitete, in überwiegendem Maß aktiv gestaltet und zu einer vergleichsweise stabilen, recht erfolgreichen Möglichkeit, eigene Interessen zu wahren, geformt wurde, man also nicht von einem *passiven Erleiden* unter vorgegeben, stets defizitären Strukturen sprechen kann.<sup>1</sup>

Wiewohl in diesem Sinne den bislang analysierten Konflikten, an denen sich interne und externe Sichtweisen und Interessen brachen, ein besonderer Stellenwert zukommt, denn an diesen Punkten war die jüdische Seite zu einer offenen Verteidigung eigener Ansprüche gezwungen, darf nicht übersehen werden, dass es idealerweise galt, solche Auseinandersetzungen zu vermeiden. Denn wie die übliche Reaktion der Obrigkeit gerade in Frankfurt am Main belegt, war das Ergebnis aufgrund des starken Machtgefälles häufig eine Verengung des mühsam aufgespannten Handlungsspielraums, wiewohl diese Einschränkungen selten wirklich für längere Zeit durchgesetzt wurden.

Der erhebliche Aufwand, den die Frankfurter Gemeindeleitung ostentativ oder auch subversiv in die Stabilisierung und in weit geringerem Maß in die Ausweitung ihrer Befugnisse über zwei Jahrhunderte hinweg investierte, erklärt sich allerdings nicht allein aus ihrem Selbstverständnis, einzig legitime Entscheidungsträgerin zu sein. Tatsächlich war die Funktionsfähigkeit der internen Verwaltung aufgrund der korporativ-genossenschaftlichen Gestaltung des jüdischen Gemeinwesens in erheblichem Maß auf einen recht weiten, sich über die religiösen Aspekte hinaus erstreckenden Entscheidungsfreiraum angewiesen. Die Stabilität und Geschlossenheit desselben erscheint in den zeitgenössischen Auseinandersetzungen schon aufgrund der hierzu herangezogenen Quellen in der Regel im stetigen Konflikt einer Außen- und einer Innenwelt. Die alltägliche Praxis lag sicherlich jenseits solcher Auseinandersetzungen, dennoch lässt diese Reibungsfläche – von Konfliktpunkten kann man aufgrund der Häufigkeit der Kontroversen und aufgrund ihres letztlich gleich bleibenden Charakters eigentlich kaum mehr sprechen – klar die Begrenzungen und Möglichkeiten des Handelns erkennen. Der häufigste Anlass für derlei Auseinandersetzungen war das Durchbrechen der bezeichnenderweise nur schwer zu definierenden Grenzlinie zwischen beiden, wobei der eigentliche Konflikt um die Abgeschlossenheit allem voran als ein interner, in der Gemeinde schwelender erscheint, wiewohl dieser selbstverständlich durch externe Vorgaben und insbesondere durch deren Uneindeutigkeiten angestoßen und häufig dynamisiert wurde. Denn für die in der jüdischen Gemeinde Angeklagten musste es stets auch entscheidend sein, inwie-

1 Der lange Zeit unter ideologischen Vorzeichen diskutierte Aspekt der Anerkennung *aktiver* Faktoren im Gegensatz zu dem im 19. Jahrhundert in einer unterschwellig nationalgeschichtlichen Sicht begründeten, später missverstandenen *Leidensparadigma* jüdischer Geschichte, also die Frage nach der Autonomie des Jüdischen, darf hier nicht übersehen werden. Andreas Gotzmann, Geschichte als Abkehr von der Vergangenheit. Zur Problematik historischer Identität im deutschen Judentum der Emanzipationszeit, Aschkenas 9 (1999), S. 327-352; ders., Einheit und Eigenheit, 2002.

weit man sich der internen Rechtsprechung entziehen konnte und wie die Auseinandersetzungen der Jahre 1621-1622, aber auch schon das Reichsuntersuchungsverfahren zeigen, beschränkte sich dies keineswegs auf wenige Gemeindemitglieder.

Das an diesem Punkt häufig zitierte geschichtswissenschaftliche Paradigma eines allmählichen Zerfalls jüdischer Organisationsstrukturen in der Frühen Neuzeit erscheint schon deshalb unangemessen, da für die gesamte Zeit des 17. und 18. Jahrhunderts letztlich alle sozialen Gruppen in den Gemeinden, angefangen von den Gemeindevorstehern und den Mitgliedern etablierter Familienverbände über die breitere Mittelschicht bis hin zu den vielen an der Grenze zur Armut lebenden und den völlig verarmten Personen um diese Offenheit des internen Rechtswesens wussten. Auch wenn dies bezeichnenderweise nicht wenige Personen schon damals nicht als ideal empfanden, war es doch gelebte Alltagspraxis. Die Wahrnehmung dieser zusätzlichen Möglichkeiten entschied sich vor allem entlang der sozialen Linien, da ärmere, zumal gesellschaftlich schlecht vernetzte Personen eher Schwierigkeiten hatten, die Vorteile dieses offenen Systems für sich zu nutzen, was für die anderen Gruppen trotz zuweilen erheblicher Anfeindungen eher möglich und teilweise auch selbstverständlich war. Will man nicht die jüdische Kultur dieser Zeit insgesamt abwerten – wie dies durchaus häufig getan wird –, so wird man sich auf ein derart prozessuales, durch Zwänge und Dynamiken geprägtes Bild einlassen und sich von essentialistischen Entwürfen verabschieden müssen.

Für die jüdische Seite mussten definitive Grenzziehungen in der Mehrzahl der Fälle letztlich unproduktiv sein, und dies, obwohl die kulturelle Zielsetzung ebenso wie der pragmatisch begründete Machtanspruch der Leitungsgremien dem entgegenarbeiteten. Dabei ließ sich der Eigenbereich unter den gegebenen Umständen eher durch eigene Flexibilisierungsleistungen behaupten, etwa da das Einfordern von Autonomie – wie solche Vorstöße belegen – in der Regel eher zu deren Beschränkung führte. Das Handeln jüdischer Gemeinden lebte damit weitgehend von jener Ambivalenz und von der Interpretationsfähigkeit der vorgegebenen Grenzziehungen, die zugleich in erheblichem Maß Teil ihres Problems waren, da sie die grundlegende Unsicherheit desselben bedingten. Für die obrigkeitliche Seite sah dies ganz anders aus: Aufgrund ihrer grundlegenden Wahrnehmung, dass die Gerichtsbarkeit letztlich bei ihr allein liege, die jüdische Seite allenfalls zur Entlastung herangezogen werde und selbst dann nur das freiwillige Güteverfahren zur Verfügung habe, war für sie das Wissen um eine definitive Grenze jüdischer Autonomie schon hinsichtlich des damit dokumentierten Machtanspruchs entscheidend. Selbst wenn die Umsetzung dieser legalistisch-theoretischen Einschätzung erheblich und bezeichnenderweise bis in die Privilegien hinein von dieser Sicht der Dinge abwich, blieb doch maßgeblich, dass jedem Juden und jeder Jüdin jenseits des oft beschworenen, aber auch für die Zeitgenossen in der Rechtspraxis nicht klaren Übergangs von *geringen*, intern zu erledigenden, zu *groben*, allein der externen Sphäre zugehörigen Klage-

sachen der Gang an obrigkeitliche Rechtsforen generell offenstand.<sup>2</sup> Und dies war nicht nur die Frage eines geregelten obrigkeitlichen Rechtswesens, dies betraf direkt das Selbstverständnis von Landesherrschaften und Obrigkeiten sowie deren Konzept des Judenschutzes.

Für die jüdische Seite bedeutete die Handhabung der eigenen Zuständigkeit dagegen nicht nur die Wahrung jenes über kulturelle Wahrnehmungsmuster und religiöse Ideologien bis hin zu symbolischen Gesten und ostentativem Widerstand gegen obrigkeitliche Eingriffe bestärkten Selbstverständnisses eines autonomen kulturellen Bereichs. Jenseits dieses grundlegenden Aspekts kultureller Legitimation und Autorisation war es zugleich eine Frage der Praktikabilität, denn ein völlig oder auch nur weitgehend geöffneter Rechtsraum – wie sich dies aus der Vorstellung christlicher Juristen ergeben hätte – war nicht funktionsfähig, da jede Entscheidung erneut verhandelt werden konnte.

Die sicherlich stärkste Beschränkung der inhärenten, durch die spezifische Struktur der Rechtsprivilegierung jüdischer Gemeinden sowie der Gewährung korporativer Handlungsbereiche im Vorfeld obrigkeitlicher Jurisdiktion bedingten Gefährdungen des jüdischen Entscheidungsfreiraums war das durchgehende externe Zugeständnis eigener zum Teil sogar erheblicher Rechtsbefugnisse, wie die Privilegientexte und noch mehr ihre Auslegung erkennen lassen. Das Ergebnis der Untersuchungen des Jahres 1622, die entgegen der grundlegenden Absicht auf christlicher Seite die Strafbefugnis der Vorsteher letztlich nur teilweise und, wie die weitere Rechtspraxis dokumentiert, keineswegs zuverlässig beschränkte, belegt diese Zwänge beispielhaft. Denn auch auf Seiten der städtischen Gremien hatte man jenseits der juristischen Einschätzung erhebliches Interesse an einer funktionierenden jüdischen Verwaltung.<sup>3</sup>

Daher kann es auch nicht verwundern, dass die Haltung der christlichen Entscheidungsträger über das gesamte 17. und 18. Jahrhundert hinweg durch den Verdacht gekennzeichnet war, dass jüdische Vorstehergremien ihre Rechtskompetenzen immer über das ihnen zugestandene Maß hinaus ausdehnen und sichern wollten. Aus der skizzierten legalistischen Perspektive begrenzter korporativer Schlichtungsmöglichkeiten heraus, aber auch aufgrund der operationellen Dynamik, die diesen offenen Rechtsraum stets gefährdete, stand jeder Einspruch von jüdischer Seite letztlich in diesem Licht. Vor dem Hintergrund des für Frankfurt in besonderem Maß, aber auch darüber hinaus gültigen externen Verständnisses, dass die letzte Entscheidung stets bei der Obrigkeit liegen müsse,

- 2 Dagegen spricht aus der externen Perspektive auch nicht, dass die Klagenden, wie zu sehen war, durchaus auch an interne Foren zurückverwiesen wurden, denn auch dies wurde als obrigkeitliche Entscheidung nicht zugunsten des Freiraums, sondern im Sinne der Nutzung desselben angesehen.
- 3 Pinkas Ffm., § 141 (1628); Verordnung gemeinsamer Verwaltungsaufgaben mit den Gemeinden des Umlands. Diese zeigt klar die Zwänge einer zumindest in grundlegenden Fragen funktionierenden Organisation, wieso man gerade in diesem Punkt dezidiert sogar subversiverweise gegen obrigkeitliche Auflagen vorzugehen bereit war, »auch gegen den Willen der Obrigkeit – *gam hu neged Razon haSrara*«.

stellte sich jedes Behaupten von Eigenständigkeit für die Außenwelt schnell als ein Versuch dar, zugestandene Befugnisse auszuweiten.

In den hier untersuchten Räumen des deutschen Südwestens kam es ebenso wie in Frankfurt am Main durchaus regelmäßig, in Territorialstaaten, die ihre Verwaltungs- und Rechtsstrukturen im Rahmen einer absolutistischen Politik reorganisierten, sogar zunehmend zu Auseinandersetzungen um die Frage des jüdischen Banns, also jenes *letzten* Zwangsmittels zur Wahrung einer autonomen Rechtssphäre. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kulminierte diese Entwicklung unter dem Einfluss aufklärerischen Gedankenguts gerade auf Seiten der Beamtenschaft und der Räte in der verbreiteten Wahrnehmung, die auf Seiten jüdischer Gemeindevorsteher und Rabbiner – ebenso wie bei einem als paradigmatisch verstandenen katholischen *Jesuitentum* – zunehmend eine religiöse Herrschsucht vermutete, ja voraussetzte, wobei *Despotie* im judenfeindlichen Diskurs ohnedies schon lange kennzeichnend für das Judentum war.<sup>4</sup> Unter dem Schlagwort des *despotischen rabbinischen Banns* kulminierte dies in aufklärerischen Schriften und Kampagnen der letzten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts, die in der Verhängung des Banns den Beweis für die sprichwörtlich *mittelalterliche* Unterdrückung einer Bevölkerungsgruppe durch deren religiöse Spezialisten sahen.<sup>5</sup> In dem zeitgleich entwickelten emanzipatorischen Erziehungsdiskurs verlagerte man nun die Verantwortung für jenen dadurch dokumentierten vermeintlich unsozialen, weil auf Selbständigkeit und Abschließung hin ausgeprägten *Charakter des Judentums* sowie für die zeitgenössische Lebensweise in *autonomen* Gemeinden weitgehend auf das religiöse System und dabei insbesondere auf das jüdische Religionsrecht und dessen Träger, das Rabbinat. Alle zeitgenössischen und viele der nachfolgenden Debatten über die Neugestaltung des staatlichen Gemeinwesens bei Integration gesellschaftlich Außenstehender, die in den geplanten Emanzipationsgesetzgebungen des späten 18. Jahrhunderts unter Einbeziehung der Juden kulminierten, bedienten sich dieser Vorgaben bis weit ins 19. Jahrhundert hinein.<sup>6</sup>

Die Frage der Bannverhängung wurde dabei zu einem Prüfstein für die Offenheit und Duldsamkeit der jüdischen Religion gegenüber der eigenen Gemeinschaft sowie gegenüber der Gesamtgesellschaft und entschied damit auch über die Integrationsfähigkeit dieser gesamten Bevölkerungsgruppe. Es ist daher wenig verwunderlich, dass gerade diese Frage zu einer zentralen Kontroverse auch in der innerjüdischen aufklärerischen Debatte wurde, eine Diskussion, in der sich bezeichnenderweise jüdische Wortführer mit christlichen Aufklärern so

4 Michael Stolleis, *Arcana Imperii und Ration Status. Bemerkungen zur politischen Theorie des frühen 17. Jahrhunderts*, in: ders., *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt a. M. 1990 (stw 878), S. 37-72; S. 60; die üblichen Vorwürfe gegen die Jesuiten und die Habsburger durch die protestantische Propaganda des 17. Jahrhunderts zeigt hier eine erstaunliche Parallelität auf.

5 Siehe dazu Gotzmann, *Rabbiner und Bann*, 1994.

6 Gotzmann, *HaTora amnam towa*, 2004, S. 11-35.

nahe wie sonst kaum kamen. Dies zumal sie mit ihren neuen religiösen Ideen direkt in Konflikt mit Rabbinern gerieten und vereinzelt die Druckmittel der Gemeinden selbst zu spüren bekamen. Nur so erklärt sich auch die bezeichnende Differenz zwischen der zwar aufklärerischen Verwaltung, die jedoch weiterhin den hergebrachten jüdenrechtlichen und privilegiengestützten Traditionen folgte sowie jener dem ständisch-korporativen Gesellschaftsmodell verbundenen Rekonzeptionalisierung eines Christian Wilhelm Dohm und der philosophisch-aufklärerischen Zugangsweise des jüdischen Philosophen Moses Mendelssohn. Während Dohm den Gemeinden und insbesondere ihren Rabbinaten bekanntermaßen weiterhin erhebliche Rechtskompetenzen mit einer fortdauernden Aufsicht im Rahmen der Religionsfreiheit zugestehen wollte, löste Mendelssohn die Frage nach einem obrigkeitlich anerkannten jüdischen Gerichtsstand und dabei insbesondere diejenige des Banns als schärfsten Mittels religiösen und gesellschaftlichen Zwangs auf völlig andere Weise: Er verwies die Aufrechterhaltung einheitlicher Religionsübung und ethischer Orientierung allein auf die pädagogische und religiöse Überzeugungskraft der Rabbiner und lehnte alle Zwangsmaßnahmen als eine Kirchenzucht, die letztlich vom bürgerlichen Bereich nicht zu trennen sei, ab.

Im Wissen um diese generelle Entwicklung, die wohlgermerkt durch die Auseinandersetzungen mit externen Vorgaben charakterisiert blieb und nur in diesem polaren Spannungsfeld denkbar ist, erhellen punktuelle Kontroversen zur Frage, wie jüdische Gemeindeleitungen mit dem Überschreiten des selbstverwalteten Rahmens umgingen, trotz ihrer lokalen Zuspitzung allgemeine, zentrale Handlungs- und Wahrnehmungsmuster. Dabei sind mehrere Aspekte entscheidend: In welchem Maß arbeitete man intern – unter Umständen sogar subversiv, also jenseits der gewährten Rechtszuständigkeit – auf die Stabilisierung und Festigung eines geschlossenen Eigenbereichs hin und in welchem Maß gelang dies? Zugleich lässt sich an diesem Punkt abermals fassen, wie die Obrigkeit auf ein solches Behaupten oder gar Ausweiten jüdischer Machtbefugnisse reagierte. Dies ermöglicht auf beiden Seiten erneut einen Einblick in die Beziehungen zwischen der Normsetzung und den grundlegenden Vorstellungen eines eigenen Handlungsraums, dies im Bezug auf seine pragmatische Umsetzung in spezifischen Konfliktfällen, also auf das dynamische Spannungsverhältnis von Norm und Praxis. Gerade das Beispiel Frankfurt am Main zeigt wie sehr die Frage der Stabilisierung jüdischer Autonomie auch eine konfligierender christlicher Machtinteressen hier zwischen Stadt und Kaiser war. Die politische wache Nutzung solcher Interessenkonflikte im eigenen Sinne führte hier ähnlich wie etwa im benachbarten Friedberg zu einer Stärkung der Frankfurter Gemeinde gegenüber dem Rat der Stadt, die eher untypisch jene letzte Grenzziehung entgegen den Beschränkungsversuchen eigenständiger Zwangsmaßnahmen lange Zeit wiederholt behaupten, vermutlich sogar stärken konnte. Diese Klärungen von Zuständigkeiten führten zwar nicht dazu, dass sich der offene Charakter des jüdischen Entscheidungsrahmens generell veränderte. Sie erhöhten allerdings vor allem in

extremen Konflikten die Übergangsschwelle zwischen beiden Sphären, was indirekt sicherlich eine generelle Stärkung der Selbständigkeit bedingte.

Den Ausgangspunkt bildete die bereits ausführlich dargestellte Dynamik eines relativ offenen Interpretationsraums, der für die jeweils eigenen Machtansprüche funktionalisiert werden konnte und durch den die Autonomie in der Praxis zwar gefährdet, im Grunde jedoch überhaupt erst arbeitsfähig und letztlich sogar stabilisiert wurde. Dies zeigt sich bereits an entscheidenden Punkten der bisher besprochenen Konflikte: In den Verhören der Reichsuntersuchung ging es nämlich auch darum, in welcher Weise die jüdischen Gemeinden ihren Rechtsraum schützen konnten, und nicht nur, ob ihnen dieser überhaupt zustand.

Dies geschah gerade in Verhören zweifellos zunächst auch durch ausweichende Manöver; dennoch wurde die Offenheit der unterschiedlichen Handlungsoptionen durchweg bestätigt. So hatte Joseph zum Kalten Bad aus Mainz im Jahr 1608 betont, dass man zwar schuldig sei, zunächst vor die »jüdische Obrigkeit« – man beachte jedoch den durch den christlichen Protokollführer so verzeichneten Terminus – zu gehen. In Schuld- und Schmähssachen stehe es dennoch jedem frei, sich danach an die christliche Obrigkeit zu berufen.<sup>7</sup> Und Schlom zum Weißen Schild, ein Frankfurter Zehner, hatte ebenso wie sein Amtsbruder Samuel zum Springbrunnen pauschal angegeben, alles, was nicht gegen die Tora sei, möge man vor christliche Gerichte bringen und gleiches gelte auch hinsichtlich der Appellationsmöglichkeiten. Sein Amtskollege, der mehrfach erwähnte Aron zum Fröhlichen Mann, hatte dies zudem mit der Bemerkung bestärkt, dass er Urteile christlicher Gerichte in innerjüdischen Dingen für gut halte, also anerkenne; Gleiches äußerten zwei Zehner der damals noch bedeutenden Gemeinde der Reichsstadt Friedberg, Isaac Karlebach und Samuel Mayen. Ihr Amtskollege Aron aus Worms, der den Aspekt der Schiedsgerichtsbarkeit stärker betont hatte, fügte ganz parallel hinzu, er hätte sein Leben lang nichts von einem internen Gerichtszwang gehört, sondern sich allezeit bei der Obrigkeit angegeben.<sup>8</sup> Die Aussagen gewöhnlicher Gemeindemitglieder unterschieden sich hiervon nicht grundlegend, was diesem Bild zusätzlich Plausibi-

7 ISG Ffm, Juden Ugb E 48 K, Bd. 1; wobei er die Jüdischen Sachen vermutlich von der Appellation ausgenommen hatte. In einer zweiten Version der Aussage in der Variante, wenn es vor den Rabbiner nicht hingelegt oder verglichen werden könne, dann vor der Obrigkeit; doch sei der Brauch in internen Klagen, die Obrigkeit unbemüht zu lassen. So auch Wolf von Bingen: wenn man vor dem Rabbiner kein Recht bekomme, vor dem Amtmann. So auch Salomon von Miltenberg, er gehe zwar immer zuerst vor die Rabbiner, wenn ihm dort jedoch Unrecht geschähe, so habe er sich immer an die christliche Obrigkeit berufen, glaubt auch nicht, dass dies verboten sei.

8 Ebd.; Issac von Wetzlar gab an, man nutze Schiedsleute und komme nicht bald vor die Obrigkeit, es werde aber auch keinem verwehrt, sich an dieselbige zu berufen. In gleichem Duktus Moyses zum Korb. Ein weiterer Friedberger, der Schulmeister Mosche Kopp, gab an, es sei allezeit bräuchlich gewesen, entweder bei den Zehnern oder den Burggrafen zu klagen, was auch der neuesten Studie zur internen Gerichtsbarkeit in



lität verleiht. Diese um 1608 sichtbar gewordene, erstaunlich breite, geschlossene Zustimmung zu der Sichtweise von Seiten der christlichen Anklage verblüfft zunächst, sie diente jedoch vor allem dazu, den Anklägern weniger Angriffspunkte zu geben. Wie wir schon gesehen haben, differenzierten sich die Aussagen anschließend hin zu einem weiten Spektrum, je näher man sozusagen an den Rand dieser Verteidigungsstrategien rückt. Und diese waren keineswegs ingenios inszeniert, denn es zeigt sich klar, dass die meisten Darstellungen zunächst von internen Verfahren ausgingen, und dies sogar jenseits rein religiöser Angelegenheiten, was ganz im Gegensatz zu den ostentativen Aussagen zumindest auf ein geschlossenes Selbstverständnis, vermutlich jedoch auf weit mehr als dies verweist.

Jenseits dessen erscheint die autonome Entscheidungsebene aber nur als eine intern vereinbarte, anzustrebende Rechtsprechung und nicht als ein verpflichtender Gerichtsstand. Wiewohl hier die Verhörten die offenkundig vorhandene Offenheit des eigenen Entscheidungsbereichs auch zu ihrer Verteidigung nutzten – und die Heterogenität der Aussagen belegt hier eindeutig, dass es sich hier weit weniger um eine rein defensive Strategie handelte –, unterschlugen sie natürlich, dass dieser, wie wir inzwischen wissen, allerdings mit erheblichen Verbindlichkeiten und Zwangsmitteln ausgestattet war und sich so durchaus den externen Befürchtungen einer *illegitimen* Behauptung von Rechtskonkurrenz näherte.

Als Grund für diesen Wunsch nach Eigenständigkeit, der solche Abwehrmaßnahmen bedingte, wurde häufiger jene bekannte, auch für die Obrigkeit keineswegs unlogische Erklärung vorgebracht, wie dies etwa ein Mosche zum Knoblauch tat: Dies geschähe vor allem wegen des Missbrauchs solcher externer Klagen, damit kein Jude einen anderen vor der Obrigkeit »leichtlich arrestieren und beklagen solle«. <sup>9</sup> Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten mögen diese offensichtlichen Verteidigungsversuche gerichtlicher Autonomie zunächst irritieren. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich aber zweierlei: Zum einen überlagern sich gerade an diesem Punkt sicherlich Einschätzungen, die auf die Existenz eines gemeinsamen Verständnisses der Bedeutung korporativer Handlungsbereiche hindeuten. Zum anderen weisen auch diese Argumente, ebenso wie das verbreitete Vorgeben eines geringen Konfliktpotentials und andere interne Einschätzungen dieselben Brüche auf, die bereits für die Verordnungen von 1603 kennzeichnend waren und sich durchweg in den Charakterisierungen des genutzten Eigenbereichs finden, dürfen also keineswegs als Belege für eine uneingeschränkte oder auch nur für eine durchgehend subversive Übung gelesen werden.

Friedberg in diesem Zeitraum durch Cilli Kasper-Holtkotte entspricht; dies., *Suche nach Recht*, 2007, S. 163-174; diess., Friedberg, 2003, S. 27-39.

9 ISG Ffm, Juden Ugb E 48 K, Bd. 1; auch hier nur mit der Einschränkung, dass man in Ceremonialsachen vor dem Rabbiner zu klagen habe.

Mehr als dies: Eine gewisse Nüchternheit prägt die Aussage des hier im Jahre 1608 noch als einfaches Gemeindeglied, 14 Jahre danach als Zehner auftretenden Beyfuß zum Goldenen Ross, wenn er auf die Frage, ob Juden, die nicht vor internen Foren klagten, von der Gemeinde verfolgt und bestraft würden, antwortete: Er habe sein Lebtage nicht gehört, dass es einer gehalten habe. Dies beantwortete die Frage zwar eigentlich nicht, stellt dennoch eine deutliche Aussage über die herrschenden Zustände in den Gemeinden dar.<sup>10</sup> Ähnliches lässt sich an den Angaben des Zehners der Fuldaer Gemeinde, jenes Klein Nathans, ablesen, der darlegte, wenn ein Jude den anderen vor den Rabbiner zitiere, so könne dieser die gegnerische Partei nicht zwingen, denn der Rabbiner habe keinen Zwang.<sup>11</sup> Die Verteidigungsstrategie setzt hier argumentativ gedacht so ungünstig an, dass die Plausibilität der Aussage letztlich gestärkt wird: Denn auch hier ist unschwer die Unzufriedenheit erkennbar, dass man die Geschlossenheit der Gemeinde nicht aufrechterhalten konnte. Dies etwa im Unterschied zur Aussage eines weiteren Friedberger Zehners namens Elias Schwab, der letztlich zwar dasselbe bestätigte, vor allem aber darauf vertraute, dass die Annahme grundlegender Konflikte durch das Vorgeben interner Duldsamkeit und Schwäche entkräftet werden könne.<sup>12</sup>

An diesem Punkt war die Verteidigungsstrategie vielleicht bereits löchrig, sie sollte aber erst zu ihren Rändern hin ausfransen, widersprüchlich sowie heterogen werden. Hier zeigen sich im Gegenteil nicht einmal die schon aufgrund spezifischer lokaler Privilegierungen eigentlich zu erwartenden Differenzen. Die Aussagen aus nahezu allen vertretenen Gegenden ähnelten sich sogar weitgehend: Und erneut wird die Behauptung kultureller Eigenständigkeit – ein solches Verhalten ›gelte aber als leichtfertig und nicht für gut‹ – durch die beiden Seiten vertraute Legitimation gestützt, da andernfalls die ›Obrigkeit überlaufen werde.

Schaut man jedoch im Gegenzug einmal nach den Ausnahmen in den Verhörverfahren des Jahres 1622, so findet sich beispielsweise nur eine einzige Person, die angab, dass es ihr gar nicht bewusst gewesen sei, dass man an die Obrigkeit appellieren könne.<sup>13</sup> Wiewohl dieser Joel zum Birnbaum zwar sagte, dass er dies in Zukunft dann gegebenenfalls tun werde, äußerte er zugleich Bedenken, da er sich dennoch vor einer möglichen Bestrafung durch die Frankfurter Gemeindeleitung fürchte. Hier wird jenseits aller Argumentationen mit Kompetenzzuweisungen, einer bekundeten Offenheit der jüdischen Rechtssphäre sowie

10 Ebd.; der Friedberger Meyer Neuburg machte seinerseits die Gleichung, auf: Ceremonialia immer vor den Rabbinern, die anderen vor christliche Richter, es sei denn man wolle sich gütlich vertragen; aber mit dem Hinweis, dass er nicht hoffe, dass die Verfolgung solcher, die vor christliche Gerichte gingen, in der Ordnung stünde.

11 Ebd.

12 Auch nach Einschätzung dieses Vorstehers waren dem Rabbiner – ob er wollte oder nicht – einfach die Hände gebunden, wenn sich einer von seinem Urteil an die christliche Obrigkeit berufen wollte. Siehe oben.

13 Ebd.

dem zunächst erstaunlich geringen Widerschein der sonst vorherrschenden, kaufmännisch pragmatischen Einschätzung der zur Verfügung stehenden Rechtsmittel jener Aspekt innerjüdischen Handelns erkennbar, um den unsere Überlegungen nun kreisen werden, nämlich die Wahrnehmung interner subversiver Zwangsmaßnahmen, die den offenen Rechtsraum so weit als möglich geschlossen halten sollten. Die überwiegende Zahl der Vernommenen, die sich 1622 hierzu äußerten – und die große Mehrzahl tat dies –, gab übereinstimmend an, dass in der Gemeinde durchaus ein Zwang ausgeübt wurde, damit die jüdische Rechtssphäre abgeschlossen blieb und intern ergangene Urteile nicht durch Appellationen an christliche Gerichte aufgehoben wurden.

Neben die allgemeine Überzeugung, dass die interne Rechtsprechung nicht nur legitim, sondern auch zu wahren sei, traten damit tatsächlich die extern immer wieder vermuteten subversiven Zwangsmaßnahmen, durch die der steti-ge Bruch der Autonomie unterhalb der extern zugestandenen Möglichkeiten schon im Vorfeld verhindert werden sollte, welche wir mit der Handhabung der unterschiedlichen Bann- und Geldstrafen schon kennengelernt haben. Dass dieses Unterwandern obrigkeitlicher Grenzziehungen von den Zeitgenossen nur schwer zu dokumentieren war, liegt nicht nur an der besonderen Gefährdung, die eine Bestätigung solcher aus externer Perspektive letztlich illegalen Aktivitäten für die gesamte Gemeinde und damit indirekt auch für die Gestraften in sich barg. Sie sind auch deshalb nur ansatzweise zu fassen, da sich diese Subversivität keineswegs in völlig ungewohnten, sozusagen systemfremden Handlungen bemerkbar machte. Diese bestand ganz im Gegenteil in einem stringenten Fortschreiben zugestandener, also auch aus externer Perspektive legitimer Vorgehensweisen, die durch Ausweitungen und zusätzlichen sozialen Druck verstärkt wurden, indem man durch höhere Strafen, durch direkte und indirekte Bedrohungen sowie durch ein formales, sicher aber auch ein informelles Ausschließen von gemeinschaftlichen Ritualen und damit aus der ehrbaren Gesellschaft den Druck auf die jeweiligen Personen erhöhte.<sup>14</sup> Zuweilen konnte eine adäquate Reaktion, wie dies die zahlreichen Gnadenerweise an bereits Gestrafte in der Frankfurter Gemeinde belegen, aber auch der partielle Sanktionsverzicht sein. Dies insbesondere, wenn ein Pochen auf die Umsetzung der Strafe zu Klagen bei der Obrigkeit und damit möglicherweise zur Infragestellung eigener Autorität sowie der internen Maßnahmen sozialer Disziplinierung geführt hätte. Dennoch darf dies sicherlich nicht als ein Zeichen ineffektiver Normdurchsetzungsfähigkeit oder gar der Machtlosigkeit gelesen werden; letztlich dokumentiert

14 Daher trifft auch die Diagnose Katz', dass die »Existenz der jüdischen Gemeinde auf einer harten inneren Disziplin [aufgrund der Überschreitung ihres Rahmens und des Denunziantentums/d.A.] und der auf der radikalen Trennung von der Außenwelt beruhte« in mehrfacher Weise nicht zu. Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 104-105. Obwohl Subversivität natürlich im Wesentlichen gegen eine völlige Öffnung des jüdischen Entscheidungsfreiraums anarbeitete, war auch sie Teil des offenen Verhandlungsraums – und dies auch in der internen Wahrnehmung – und eben nicht ausschließlich Teil einer in zwei widerständige Sphären aufgeteilten Weltsicht.

sogar die immer wieder deutlich werdende Kombination exemplarischer Strafen in wichtigen Angelegenheiten und einer fallspezifischen, keineswegs normgerechten Umsetzung derselben in anderen Fällen eher das Funktionieren der internen Organisation.<sup>15</sup>

Das eigentliche Problem der subversiven Handlungsweisen war, dass diese entgegen ihrer Intention das Grundübel einer derart offenen und instabilen Rechtssphäre verstärkten: Während die Berufungen an externe Rechtsforen es den Gemeindemitgliedern ermöglichten, sich jenseits der internen Möglichkeiten Recht zu verschaffen, aber auch sich gegen die internen Leitungsgremien selbst zur Wehr zu setzen, bewirkte die verständliche Reaktion derselben mit teilweise subversiven Zwangsmaßnahmen, dass die interne Rechtsprechung keineswegs nachvollziehbarer und damit zuverlässiger und attraktiver wurde. Dies förderte notwendigerweise das Misstrauen und die Vorbehalte in der Gemeinde gegenüber den internen Entscheidungsträgern und dem geübten Recht, da sich das einzelne Gemeindemitglied gegen eine subversive Ausübung von Zwang letztlich kaum zur Wehr setzen konnte. Vergegenwärtigt man sich zudem, dass selbst das Einziehen von Strafen häufiger letztlich in ihrer zum Teil notwendigen, teilweise aber auch genutzten Unregelmäßigkeit jene Atmosphäre stetiger Verdächtigungen und Abhängigkeiten erzeugte, derer das interne Machtgefüge offenbar zum Funktionieren bedurfte, dann lässt sich erahnen, wie sehr diese in sich verwobenen, unklaren Gemengelagen die Skepsis gegenüber dem System als solchem steigern musste. All dies führte dazu, dass insbesondere die jeweils aktuell betroffenen Personen immer stärker darauf pochten, dass ihnen die in Frankfurt von außen weitgehend garantierte stete Berufungsmöglichkeit auch wirklich offenstand. Auch dies erklärt das erhebliche Übergewicht solcher Aussagen gerade im Fall der Bestrafung jener Münzvergehen der 20er Jahre des 17. Jahrhunderts, die diesen Zwang, ausschließlich eigene Gerichte zu nutzen, scharf anprangerten, wiewohl sich auch hier im Hintergrund jenes letztlich geschlossene Selbstverständnis von Autonomie widerspiegelt.

Im Zusammenhang mit den extrem divergenten Interessenlagen finden sich unter dieser deutlich größeren Gruppe natürlich auch die Anführer des 1622 gegen die Vorsteher agierenden Personenkreises, die sich bereits auf dem Umweg über die Stadt sowie über den kaiserlichen Hof in Prag und Wien gegen ihre Verurteilung zur Wehr gesetzt hatten. Sie hatten die existierenden Berufungsmöglichkeiten letztlich bereits in erheblichem Maß genutzt, um die aus ihrer Sicht ungerechtfertigt hohen Strafen, deren subversiven Charakter, aber auch eine als nepotistisch empfundene Praxis der Selbstbedienung unter den Vorstehern anzuprangern. Wiewohl auf diesem Hintergrund das Bild eines extremen Zwangs zur Gewährleistung völliger Autonomie zu erwarten gewesen wäre, lassen sich unter dieser überwiegenden Anzahl von Aussagen zwar etliche finden,

15 Vgl. auch Karl Härter, Soziale Disziplinierung durch Strafe? Intentionen frühneuzeitlicher Policeyordnungen und staatliche Sanktionspraxis, in: Zeitschrift für Historische Forschung 26 (1999), S. 365-378.

die darauf hinwiesen, dass die Zehner es gar nicht schätzten, wenn man ihre Urteile nicht anerkenne, dennoch: »Sie Zehender könnten es nit wehren, sähen es aber nit gern, seien ihm Beruffenden zwar feindt, aber wegen der Obrigkeit dörrften sie kein verfolgen.«<sup>16</sup> Die in solchen Aussagen dokumentierte Einschätzung, dass den Parteien bei allen internen Anfeindungen trotzdem die Berufung prinzipiell offenstehe, verläuft parallel zu der realistischen Einschätzung: »man kanns wohl denken, dass es sie [= die Vorsteher] verdriese«.<sup>17</sup>

Diese Bewertung wurde bezeichnenderweise selbst von Vorstehern vertreten, wiewohl ihnen dies kein sehr günstiges Zeugnis ausstellte. Mosches zum Korb Aussage weist ebendiese Diskrepanz zwischen rechtlich möglichem und eigentlich erwünschtem Handeln auf, wobei er natürlich schon aus Realismus oder zum Selbstschutz betonte, dass ein Überschreiten der zumindest angemahnten Berufungsgrenze keine Konsequenzen habe: »nein sie hielten keinem die Berufung für übel, sie [die] Zehner eiferten das auch nicht«. Dennoch gestand er ein, »freilich hätten sie's ihm [= dem Mosche zum Goldenen Apfel] für ungut gehalten, doch wisse er keine Bedrohung, die ihm von Zehnern geschehen wäre.«<sup>18</sup> Die Existenz subversiver Handlungen ist hier dennoch fast greifbar, denn der Umschwung hin zu derart *illegitimen* Maßnahmen lag nur noch in der Differenz zwischen sozialer Pönalisierung mit Geldstrafen und einer kaum nachzuweisenden Erhöhung solcher Zwangsmittel, wie auch viele der Verurteilten betonten.

Die daraufhin versuchte Verteidigung stützte sich wie so oft erneut auf die Privilegien der Gemeinde, denn – so ein Vorsteher – »es stünde in der Stättigkeit, dass sie so viel möglich, die strittigen Parteien vergleichen und entscheiden mögten«. Und erneut: Man sähe es auch nur »darum nicht gern, dass sie vor die Obrigkeit darunter bemühet würden, sondern viel lieber, dass sie sich durch sie entscheiden ließen, doch wäre es keinem verwehrt, wäre auch keiner darum angesehen oder gestraft«.<sup>19</sup> Jener Mosche zum Schwert war hier sogar noch eindeutiger und bestimmter: »Was die Stättigkeit ausweist, dass decidiren sie«, und in dieser stehe, »dass sie des Herum und Achrosa befugt, undt können meine

16 ISG Ffm, Juden Ugb E 48; ebenfalls Aaron zur Schul; nur als Beispiel siehe ebenso bei Israel zum Grünen (Hut/Herd), Isaac zum Kessel, Beyfuß zur Windmühlen, Samuel zur Weißen Rosen, Jakob zum Kranich, Joseph zum Wilden Mann, Löbmann zum Storch, Marx zum Schwanz, Aaron zum Bunten Löwen, Jacob zur Linden etc.

17 Ebd.; beides Jakob zum Kranich; ähnlich z. B. Aaron zum Bunten Löwen: »ja man hats keinen sein Lehtag gewehrt, und haltens die Zehner auch vor zulaessig, doch dass sie's nicht verdriesen soll, glaub er nicht«. Joseph zum Wilden Mann: »man wehrt keinem, die Vermutung gebs wohl, dass es Ihnen nicht gefalle«. Aaron zum Bunten Löwen: »ja man hats keinen sein Lehtag gewehrt, und haltens die Zehner auch vor zulaessig, dich dass sies nicht verdriesen soll, glaub er nicht«.

18 ISG Ffm, Ugb E 48 G; Verhör der Zehner (1622).

19 Ebd.; auch Haiumb zum Halben Mond; »er vermeine, die Stättigkeit gebe solches nach, und sei von vielen Jahren hero also gebräuchlich gewesen, wäre der Obrigkeit dadurch nichts benommen an ihrer Herrlichkeit«.

Herren nicht vorgreifen, weil sie die Stättigkeit observieren.«<sup>20</sup> Dass diese Verteidigungsstrategie immer wieder griff – und im Weiteren werden wir noch sehen, in welchem Maße sie dies tat –, war allein durch die Struktur der jüdischen Autonomie als eines auch durch die Privilegierung aufgespannten Interpretationsraums bedingt. Doch wie auch immer die Argumentationen lauteten, selbst sie bestätigten letztlich erneut jene extern mit dem Vorwurf der Illegitimität, intern aber mit demjenigen der Ungerechtigkeit erhobenen Vorwürfe, dass man auf eine abgeschlossene jüdische Rechtssphäre hinarbeitete, und dies beinhaltete eindeutig, dass intern eine eigenständige Rechtsübung über den privilegierten Rahmen hinaus angestrebt wurde.<sup>21</sup> Ihr an der Praxis orientierter, sich zumindest nach außen hin den gegebenen Zwängen anschmiegender Charakter war zugleich jedoch durch den starken Wunsch nach einer grundlegenden Eigenständigkeit bestimmt, der abermals Anklänge an das kulturell-religiöse Ideal völliger Rechtsautonomie erkennen lässt.

Je mehr man die vielfach ineinandergreifenden Bezüge auf jüdischer wie nichtjüdischer Seite außer Acht lässt und sich allein an der Vorstellung einer durch die Privilegien gesetzten, eindeutigen Grenze orientiert, desto stärker rückt die Frage nach einer subversiven Übung in den Mittelpunkt, wobei sowohl die Aussagen als auch die interne Regelungspraxis dezidiert belegen, dass hierzu Zwangsmittel im eigentlichen Sinn eingesetzt wurden. Versuchten die Vorsteher tatsächlich – wie so oft behauptet wurde – Appellationen an den städtischen Schöfferrat beziehungsweise die beiden Bürgermeisteraudienzen zu verhindern? Bereits die häufigen Angaben beider jüdischer Fraktionen – der Gemeindeleitung und der Gemeinde selbst –, dass solche Berufungen intern zu Verstimmungen führten, dokumentieren, wie wenig man insgesamt letztlich gewillt war, den eigenen Zuständigkeitsbereich als einen offenen und als etwas Verhandelbares zu betrachten. Es ging dabei nicht allein um ein grundlegendes Behaupten kultureller Eigenständigkeit, sondern auch um die strukturellen Zwänge der Bewirtschaftung separater Institutionen und eines eigenen Steuerwesens. Die Machtfrage lässt sich daher aus diesem Komplex nicht herauslösen. Selbst wenn intern keine dezidierten Zwangsmaßnahmen eingesetzt wurden, war gerade bei entscheidenden Verwaltungsvorgängen wie der Schutzaufnahme oder der Steu-

20 Ebd.; so auch Schmul zum Drachen: »Zeug wisse nicht anders, was die Stättigkeit ausweist, dass straffen und unterlassen sie [...] als dass es durch die Stättigkeit erlaubt sei, von Vorgriff der christlichen Obrigkeit könne er daher nichts sagen«.

21 Wiewohl sich eindeutige Beweise hierfür nur schwer finden lassen, wie die Vereinbarung der Frankfurter Gemeinde mit den Gemeinden des Umlandes von 1628, in der mit Bezug auf die Pflichten der Parnassim im Hinblick auf Eide und Beweisvorlage festgelegt wurde, dass man diese »heraus holen solle«, »auch wenn dies gegen die Intention der Obrigkeit sei – *gam hu neged Razon haSerava*«; Pinkas Ffm, § 141 (1628); siehe jedoch weiter hinsichtlich eines »Anklägers«, für den es zeitlebens keine obrigkeitliche Bestätigung »für die Allgemeinheit« gebe. Jacob Katz, *The Rule of Halakhah in Traditional Jewish Society. Theory and Practice*, in: ders.; *Divine Law in Human Hands. Case Studies in Halakhic Flexibility*, Jerusalem 1998, S. 171-190.

ereinschätzung eine Verstimmung auf Seiten der Vorsteher für die Betroffenen sicherlich nicht gerade förderlich, oder wie Nathan zum Roten Herd dies umschrieb: Er kenne zwar keine direkten Repressalien gegen solche Personen, letztlich werde aber doch »nass zu nass« kommen, dies einem also irgendwie angekreidet werden. Auch eine andere Aussage dokumentiert diese vorsichtige, für eine subversive Übung aber letztlich angemessene Darstellung. Diese ist vermutlich für die in den Verhören eindeutig unterrepräsentierte Mehrheit jener Gemeindeglieder typisch, die zwar um ihre Rechte wusste, Konfrontationen jedoch möglichst aus dem Weg ging. So gab beispielsweise Elias zum Trichter zu Protokoll: »Ja, er wüsste es nicht ob sie [= die Zehner] einen darum strafften, er halte dafür, man dürfe anhero [= an den Rat] appellieren, doch dabei besorgen, wenn er sonst etwas tun es würde ihnen gedenckt werden.«<sup>22</sup>

Die dadurch bestärkte Vermutung einer regulären subversiven Praxis erhielt zusätzlich Nahrung durch die Aussage des einflussreichen und – wie schon zu sehen war – mit rabbinischen Kenntnissen ausgestatteten Zehners Aron zum Fröhlichen Mann, der abermals mehr preisgab, als für die Interessen der Gemeindeleitung gut sein konnte. Seiner Meinung nach galt:

»wann d. Juden miteinander zutun haben, müssen sie sich durch ihr jüdischen Richter, als Rabbiner und Zehner entscheiden lassen [...]. Dafern die Parteien aber durch Juden nicht entschieden werden könnten, möchsten sie vor die christliche Obrigkeit gehen (Marg.: der es aber tue, darvon halte er nichts, wär auch kein rechter Jud und tue wider das jüdische Gesetz, der nur also dagegen tue, werde ausgerufen). Es sei einmal bräuchlich, dass Juden durch Juden entschieden werden sollten, alles nach ihrem Gebrauch und Ordnung, die sie also hielten.«<sup>23</sup>

Neben dem hier erneut präsentierten geschlossenen Verständnis eines völlig autonomen Gemeinwesens klingt nicht nur die generelle, auf allen Seiten zu findende negative Bewertung jener an, die diese Grenze überschritten und damit die Funktionsfähigkeit der internen Gremien schädigten. Zugleich lässt sich aus

22 ISG Ffm, Ugb E 45-48 G [vermutlich allein der Akt Ugb 48 (G)]; vgl. auch Nathan zum Handschuh: »hätte wohl ursache gehabt, habs aber nicht tun wollen, dann was sie machen, damit müsse man zufrieden sein«; Löw zum Roseneck: »er habs freilich nicht gutwillig erlegt, sondern sich heftig geweigert, jedoch nit ausdrücklich an Hr. Schultheis und Schöffn (geoniciert), dieweil er solche nicht tun dürfen, und da er's getan hätte, würde er vor den aller ärgsten Juden gehalten worden sein«; Joel zur Stelzen: jedoch habe er sich nicht »auf E. E. Rat berufen, weil er's nicht tun dürfen, und hab er meint er dürfe sich der Baumeister Gebot sich nicht endsetzen«; Isaac zum Krebs: habe die Strafe erlegt: er habe sich aber nicht an Senat berufen, »wer solches täte, der würde dem Zehnder (.../vermutlich: Feindschaft) zu teil«.

23 Ebd. Vgl. Alfred Feilchenfeld (Hg.), *Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln*. Aus dem Jüdisch-Deutschen übersetzt ..., ND Königstein/Ts. 1980, S. 292 f.; in derselben Zweideutigkeit, dass man nicht außerhalb klagen solle, dass es jedoch so gebräuchlich ist, dass es gar nicht jeder wisse.



dem vermutlich nachträglich gemachten Zusatz, dass diese Person ausgerufen, also in den Bann getan werde, im Sinne der Anklage durchaus der Gebrauch interner Zwangsmittel herauslesen. Möglicherweise ist diese Interpretation aber auch überzogen, denn auf eine spezifische Nachfrage im Rahmen des Verhörs, ob man jene verfolge, scherte Aron wieder auf die Verteidigungsstrategie seiner Mitvorsteher ein und antwortete, seine Person schützend: »nein, wehren solches nicht, er trage diesfals keinen Hass auf einen and., was aber andere täte wisse er nicht.«<sup>24</sup>

Diese ambivalente Haltung zwischen einem dezidierten Beharren auf einer eigenen Zuständigkeit bei gleichzeitiger Versicherung einer zumindest geduldeten, eher wohl ertragenen Offenheit findet sich häufig. Dabei bleibt fraglich, ob Letzteres ausschließlich als Verteidigungshaltung, eher als eine praxisnahe Einschätzung der Verhältnisse oder als die beherrschende Wahrnehmung in der Gemeinde angesehen werden muss. Hält man sich nur an jene Aussagen, die in diesem Punkt eine klare Sprache sprechen, so finden sich etliche wie die des Meyers zum Stern, der wie andere vor ihm zwar zugab, dass die Zehner Appellationen an christliche Foren nicht gern sähen. Zugleich bestanden die Zeugen jedoch darauf, dass deswegen niemand angefeindet oder verfolgt werde, er wisse auch von keinem, dem dies geschehen sei.<sup>25</sup> Andere meinten wie Seckel zur Pfann aber lediglich, man könne keinem ins Herz sehen, wobei er in seiner Aussage jedoch direkte Strafaktionen immerhin ausschloss. Wieder andere wie Hirz zum Buchsbaum glaubten abermals erst gar nicht, dass die Zehner solche Berufungen verwehrten, so dass sich ungeachtet der zugleich gefestigten ideologischen Überhöhung von Autonomie insgesamt dennoch der Eindruck einer intern als offen wahrgenommenen Struktur hält.

Gerade auf Seiten der Vorsteher lässt sich diese doppelbödige Reaktion erkennen, die die Vorsicht auf Seiten der Gemeindemitglieder gegenüber einer subversiven Bestrafung verständlich macht. Es war abermals Mosche zum Schwert, der angab »des Provocirens halben an meine Herren, wehren es die Zehner keinem, dass sie aber einem and. Wegs gedenken sollen, hette ein jeder ein Gewissen, welches er zu verwahren«, eine Antwort, die nichts Gutes vermuten lässt.<sup>26</sup> Auch die realistische Einschätzung Seligmanns zum Weißen Ring beschreibt die Dynamik solcher internen Vorgänge: Die Vorsteher könnten es zwar »keinem wehren, aber es bleibe Neid und Hass nicht aus, wie mit Hirzen

24 Ebd.; auch der Zehner Haiumb zum Halben Mond: Sie hätten nicht gern, dass die Obrigkeit damit bemüht werde, sähen viel lieber, dass solche Sachen vor den Zehnern, Rabbinern oder Baumeistern ausgemacht würden; es wäre aber keinem verboten, »hin- aus zu lagen«.

25 Ebd.; ebenso Judtmann zum Rohstall: »Ja, sie mögens wohl leiden; ob sie aber einen deswegen Feindt werden, od. verfolgen, das wisse er nicht, er hette es nie gehört«.

26 Ebd.; Verhör der Zehner (1622).

zur Gelben Rosen, Moschen und Gumpels zum Gulden Apfel, seines Erachten geschehen«. <sup>27</sup>

Derlei ambivalente Äußerungen, die den Interessen der Vernommenen entgegenarbeiten mussten, stärkten direkt die Einschätzung auf Seiten der Gemeindeglieder. Natürlich gab es auch klare Absagen von Seiten der Baumeister hinsichtlich der Existenz solcher Bestrafungen. Dies vermutlich, da man in der prekären Situation nach der Wiederzulassung die eigenen Reihen um jeden Preis geschlossen halten oder nach beiden Seiten zumindest diesen Eindruck erwecken wollte. Doch auch hier bleiben dennoch klare Divergenzen erkennbar, denn stets wenn die Schöffen in den Verhören nach Beispielen für eine solche interne Bestrafung der Appellanten fragten, erhielten sie entweder jene Antwort, die auch Samuel zur Weißen Rosen gab, nämlich er »wisse kein einiges Exempel anzuzeigen«. Auch Mitglieder des erweiterten Vorstehergremiums, etwa der ehemalige *Fünfer* – ein zuvor schon zur Kontrolle der eigentlichen Vorsteher eingesetztes Gremium aus der Gemeinde – Lazar zur Kronen, reagierten auf diese Weise. Lazar gab an, er habe noch keinen beim Rat gesehen, der vor ihnen, also den Vorstehern, gestanden habe, und der überaus einflussreiche Vorsteher Schmul zum Drachen gab zu Protokoll, er »habs sein Lebenlang keinen solches hören (vorhaben), weiss auch gleichwohl kein Exempel das sich ein Jud gefragter gestalt an E. E. Rat beruffen« habe. <sup>28</sup> Im Gegensatz zu diesen vereinzelt glatten Verneinungen, die schon durch das anhängige Verfahren selbst konterkariert wurden, nannte man in der Regel allerdings durchaus Personen. Es handelte sich jedoch stereotyp stets um die wenigen in der Untersuchung immer wieder zitierten zentralen Namen – allen voran Mosche zum Goldenen Apfel, Gumpel zum Weißen Ross und Hirz zur Gelben Rose und deren Verwandtschaft –, also um jene Personen, die die Nachforschungen durch den Rat mit ihrer Appellation erst in Gang gebracht hatten. <sup>29</sup> Vergleicht man diese Angaben mit denen der zentralen Beschuldigten, etwa des besagten Gumpel zum Weißen Ross, so wird diese Darstellung keineswegs – wie zu erwarten gewesen wäre – durchgängig bestätigt. Selbst deren Aussagen belegen teilweise erneut das Bild einer Duldung von Berufungsmöglichkeiten:

»Er [= Gumpel] wisse sich nicht zu erinnern, dass hievor sich jemand an E. E. Rat beruffen, als was nemlich beschehen von Mosche und Gumpels zum Guldenen Apfel; ob sie aber desswegen von den Zehnern angefeindet worden, wisse er nicht, sie seien zwar im Bann gewest, aber wieder heraus getan.« <sup>30</sup>

Andere Personen konnten oder wollten selbst diejenigen, die nachweislich bei externen Gremien mit dem Vorwurf despotischen, widerrechtlichen Vorgehens

27 Ebd.

28 Ebd.

29 Ebd.; diese Antwort findet sich recht durchgängig; z. B. bei Isaac zur Weißen Rosen.

30 Ebd.

seitens der Vorsteher geklagt hatten, nicht angeben, was den Eindruck festigt, dass Berufungen im Konfliktfall durchaus genutzt wurden. Die Stabilisierung des eigenen Rechtsraums spielte sich demnach maßgeblich auf der Ebene allgemeiner Pönalisierung, subversiver Drohungen und nach außen hin verdeckter Zwangsmaßnahmen ab. Entgegen den Vermutungen seitens der Obrigkeit – 1603 und auch nun wieder – erreichte diese Verteidigungshaltung damit keineswegs den Charakter einer Grenzziehung im eigentlichen Sinne, die über gerichtliche Zwangsmittel intern möglicherweise sogar in eine gemeinschaftliche rechtliche Norm gegossen war, um die eigene Zuständigkeit zumindest nach innen hin zu sichern. Dies wäre in der starken Konkurrenzsituation vermutlich auch zu gefährlich gewesen.<sup>31</sup>

In ihrer Absicht, internen Zwang zu dokumentieren, verschärfte die Gegenposition diesen grundlegenden Eindruck einer subversiven Praxis allerdings so sehr, dass sich das immer wieder evozierte Bild einer auf diese Weise weitgehend geschlossenen Rechtszuständigkeit im Laufe des Verfahrens zunehmend festigte. Dies auch deshalb, da man sich darüber im Klaren war, dass sich die Gemeindeglieder gegen diesen unrechtmäßig ausgeübten Zwang weit weniger wehren konnten als gegen die privilegierten Gerichtsmittel. Beispielhaft mag die Aussage Seckels zur Pfann sein, der glaubte, dass Mosche zum Goldenen Apfel durchaus wegen seiner Berufung gegen die Strafe der Baumeister angefeindet worden sei: Er sei aufgrund seiner Münzgeschäfte in den Bann gekommen, dieser musste auf Befehl des Rats aber wieder aufgehoben werden. Danach wäre Mosche allerdings »wieder darin kommen«, was zunächst nach einer Bestrafung aufgrund der Appellation klingt.<sup>32</sup> Anlässlich erneuter Fragen zum spezifischen Fall des Gumpels zum Weißen Ross gab Seckel zudem an, dass er meine, dies könne jedem »ändern der dergleichen etwas unterstünde oder den Zehnern sich widersetze, [geschehen] mit vielen große angehängte Strafen extendiert und gerichtet« zu werden. Bei alledem muss man sich jedoch klarmachen, dass Seckel selbst zu dem Gros scharfer Kritiker der Vorsteher gehörte und beispielsweise auf die Frage, ob die verhängten Strafen rechtmäßig wären, angab, dass dies nicht nach »einerlei Mass, sond. nach dem das Wetter gehet«, oder wie Salmen zum Guttruf sagte, »sie [= die Baumeister] kochten und machten es mit einand. wie sie wollten«, also völlig willkürlich.

Obwohl bei alledem keine wirklichen Beweise vorgelegt werden konnten und derlei Aussagen typischerweise eher mit Vermutungen und Andeutungen arbeiteten, bestätigten sie – zumal im Rahmen des zeitgenössischen, primär auf Aussagen und Geständnisse und erst auf einer nachgeordneten Ebene auf Indizien-

31 Vereinzelt Hinweise, dass man dennoch strafend und ordnend den Gang vor die Stadt verbieten wollte, gibt es allerdings. Pinkas Ffm, § 267 (1657); Juteln, F. d. Anselm zum Schuh. Das Unwohlsein gegenüber zu viel Offenheit gerade im Zusammenhang mit Vergehen belegt auch ebd., § 322 (1679), zu (Ben Senki?) Hecht, Pkt. 3; der Frevel sei schon den Nichtjuden bekannt und habe die Obrigkeit auf den Plan gerufen.

32 ISG Ffm, Ugb 48; zunächst im Verhör nach dem ersten Strafenkatalog, dann in demjenigen der Vorsteher.

beweise hin ausgerichteten Rechtsverständnisses – die Verdachtsmomente der Obrigkeit, indem sie die interne, eher subversive Übung zu einer gefestigten, konkurrierenden Praxis erklärten. Es ging sogar noch deutlicher: Eisermann zur Weißen Lilien, der zwar grundsätzlich angab, dass die Vorsteher Appellationen an den Rat »litten«, aber nicht gern sähen, bot zugleich ein krasses Beispiel dafür, wie ein solcher Übertreter angeblich nachträglich bestraft worden sei: Einer habe sich »an meine Herren berufen, demselbigen wie er gestorben wäre, hätten die Zehner drei Tag lang unbegraben (Marg: da sie doch die Toten sonst kaum ein halben Tag) liegen lassen, den sie auch bei Lebzeiten sehr angefeindet«. <sup>33</sup>

Die Fülle der Beschuldigungen einer überaus autoritären Machtausübung war erdrückend: Abraham zur Schul gab an, die Vorsteher »hätten es nicht gern, es täte es auch keiner bald, dann sie ihm sehr hart hielten, und nachstellten wie sie ihm beikommen möchten«. Schimmel zum Spiegel betonte, »sie strafen härter als meine Herren«, eine Bewertung, die sich auch in den Gutachten der städtischen Schöffen findet, und dass, wenn »einer sich anhero vor die Obrigkeit berufen und ein and. Bescheid zuwege bringe, so müsse doch der Jude ihren Bescheid geleben«. David zum Halben Mond verwies darauf, dass Personen wie Gumpel zum Weißen Ross, Gumpel zum Goldenen Apfel und Hirz zur Gelben Rose, die sich außerhalb beschwert hatten, wegen der Berufung, aber auch wegen anderer Gründe erneut gestraft worden seien, was diese sehr viel gekostet habe. <sup>34</sup> Salmen zur Goldenen Zange resümierte, »wann sich einer auf meine Herren berufe, der käme in alle Ungnad«, und Manle zum Goldenen Fass gab an:

»Sie [= die Vorsteher] sprechen, wenn einer Ihren Geboten nicht parieren, so wäre es gegen Jüdische Ceremonien, was in die Gasse gehörte, da[s] komme nicht heraus, und was sie ihnen (geboten) und das täten sie wenn sich einer auf E. E. Rat berufe, so bekomme er seinen Lohn darum, wie Mosche zum Apfel beschehen.« <sup>35</sup>

Andere formulierten es noch krasser, so etwa Schimmel zum Krachbein mit der Angabe, er dürfe sich nicht

33 Ebd.; vermutlich über Manle (?) zum Weißen Becher, für den allerdings sonst keinerlei Angaben gemacht wurden.

34 Ebd.; auch Gumpel zur Flasche: habe sich wohl beschwert, aber nichts bewirken können, man habe auch seine Beschneidung nicht vorgehen lassen wollen, es sei dann die »wirklich Erlegung beschehen, wann sich einer an Schultheiß und Schöffen berufen hätte, wäre er noch mehr bestraft worden«. Ebenso Gumprecht zum Trichter (beziehungsweise umgezogen zur Engen Tür): »wann er's meinen Herren claget, hätt's ihm noch mehr Geld gekostet«, oder Calmen zum Roten Apfel: »habe dafür gehalten, dürfe sich nicht an mein Herren berufen, mehrere Straf zu vermeiden«. Samuel zum Buchsbaum: »hab also bald parieren müssen, wiewohl er sich dessen beschwert, wüsste wohl wie ihm gang., wann er sich auf meine Herren berufen«.

35 Ebd.

»auf E. E. Rath berufen, wollte sein Gutt eher verlieren, es dürfte sich dieses keiner verlauten lassen, es wäre wohl geschehen, dass sich ein od. andere vor die Obrigkeit berufen wollten, es aber nie erfahren, und wenn es sich einer auch dazu verlauten lassen, der komme hoch in die Strafe [...]. Er müsse tun, was die Zehner wollten, [...] müsse geben was sie begehrten, fürchte sie auch mehr, [...] als die Obrigkeit [...]. Die Zehner strafte nach ihrem Belieben, tätens auch Gebot geben, nach ihrem wohl Gefallen und hätten keine andern Juden kein Ehren [.../zugestanden] als ihren Kind[ern]«.

Auch die Aussage des Löw zur Flaschen unterschied sich hiervon nicht wesentlich. Er zitierte sogar die jüdische Bezeichnung für Denunzianten, hebräisch den *Masor* oder jiddisch *Moser*, und fügte hinzu, »das dürfte keiner nicht tun, wenn er es getan hätte, so wäre er ein Verräter gewesen und zum höchsten bestraft worden [...] wann zugedenken dann er und andere so hoch gestraft worden und helfen nichts ob sie sich schon auf E. E. Rat berufen tätens«. Löw wurde seinerseits in den Aussagen anderer immer wieder als Paradebeispiel ungerechtfertigter und überhöhter Strafen angeführt. Nach eigenen Angaben hatten die Vorsteher im Rahmen dieses spezifischen Strafregiments insgesamt etwa 20.000 fl. Straf-gelder eingenommen, wovon Löw allein mindestens 1.500 fl. tragen sollte.<sup>36</sup> Bei den weiteren genannten Personen sah es nicht grundlegend anders aus.<sup>37</sup>

36 Ebd.; die jeweiligen Strafsummen differieren bezeichnenderweise zum einen wohl aufgrund mehrfacher Bestrafungen, zum anderen aufgrund wachsender Gerüchte erheblich. Für Löw zur Flasche werden neben dem von ihm bestätigten Betrag von 1.500 fl. Beträge von 400, 500 und 100 fl. genannt; in der Rechneiliste steht er mit den Beträgen 400 und 1.500 fl. Vgl. Pinkas Ffm, 339 (1688); zum Umgang mit ›Denunzianten‹, wobei es hier um die Verleumdung von Gemeindemitgliedern in Geld- und anderen Sachen ging, wogegen die Gemeinde dem dadurch Bedrohten zu Hilfe kommen musste, bis der ›Verräter‹ den zu Unrecht Beschuldigten hinsichtlich seiner Ausgaben und Aufwendungen entschädigt habe.

37 ISG Ffm, Ugb 48; siehe die zahlreichen Nennungen im Rahmen der Verhöre bekannter Bestrafter, wobei stereotyp immer wieder die gleichen Namen genannt wurden; z. B. durch David zur Armbrust: »als mit dem zur Hellebarten, zum Spiegel, zum Guttruff, und Windmühl. Aber die angezeigten Bestraften wären noch ferner gestraft worden: Löw zum Schuh, Nathan zum Handschuh, Beer zum Birnbaum, Lazarus zum Riesen, Jacob zur Hinden Sohn, Beifuß zur Windmühl, Raffael zum Gelben Ring, Dotters zur K(anden), Gutlen zur Leiter, Haiumb zum Weißen Ross, Mosche zur Pflug, Calman zum Roden Apfel, Abraham zur Schulen, Abraham zur Roten Rosen, Benedict zur Scheuer, Deffele zur Scheuer, Samuel zur Gold. Kandten, zu unterschiedl. malen ein-mals aber, da er gesagt er wollte dass es recht zugehe um 25 Goldfl., danach dass er seinen Schwager auf den Rechnei (umgerufen), der Zehner Einschreibenlassen wäre er gestraft worden um 50 Goldfl. Gumpel zum Weißen Ross um da er sich gegen die parteiische Wählung gesetzt um 8 od. 900 fl. Salman zum Wetterhahn da er den Rab-biner und den gegebenen Bescheid [...] um 10 Goldfl., wisse aber nicht ob er etwas zahlet p. Salman zum Spiegel um 300 fl, Löw zur Flasche um 450 fl., Dawid zur Helle-bart 400 fl., Gumprecht zur Guldenen Beer um 3 od. 400 fl., Gumprecht zur Fläsche um 100 Rtlr., Seligmann zum Knoblauch, Männle zum Guldnen Fass um 70 fl.«.

Wohl gemerkt war die Zielrichtung dieser Aussagen primär die Anklage wegen Machtmissbrauchs, einer schwer nachvollziehbaren, subversiven Ausübung von Autorität. Doch anders als von den christlichen Behörden wurde diese Autorität intern selbst von den bestraften Personen an sich nicht in Frage gestellt. Ihre Kritik richtete sich allein gegen den Missbrauch derselben, wobei eine Kontrolle nach ihrem Dafürhalten idealerweise durch die Gemeinde geschehen sollte und keineswegs durch die Obrigkeit. Die interne Verfassung musste demnach selbst für die Verurteilten geschlossen bleiben und dafür über entsprechende Machtmittel verfügen, dies allerdings in einer kontrollierten, die schroffen Interessengegensätze ausgleichenden Weise. Wenn hierfür sogar die Öffnung der Rechtssphäre nach außen hin in Kauf genommen wurde, so geschah dies eher aufgrund des pragmatischen Eingeständnisses, dass sich intern letztlich beides nicht erreichen ließ, weder eine völlige Sicherung rechtlicher Verfahren noch eine effektive Kontrolle der Vorsteher und Kastenmeister. Und in diesem Sinne wurden die Berufungsmöglichkeiten an christliche Gremien denn auch genutzt, wie das gesamte Verfahren zeigt.

Das damit wohl gemerkt von jüdischer Seite bestärkte, für diese letztlich kontraproduktive Ineinandergreifen interner Rechtspflege und externer Aufsicht zeigt sich beispielsweise in der Darstellung jenes Mosche zum Goldenen Apfel: Er sei in den Bann getan worden, da er beim Rat gegen seine Strafe geklagt habe, »darüber mein Herren ihnen [= den Baumeistern] gebotten solch [= den Bann] zu eröffnen, sonst warum solcher Straf ihm abgefordert wisse er keine ander Ursach, als dass sie ihm Feind, und ihm wo sie können, Leids zu tun gedenken«. Dabei gab er zu, dass er »dem Hirz [zur Gelben Rose] mit Rath zu dieser Kommission bei gesprungen und angereizet«, also das gesamte obrigkeitliche Untersuchungsverfahren gegen die Gemeindeleitung mit betrieben hatte.<sup>38</sup>

Dass sich dies aus dem Blickwinkel der Baumeister anders darstellte, muss zunächst nicht interessieren.<sup>39</sup> Während aber die meisten Bestraften noch angaben, dass sie von einer Appellation abgesehen hatten, da sie entweder nicht für »den aller ärgsten Juden« gehalten werden wollten oder da sie vor möglichen internen Strafen Angst gehabt hatten, gab es auch solche, die glaubhaft schilderten, auf welche Weise Gemeindeglieder bei den Vorladungen in die Gemeindestube versuchten, ihre hohen Strafen herabgesetzt oder erlassen zu bekommen, dies stets in Abwägung der möglicherweise noch schlimmeren Konsequenzen solcher Gesuche. Hertz zum Rebstock, der in der obrigkeitlichen Rechnungslegung einmal mit 200 und ein weiteres Mal mit 450 fl. Strafe verzeichnet ist, beschrieb dies so:

38 Ebd.

39 Ebd.; nach Salmens zum Wetterhahn Aussage sei Mosche erst auf Befehl der Bürgermeister »in Herum getan worden, nach der Hand aber sei es von den Bürgermeistern geschehen, weil er deswegen von ihnen auferlegte Straf nicht geben wollen, die Straf des Münzwesens halben sei vor diesem Handel und Spielen seines Sohns abgefordert und erkannt worden«.

»Ja freilich, hätte geschrien und geweinet, und gesagt, er wollte sich von meinen Herren hieraus strafen lassen, die an die Ort schreiben könnten, da die bezeichnete Verbrechen sollten geschehen sein: Sie [= die Vorsteher] aber hätten gesagt, sie wollten ihm Herren genug sein, sein Weib aber hätte ihn bewegt, dass er sich hätte ergeben.«<sup>40</sup>

Sein Ärger mag verständlich gewesen sein; letztlich beugte er sich aber dem sozialen Druck und den befürchteten Zwangsmaßnahmen. Nicht jeder hatte jedoch das Einsehen jenes Hirz zum Bunten Bären, der trotz des Abstreitens der ihm vorgeworfenen Münzverbrechen und seiner Drohung, er werde beim Rat klagen, am Ende doch einen Reinigungseid ablegte und sich damit von dem gegen ihn gerichteten begründeten, aber nicht nachweislichen Verdacht befreite: Nachdem ihm der Baumeister Beer zur Kronen vor der Gemeindestube die Entscheidung der Vorsteher bekannt gegeben hatte, habe er diesem nach eigener Aussage »mit Zorn gesagt, es wäre nicht Wunder dass einer solches der Obrigkeit klage, habs aber nicht wollen tun, weil's sich nicht gebüre, und wann er's getan hätte, wäre er in Band [= Bann] kommen, wollte eher sein Kleid von Leib geben haben, als das [...] der Freundschaft solche [...] widerfahren wäre«. Bei all der Verbitterung, die im Hinblick auf die Höhe der Strafen zunächst nachvollziehbar scheint, unter Berücksichtigung der Vergehen allerdings doch eher unangebracht war, lassen solche Aussagen erneut erkennen, dass bei den internen Verhandlungen, inwieweit solche Strafen und Zwangsmittel angemessen seien und befolgt werden müssten, auch stets die Möglichkeit in Betracht gezogen wurde, den gesetzten rechtlichen Rahmen zu überschreiten. Mit Sicherheit erklärt diese von außen induzierte Offenheit des Systems teilweise die heftigen Reaktionen auf Seiten der Gemeindeleitung. Diese sah ihre Autorität und Zuständigkeit immer wieder gefährdet, weshalb sie zu jenen subversiven Festigungsversuchen mit Drohungen und verdeckten Strafen griff.

Diese Dynamik spiegelt sich auch in der recht häufigen Erwähnung der Privilegierung der internen Rechtsprechung auf beiden Seiten der jüdischen Kontrahenten wider, dies vor allem, da die Sicherung eigener Zuständigkeit von außen offenbar wirkungsvoller war, als dies die zugleich erstaunlich starke interne Wertschätzung eines rechtmäßig geschlossenen Eigenraums in der Praxis gewährleisten konnte. Nach Aussagen von Verurteilten reagierten die Zehner auf die Drohung, man werde sich extern zu beschweren wissen, dementsprechend selbstbewusst: Gumprecht zur Goldenen Birne berichtete, er habe darauf von den Vorstehern nur die Antwort erhalten, sie »wollten ihm Schultheis und Schöffen genug sein, hätten Kaiserl. Macht dafür«, und Löw zur Flasche erhielt angeblich zur Antwort, sie hätten das Recht zu strafen, »es könnten weder Ihr Kaiserliche Majestät noch E. E. Rat deswege. einreden, sie hätten Freiheiten«. Andere wie Manle zum Goldenen Fass, Hertz zum Rebstock oder Hirz zum Goldenen Bären wurden nur pauschal auf die obrigkeitliche Privilegierung ver-

<sup>40</sup> Ebd.; auch hier – wie bei vielen anderen Gestraften – findet sich ein naher Verwandter, sein Bruder Beer, ebenfalls unter den Gestraften.



wiesen, »die Zehner [hätten] aber vermeld, sie wären privilegiert, hätten vor seiner Obrigkeit nichts zu tun, wollten es bei E. E. Rat hier verantworten«.

Dieses selbstbewusste Auftreten der Gemeindeleitung im innergemeindlichen Rahmen, das im Gegensatz zu der offenkundigen Brüchigkeit ihrer Macht stand, findet sich sogar in den meisten Aussagen der Zehner vor der Verhörkommission zu dem gemachten Vorwurf: Woher sie denn dieses Recht zur Rechtsprechung und Bestrafung nähmen? Auch hier waren es nur einige wenige Vorsteher, die in der üblichen Weise vorsichtiger antworteten, nämlich man sei der Meinung gewesen, dies sei Teil eigenständiger Befugnisse beziehungsweise etablierter jüdischer Brauch. Die Mehrzahl berief sich rein auf die externe Privilegierung, wie dies auch die Aussagen der Gemeindeglieder erkennen lassen.<sup>41</sup> So wies Mosche zum Korb, eine weitere zentrale Vorsteherpersönlichkeit, darauf hin, ihre Stättigkeit »lass ihn die Banne zu, von ungefährt 25 od. 26 Jahren, als Herren Raue und Rucker so auf der Rechnei gesessen, hätten sie ihnen die Bestrafung zugelassen«.

Dass dieses selbstbewusste Auftreten der Vorsteher gerade im Vergleich zu der diskutierten Qualität der eigenen Rechtssphäre als ein offener Rechtsraum durchaus auch als Reaktion auf den vergleichsweise geringen obrigkeitlichen Rechtsschutz innerjüdischer Entscheidungen in Schuld-, Ehr- und vermögensrechtlichen Angelegenheiten verstanden werden muss, lässt die Aussage eines der Gestraften, des David zur Armbrust, erahnen. Dieser betonte zwar ebenso, dass die Zehner angaben, sie seien befugt dies zu tun; ob sie damit aber gegen »meiner Herren Ordnung und Gerechtsam« verstießen, das wisse er nicht. Vergleichbar vorsichtige Darstellungen – etwa in der Form, dass man sich dies eigentlich nicht vorstellen könne – finden sich auch bei anderen Gemeindegliedern. David zitierte allerdings zudem einen anderen Fall, in dem die Vorsteher angeblich ein Gemeindeglied, das in die Berufung gegangen war, »anhero gefordert und Ursach von ihm hören wollen, warum er appellirt, welche Parthei sich nachgehend vergleichen«.<sup>42</sup> Gesetzt den Fall, dass man tatsächlich nicht mit erneuten Strafen gegen das Durchbrechen der internen Zuständigkeit vorging und damit die prinzipielle Appellationsmöglichkeit und den generellen Anspruch der Obrigkeit, eigentliche Rechtsherren zu sein, untergrub, so bestand doch ein erhöhtes Interesse daran, solche Konfrontationen im Vorfeld zu vermeiden, weshalb die Vorsteher gegebenenfalls die Ursachen zu eruiieren versuchten und sich dann – wie David zur Armbrust angab – unter Umständen sogar kompromissbereit zeigten.

Auch wenn die bisher angeführten Aussagen unterhalb der Oberfläche ihrer primären, verfahrensspezifischen Intentionen erneut eher in diese Richtung weisen, stehen dem Angaben Gestrafter – und zwar begrifflicherweise der im Zentrum der Untersuchung stehenden Münzverbrecher – gegenüber, die darauf bestanden, dass man Berufungen vor obrigkeitliche Gerichte intern sogar untersagt

41 Ebd.; siehe auch die Aussagen der Zehner zu ihrer Privilegierung.

42 Ebd.

habe. Derlei Hinweise auf eine dezidierte normative Regelung knüpften erkennbar an die Verordnungen von 1603 an, wobei letztlich aber kein neues Dokument oder etwa eine interne Verordnung aus dem Gemeindebuch als Beweis vorgelegt werden konnte.<sup>43</sup> Dennoch gab Salmen zum Guttruf an, die Vorsteher hätten ihm ins Gesicht gesagt, er solle nur vor die Obrigkeit gehen: Überhaupt hätten sie intern ein Gesetz, dass sich Gemeindemitglieder nicht an die Obrigkeit berufen dürften, und wenn es einer täte, »gingen sie [= die Vorsteher] mit (Hab) und Gut wied. Ihnen«. Wie im Falle der zitierten Kompromissbereitschaft zeigt auch dieses aggressive Gebaren, das eher an ein Pokern denn an geordnete Verfahrensabläufe erinnert, nicht nur, wie brüchig die Autorität der Vorsteher gegenüber einer externen Rechtskonkurrenz und den internen Wünschen, diese gegebenenfalls zu nutzen, war. Sie belegt zugleich das starke, geschlossene Selbstverständnis auf deren Seite, ja auf jüdischer Seite insgesamt. Andernfalls hätten weder derlei Erpressungsversuche noch das soziale Unterdrücken im Bezug auf die Anerkennung von Entscheidungen als eigentliches, letztes Regulativ gegriffen.

Andere Zeugen verwiesen erneut eher auf einen subversiven Zwang und nicht auf eine definitive Verordnung der Gemeinde, etwa jener Benedict zur Scheuer, der für den Fall, dass er sich an den Rat berufen würde, befürchtete, dass man ihn ungeachtet seiner Rechte zum Einlenken gebracht hätte; »wann er's getan hätt, so hätte er aus der Stadt gemusst[;] er hätte ihnen [= den Zehnern] ihrentwegen oft den Tod gewünscht«. So schwierig es gewesen sein dürfte, dass ein einmal etabliertes, zumal ein familial gut vernetztes Gemeindemitglied wirklich auf subversive Weise aus der Gemeinde getrieben werden konnte – dagegen sprechen eben auch die zum Teil erheblichen Zeitspannen, über die interne, zum Teil sehr hohe Strafen trotz des Banns mitunter unbezahlt blieben –, so war dies bei Personen, die sich erst noch Zugang zur Gemeinde verschaffen mussten oder die sozial und ökonomisch ohnedies einen schlechten Stand hatten, sicherlich einfach.

In diesem Licht gewinnt auch die Darstellung des David zum Weißen Schwanen einiges an Wahrscheinlichkeit. Auch er war durch den Frankfurter Rat in die Stättigkeit aufgenommen worden, was ihm wegen fehlenden Grundbesitzes von den Zehnern intern aber verwehrt wurde. Die daraus entstandene Kompetenzstreitigkeit beruhte wohlgernekt erneut auf einer unterschiedlichen Interpretation der Stättigkeit und stellt keine subversive Übung im eigentlichen Sinn dar, wiewohl der Rat dies insinuierte. Im Rahmen des anschließenden Verfahrens erschien die Vorgehensweise der Zehner aufgrund der anderen Wahrneh-

43 Das Gemeindeprotokollbuch enthält für diesen Zeitpunkt lediglich eine die städtischen Erlasse zum Münzhandel ergänzende Verordnung, die klare Beschränkungen auferlegt, aber kein Verbot der Appellation an die Obrigkeit beinhaltet; Pinkas Ffm, §§ 114 (1621); 269 (1654); auf ausländische Münzen, Weißpfennige und Pfennige durch Juden oder Nichtjuden, es bestehe eine Anzeigepflicht solcher Vergehen wegen der Bedrohung für die Gemeinde, man gibt die Erlaubnis, ihn bei der Obrigkeit anzuzeigen.

mung auf Seiten der Stadt dennoch als eine solche. Während der Rat in derlei Fällen wiederholt auf seine alleinige Zuständigkeit hinsichtlich der Aufnahme neuer Schutzjuden pochte, verwiesen die Vorsteher auf das ihnen per Privileg zugestandene Recht, das diese von ihrem Gutachten über die Moralität, die Vermögensverhältnisse, die Zahlung der von der Gemeinde erhobenen Zuzugsgelder und dem Nachweis des vorgeschriebenen Hausbesitzes abhängig machte.<sup>44</sup>

In einem solchen Fall wirklicher Rechtskonkurrenz – die unterschiedliche Auslegung der Privilegien war bereits Gegenstand vieler Auseinandersetzungen gewesen – gingen die Zehner intern bezeichnenderweise behutsam vor: Obwohl man David zum Weißen Schwanen nach eigener Aussage zunächst eine Beschneidung in der Familie verwehren wollte, wodurch die Angelegenheit mit ziemlicher Sicherheit vor den Rat gekommen wäre und sie »dadurch ihr Wesens selbst« geoffenbart hätten, hätten sie sich »ein solches gemerkt« und die Beschneidung selbst nicht verhindert. Dennoch befahlen die Vorsteher nach vollzogener Zeremonie dem Schulklopfer »in Einladung der Gäste sein gewöhnliches Amt nicht zu verrichten, hätte ihn auch hernach angefeindet, und gleichsam er in offenem Bann, gehalten, [...] noch dato in Erlegung der Gelder von ihm gleich anderen nicht nehmen täten«.<sup>45</sup>

Was aus der Perspektive des David und des Rats den Beigeschmack eines subversiven Unterwanderns obrigkeitlicher Entscheidungsbefugnisse besaß, erklärt

44 Bei Schudt, *Merckwürdigkeiten*, Bd. 2, 1714, S. 149-150; findet sich zunächst ein Rechneidekret vom 5.3.1597 zur Stättigkeitsaufnahme und ein Ratsdekret vom 18.5.1574, die jedoch beide die Baumeister nicht in die Schutzaufnahme einbezogen. In den Fassungen der Stättigkeit von 1617/1705 findet sich in den Privilegien dann allerdings folgende Regelung, ebd., S. 188, §107; »wiedann auch zum vierdten keiner auffgenommen werden sollte, welcher nicht eine bewöhnliche Behausung, dazu zum wenigsten an seinem Vermögen tausend Gulden Haupt-summlich habe; es soll auch keiner, er seye gleich in- oder ausländisch, angenommen werden, er habe sich dann zuvor mit denen Baumeistern verglichen, was er der Gemeinde schuldig ist, und desswegen von ihnen einen Schein aufflegen«. Die Abrechnung der Zuzugsgelder war in den alten Privilegien ebenso festgelegt worden, aber ohne Bezugnahme auf die Parnassim. Pinkas Ffm, § 172 (1636); zeigt, dass man intern dieses Verfahren durchaus auch so kannte, wiewohl man in der Frage der Aufnahme sonst deutlich den Eindruck eigenständigen Handelns erweckte. Hier wurde eine zeitlich befristete Aufenthaltsgenehmigung in der Gemeinde gegeben, so der Rat zustimme. Ebd., § 171 (1632); Schutzaufnahme für Mendele Oppenheim aus Worms; wobei sich diese Zusammenarbeit nicht immer von den Einträgen ablesen lässt. Abzugsgelder wurden hier wie anderswo ebenso intern geregelt; ebd., § 310 (1699) Sanwil (Gelh'/Gelnhäuser) erlässt man Teile des Abzugsgelds.

45 ISG Ffm, Ugb 48; mit dem Zusatz, »sonst Zeug gefragt, ob die Baumeister und Zehner in E. E. Rat Jurisdiction griffen: es wäre aus obgesetzter Deposition zu sehen, unangesehen Meine Herren auf der Reichnei ihm die Stättigkeit vergönnt, dass sie ihn, wie[der] solche Vergönnung, doch nicht hier leiden, sondern fort haben wollen«. Einen weiteren Beleg für die übliche Praxis findet sich im, Pinkas Ffm § 475 (1776); die Beschneidung des Erstgeborenen wurde den gestraften Eltern zwar erlaubt, aber ohne Ladung der Gäste durch den Schulklepper.

sich aus der internen Perspektive als eine bedachte, zugleich aber durchaus selbstbewusste Grenzziehung und ein Behaupten unabhängiger, in diesem Fall sogar ausdrücklich privilegierter Zuständigkeit in einer aufgrund des Machtgefälles für sie prekären Situation: Wenn die Gemeindeleitung der Aufnahme in die Gemeinde nicht zustimmte, zugleich aber die förmliche Schutzgewährung nicht verhindern konnte, so nahm sie sich zumindest die Freiheit, solche Personen wie Auswärtige oder zumindest wie die Vielzahl der in der Gemeinde lebenden fremden Mägde und Knechte, die keine vollwertigen Gemeindemitglieder waren, zu behandeln, also nicht als einen *Hausvater*, einen *Baal haBait*, beziehungsweise aus christlicher Perspektive als einen Schutzverwandten im eigentlichen Sinn. Daher verhinderte man die Beschneidung zwar nicht, wodurch ein Affront der städtischen Entscheidungsträger mit den zu erwartenden Folgen vermieden wurde: Ehrenrechte wie die öffentliche Einladung der Gäste zum Beschneidungsmahl durch den Gemeindediener, die nur einem vollwertigen Gemeindemitglied zustanden, wurden aber verweigert, da David aus ihrer Perspektive kein solches Mitglied war. Vom Vorwurf der Subversion bleibt an diesem Punkt nur der Eindruck einer eigentlich nicht gesicherten Rechtssphäre und die Erkenntnis, dass die Gemeindeleitung gezwungen und gewohnt war, zur Wahrung eigener Befugnisse fallspezifisch stets Kompromisse einzugehen. Dabei konnte diese sich jeweils ändernde subversive Praxis – wie in den hier analysierten extremen Konfliktlagen sichtbar wurde – für die interne Handlungsebene sogar bestimmender werden als die eigentlichen Rechtsstrukturen.

Selbst wenn dieses Beispiel abermals zeigt, wie komplex die Dinge lagen, wird doch erkennbar, dass neben der recht geschlossenen Wahrnehmung, dass sich Klagen vor externen Gremien nicht gehörten, insbesondere wenn bereits ein internes Urteil vorlag, durchaus ein erheblicher und zumindest aus externer Sicht subversiver Zwang, dies einzuhalten, geübt wurde und werden musste. Diese Praxis der Aufrechterhaltung einer eigenen Rechtssphäre, die auch durch die weit verbreiteten internen Befürchtungen dokumentiert wird, lässt sich aus den Aussagen allerdings nicht eindeutig belegen, und dies nicht nur aufgrund der sie kennzeichnenden spezifischen Interessenlagen. Handfeste Beweise im eigentlichen Sinne gab es offenbar nicht. Sogar die Obrigkeit scheiterte in dem Verfahren erneut daran, dass diese subversiven Versuche der Festigung und möglicherweise sogar der Ausweitung jüdischer Gerichtsbarkeit eigentlich nicht zu belegen waren. Die Zeichen wiesen jedoch bereits für die Zeitgenossen alle in diese Richtung, und dies nicht nur aufgrund der Angaben von Verurteilten. Im extremsten Fall – und an diesem Punkt war die in solchen Dingen ohnedies geringe Duldsamkeit des Frankfurter Rats definitiv erschöpft – wurden intern Strafen sogar dann aufrechterhalten, wenn die Baumeister durch den städtischen Schöfferrat angewiesen worden waren, diese aufzuheben. Dies untergrub unmissverständlich den Herrschaftsanspruch der städtischen Obrigkeit, der einzig legitime Gerichtsstand für die Judenschaft zu sein. Ein ähnlich gelagerter Aspekt, der dieselbe Nichtanerkennung zu belegen schien, zeigte sich darin, dass die Gemeindeleitung Personen, die extern bereits für ein Verbrechen bestraft

worden waren, intern abermals dafür zur Verantwortung zog. Diese Vorgehensweise erhielt auch deshalb von christlicher Seite eine hohe Aufmerksamkeit, da dies der allgemeinen Rechtsvorstellung widersprach, dass man für ein Vergehen nur einmal bestraft werden dürfe.

Schimmel zum Spiegel als eine der Personen, die derlei angezeigt hatten, führte gleich mehrere derartige Verstöße gegen die obrigkeitlichen Machtansprüche an: Als er ein Jahr zuvor seine Schwester in der Synagoge wegen eines »abgebrochenen Stuhls« – eines beschädigten Gebetpults, der wohl in seinem Besitz war – geschlagen hatte und sein Schwager Isaac Zunz ihn anschließend deswegen vor ein städtisches Amt, die Rechnei, laden ließ, strafte die Zehner diesen mit 20 fl. In der Akte war der zunächst angegebene Grund für die Strafe – »da er solches vor der ordentlichen christlichen Obrigkeit klagen wollen« – allerdings vom Protokollanten nachträglich gestrichen worden. Nach Schimmels eigenen Angaben war er wegen der Schläge intern zu 10 fl. verurteilt worden, die man von einem vorhandenen Depositum bei der Gemeinde abzog; Isaac Zunz blieb für sein Vergehen aber ganze zwei Jahre vom Aufruf zur Tora ausgeschlossen.<sup>46</sup> Schimmel gab aber noch weitere Hinweise: Als er selbst vom Rat – vermutlich aufgrund seiner Münzgeschäfte – ins Gefängnis geworfen wurde und seine Frau bei den Zehnern vorsprach, sie möchten wie üblich für diesen beim Rat »ein Vorbitt« tun, hätten die Vorsteher von dieser zunächst die Hinterlegung von 100 Tlr. gefordert.<sup>47</sup> Dem sei seine Frau ebenso wie die des Davids zur Hellebarte auch nachgekommen.<sup>48</sup> Dass es sich hier nicht um ein Pfand für mögliche Unkosten handelte, die der Gemeinde anlässlich einer solchen Intervention entstehen könnten, schloss Schimmel zum Spiegel daraus, dass

»die Zehner[, da sie] nun solche Gelder gehabt, hätten sie solche als ein Strafe einbehalten und nicht vor sie gebeten, da er doch von E. E. Rat um 300 Tlr. seins Verbrechens gestraft gewesen. Desgleichen sein Gesell E. E. Rat 500 fl.

46 ISG Ffm, Ugb 48; beim Verhör der Zehner, als erneute Nachfrage. Schimmel gab zudem wie viele andere auch an, dass dergleichen im Fall, dass das Vergehen von einem Angehörigen der Zehner begangen werde, keineswegs so rigoros gehandelt würde: So habe der Sohn des Zehners Aaron zum Fröhlichen Mann, Schlum, vor etwa einem Jahr Moses zum Nussbaum vermutlich vor dem Aron haKodesch in der Synagoge, »um dass er ihm etwas zu weit in sein Stuhl gerückt ins Gesicht geschlagen, dass er geblutet habe, und obschon der Moses den Zehnern biss dahero nachgeloffen, und den Schlum verklagen wollen, habe er doch nicht gehört werden mögen, um d. er's eines Zehners Sohn angetroffen«.

47 Zwar wurde dies aufgrund des religiösen Gebots von den Vorstehern durchaus regelmäßig getan, jedoch in Fällen, in denen es sich auch intern um eine als Verbrecher angesehene Person handelte, kümmerte man sich allenfalls um dessen Verpflegung mit kostbareren Nahrungsmitteln, die man dann jedoch der Familie in Rechnung stellte.

48 Jene musste 200 Tlr. hinterlegen. Der eigentliche Grund für dieses Pfand wird auch in den Aussagen der Vorsteher nicht klarer.

zur Straf erlegt, und doch von den Zehnern über dies um 200 Tlr. gestraft worden«. <sup>49</sup>

Die Vorsteher verstanden diese Zahlungen ihrerseits allerdings nur als Abschlagssummen auf die anhängigen Strafgeder und behaupteten, von der Bitte um ein Vorsprechen wegen der Haft gar nichts gewusst zu haben. <sup>50</sup> Zu ihrer Verteidigung war Schimmel und David zur Hellebarte – wie vielen anderen aber auch – kein Argument zu schade. Dadurch bestärkten sie zum eigenen Vorteil den vorherrschenden Verdacht, dass all dies eine grundlegende Verschwörung der Vorsteher gegen die obrigkeitliche Rechtskompetenz belege, evozierten also jenen Vorwurf, der 1603 zu dem jahrelangen Untersuchungsverfahren seitens des Reichs geführt hatte. <sup>51</sup> Schimmel gab an:

»die Zehner hätten beneben (Marg.: etlichen Rabbiner, darunter) der Obristen Rabbiner zur Eichel, eine Verschreibung vorm Jahr aufgerichtet, dafern ein Jud etwas vor der Weltlichen Christlichen Obrigkeit klagen würde, derselbe sollte zu ewige Zeiten vor ein Verräter gehalten und nicht zu anderen Juden begraben werden. Sie Zehner aber nichts da weniger beglaubt sein, wie sie dann einem Rabbiner, so weit über Mehr [= Meer] gezogen, mit Geschenk dahin gebracht, dass er solche Schreibung aufrichte und konfirmieren helfe, deswegen, ob sie schon ihr Notdurft dagegen wollen, wären sie doch dieser Verschreibung halben hart gebunden, und zum Fall, solches nicht cassiert würde, wären sie verdorben Leut, denn sie es Zeit ihres Lebens entgelten müssen und wäre wohl ein Straf in die fünf Jahr verzogen, wann auch solcher Brief cassiert, wollte er und ande. suplizieren und ihre Not klagen.« <sup>52</sup>

49 Ebd.

50 Ebd.; unbekannter Vorsteher: Simon zum Spiegel und David zur Hellebarten anbelangend wären sie beide »in gewisse Straf vor ihre Gefängnis condemnirt worden, welcher Weiber die Nuletas erlegt da sei noch gefangen gewesen, dass sie es aber unt. der (...) lition erlegt, dass sie Vertröstung von ihnen bekommen, dass sie intercedieren vor die Männer sollten oder wollten, davon wisse er nichts«.

51 Siehe dazu Klein, Wohltat und Hochverrat, 2003.

52 ISG Ffm, Ugb E 48 G; Verhör der Zehner, Nachverhör Schimmels zum Spiegel. Aller Wahrscheinlichkeit nach bezieht sich dies auf die Gemeindeverordnung des Jahres 1621, die von R. Jeschajahu Horovitz auf der Durchreise, vor seiner Auswanderung nach Palästina, und dann vom Gemeinderabbiner Schmuuel abgezeichnet wurde. Diese befasst sich jedoch mit den Verpflichtungen und Amtspflichten der Rabbiner und sagt hierzu nichts aus – was erklären würde, warum man von Seiten der Gemeindeleitung angab, dass man eine solche Verordnung nicht kenne; Pinkas Ffm § 110. Möglicherweise bezieht sich dies aber auch auf den nachfolgenden Eintrag, ebd. § 111 (1621); in dem wegen großer Auseinandersetzungen, mit den üblichen Vorwürfen, dass Verfahren insbesondere aufgrund der rechtlichen Möglichkeit, auf die Auswahl der Schlichter/Richter Einfluss zu nehmen, verschleppt wurden, in der Gemeinde ein dauerhaftes Rabbinatsgericht anstelle je nach Anlass fallspezifisch zusammengestellter Gremien vereinbart wurde. Aber auch hier findet sich meines Erachtens kein Verbot der Appellation vor der Obrigkeit.

Dies musste die Obrigkeit aufrütteln, und wie die deutlichen Nachfragen während des Verhörs belegen, ging diese Taktik auch auf. Die Vorwürfe versprachen nämlich den Verdacht der Subversion endgültig zu bestätigen, zumal die angesprochene, erneut eigenständig vereinbarte Verordnung direkt gegen die von der Obrigkeit beanspruchten Zuständigkeiten gerichtet war. Bei genauerem Hinsehen lösten sich die Vorwürfe jedoch abermals weitgehend im Nichts auf: Die Verordnung – von der bezeichnenderweise weder das Original noch eine Kopie aufzutreiben war, einige Vorsteher gaben sogar an, dass es eine solche gar nicht gäbe – bezog sich gemäß anderen Aussagen auf den spezifischen Fall des Gumpel zum Weißen Ross, der über christliche Amtspersonen versucht hatte, an ein Vorsteheramt zu gelangen. Gegen diese besondere Form des Nepotismus unter Zuhilfenahme der Außenwelt setzte man sich in Frankfurt ebenso wie in anderen Gemeinden rigoros und in seltener Einigkeit zur Wehr.<sup>53</sup> Und dies, obwohl Gumpel mit etlichen führenden Mitgliedern des Vorstands in einem engen verwandtschaftlichen Verhältnis stand, also üblicherweise auf deren Unterstützung hätte zählen können. Die Vorsteher hatten Gumpel daraufhin vorgeladen, wobei dieser jedoch alles abstritt, weshalb man ihn nach einigen Zeugenaussagen trotz klarer Beweise, also vermutlich aufgrund seiner gesellschaftlichen Position mit einem Reinigungseid und der Auflage davonkommen ließ, es nicht wieder zu tun, da er andernfalls von der Gemeinschaft ausgeschlossen werde.<sup>54</sup> Ob Gumpel diese Drohung schon als Bann (miss-)verstand, bleibt unklar. In jedem Fall war es damit nicht getan, weshalb es – dies allerdings nur nach Angabe einiger weniger Zeugen – eindeutig zum Bann kam, der auf Anweisung von behördlicher Seite jedoch aufgehoben werden sollte. Wie auch immer der genaue Sachverhalt und Ablauf gewesen sein mag, all dies führte dazu, dass die Baumeister zur Sicherung eigenständiger Wahlverfahren tatsächlich eine Verordnung ver-

- 53 Wiewohl man sich sicherlich mit zusätzlichen amtlich-obrigkeitlichen Bestätigungen von Rabbinern und Vorstehern ‚abgefunden‘ hatte, wo es im Mittelalter (insbesondere was das Rabbinat anging) noch heftige Diskussionen gab, galt eine alleinige externe Amtseinsetzung doch weiterhin als eine Ungeheuerlichkeit. Hierzu im Weiteren mehr.
- 54 ISG Ffm, Ugb 48; unbekannter Vorsteher: »ob er schon überwiesen, dass er der bezichtigten Taten schuldig, so hätte mans ihm doch auf den Eid gegeben. Mit der Bedrohung, wann er nochmals solche Handel vernehme, dass ihms fürthers aus ein Eid nicht gegeben werden sollte, das wäre ungefährlich die Sum oder Inhalt des Ausspruchs, dass aber sonsten weg der Provocationen weitere Strafen bedrohet und beschimpfe(t) sein sollt, und von allem weiteren Befragten, wisse er nicht«. Der Anfang wird auch durch die Aussagen des Oberrabbiners und anderer bestätigt. Ebenso R. Schmuel zur Eichel: Gumpel sollte ein Eid tun, dass er nicht bei der Obrigkeit gewesen, oder »aus der Mittel etliche gewesen, und um Vorbitt gebeten, dass er Zehener werden mögete, wo er den Eid nicht leisten wollte, so solle er ein Geldstrafe so ihm auferlegt wurden, abtragen. [...] Die Urteil wäre schriftlich um Pfginsten kürzlich abesagt«.



fassten, die derlei Einflussnahmen und Unterwanderungsversuche generell untersagte und unter hohe Strafen stellte.<sup>55</sup>

Diesen Beschluss, der entgegen dem sonst üblichen *Procedere* in solchen Fällen erstaunlicherweise zunächst ohne Mitwirkung des Rabbinats getroffen worden war, ließ man nachträglich durch den Oberrabbiner Schmuel abzeichnen. Er erhielt zudem eine besondere Bestätigung durch den schon zu Lebzeiten berühmten ehemaligen Frankfurter und seit der Vertreibung im Rahmen des Fettmilchaufstands in Prag amtierenden Oberrabbiner Jeschajahu b. Abraham Horowitz – in der üblichen rabbinischen Namensabbreviatur nach seinem Hauptwerk, die »zwei Tafeln des Bundes« oder *Schnei Luchot haB'rit, haSchla"b*, in den Akten R. Schai genannt. Dieser war kurz nach den Auseinandersetzungen von der Leipziger Messe nach Frankfurt gekommen, um anlässlich seiner geplanten Auswanderung nach Palästina Spenden zu sammeln.<sup>56</sup> Er erhielt von den Vorstehern 100 Tlr. und wurde gebeten, diese neue Verordnung zur Bestärkung zusätzlich zu paraphieren, was Horowitz auch tat.<sup>57</sup> Dies war keineswegs ungewöhnlich; auch sonst zog man zur Wahrung der Unparteilichkeit und zur Stützung zentraler Verordnungen gerne bekannte auswärtige Gelehrte hinzu.

Natürlich war das obrigkeitliche Interesse, dieser Verordnung habhaft zu werden, groß, weshalb man unter anderem den Oberrabbiner erheblich unter Druck setzte. Laut Darstellung des amtierenden Oberrabbiners Schmuel ben Eliezer – genannt Schmul oder Schmoll zur Eichel – hatte diese Vereinbarung tatsächlich zunächst nur in einem Gütespruch zwischen der Gemeinde und Gumpel bestanden, den jene Vorsteher, die mit Gumprecht beziehungsweise Gumpel zum Weißen Ross nicht verwandt waren, ausgehandelt hatten.<sup>58</sup> Dies mag erklären, weshalb etliche Gemeindeglieder dies nicht als eine allgemeine Verordnung im eigentlichen Sinne ansahen und wieso der Rabbiner zunächst nicht hinzuge-

55 Ebd.; Seckle zur Pfannen sagte jedoch, es »wäre der Beschluss nicht allein auf Gumpel gegangen«.

56 R. Jeschajahu Horowitz war von 1606 bis zur Vertreibung 1614 Oberrabbiner in Frankfurt am Main, danach bis 1621 in Prag, von wo er nach Palästina auswanderte.

57 ISG Ffm, Ugb 48; vergleiche die Aussagen der Zehner, z. B. Beyfuß zum Goldenen Ross: Die Sach mit Gumprechten betreffend wäre in seinem Baumeisters Amt vorgefallen, »dagegen er sich gesetzt und beschwert«, nach diesem habe man Zehner gewählt, »kurz hernach wäre ein fremder Rabbi anhero kommen, da hätte man ihnen Gumprecht vorgenommen, sein Handlung vorgehalten, deren er nicht gestehen wollen, deswegen ihm auf seinen Eid geben, und der Schluss von dem Rabbiner also gemacht, dass wenn Gumprecht dergleichen wieder vornehme, sollte man über ihn urteilen, wie er solchen verfass habe concept weiss, so er heraus geben wollte, wenn ein Original da wäre, müsse es in der Stuben und dem Gewölbe sein, er aber hab keines mehr gesehen«. Nach Schmuls zum Drachen Angabe, hatte man R. Jeschajahu Horowitz für seine Reise das Geld »zur Rechnung« mitgegeben, wahrscheinlich war dies für die palästinensischen Gemeinden und nicht als Reisekosten gedacht; ebd.; Aussage zu Punkt 54.

58 Dies lässt sich am Pinkas so nicht nachvollziehen; möglicherweise bezog man hier abermals die zweite Verordnung des Jahres 1621 zu der von R. J. Horowitz und R. Schmuel von Hildesheim abgezeichneten Vereinbarungen hinzu; Pinkas Ffm, §§ 110, 111.

zogen worden war. Die Vereinbarung war diesem, seiner unwidersprochenen Darstellung entsprechend, erst nachträglich zum Abzeichnen vorgelegt worden, was der Oberrabbiner allem Anschein nach aber als seinem Amts- und Selbstverständnis nicht angemessen empfand. Offenbar kam es anlässlich der anstehenden Neuwahlen der Zehner zu jener auf diesen Gütespruch aufbauenden allgemeinen Vereinbarung, um Einmischungen von außen in das interne Ernennungsverfahren generell auszuschließen. Nun lud man Schmul zur Eichel und die anderen Rabbiner vor und konfrontierte sie mit der Frage: »Was der verdient hette, der sich selbst zum Oberrabbiner oder Zehner zu machen unterstünde, darüber hetten ihrer vier Rabbiner ein Spruch gegeben und getan.«<sup>59</sup> Als danach besagter ›Rabbi Schai‹ nach Frankfurt kam, um »ein Steuer zu begeren zu seiner Reiss nach Hierusalem«, habe man die Sache ›wegen Gumpel‹ zu Papier gebracht. Nach Schmuls Einschätzung war die erste Entscheidung die relevantere von beiden, wiewohl oder gerade da die zweite weitläufiger, also allgemeiner gefasst gewesen sei.<sup>60</sup>

- 59 ISG Ffm, Juden Ugb E 48; erste Vernehmung des Oberrabbiners Schmuel. Vgl. auch Aussage des Mosche zum Schwert: »Weil Gumpel zum Weißen Ross nachdem Zehner andst. geworden, hätten der hiesige Rabbiner und Rabbi Schay, der jetztund zu Hierusalem, ein Auspruch und Ordnung gemacht, nachdem er etlichen Herren ein gutes neu Jahr verheissen, dass sie ihm zum Zehner Amt verholffen sein sollten, welche Herren sie zwar vor ihn gebeten, aber sie Zehner hätte davor gebeten, und dass man sie bei ihrer alter Stättigkeit und Gebräuchen lassen sollten, darauf wäre aber die versprochene Verehrung nicht erfolgt, hätten sie ihm Bann sollen auserlegen, die erbetener Herren zu befriedigen, und klagweis zu stellen, dass aber Kopie von der Rabi Ausspruch vorhanden sein sollte, das glaube er Mosch nicht«.
- 60 Ebd.; leider sind diese Verhörprotokolle zum Teil nur schwer zu entziffern, es scheint so, als ob der Beschluss der Vorsteher von Schmuel noch in seiner Funktion als Hildesheimer, dann Fuldaer und Metzger Rabbiner unterschrieben wurde. Diese oder die letzte rabbinische Entscheidung habe er zu Pergament gebracht und in ein ›Buch‹ eingetragen. Dabei war der Oberrabbiner allem Anschein nach ziemlich verstimmt, da der erste Spruch durch einen ›Alexander‹ ausgemacht und geschrieben und er nur zur Paraphierung angehalten worden war. Ähnlich fiel wohl seine Einschätzung der Unterschrift durch R. Jesaja Horovitz aus – siehe die Bezeichnung ›der fremde Jud Schay‹ (so dies nicht auf den Protokollanten zurückgeht, wobei die Verhöre sonst den Eindruck einer recht wörtlichen Wiedergabe machen) im Gegensatz zu anderen Aussagen, die mit hoher Referenz von Horovitz sprachen –; auch darin sah er offenbar eine Beleidigung und eventuell auch Gefährdung seiner amtlichen Stellung. Der eigentliche Text der Verordnung schien die Erwartungen der Obrigkeit jedoch zu enttäuschen, weshalb man immer wieder nachfragte, ob es nicht einen anderen gäbe. R. Schmuel resümierte auf wiederholtes Insistieren: »Er wolle Leib und Leib dabei aufsetzen, dass er von einer anderen Schrift, als gegenwärtiger wisse, es läge ihm daran ganz und gar nichts, hätte kein Profit dabei, warum er's dann leugnen sollte der fremde Jud Schay, der weggezogen hätte ihm diese gegenwärtige Schrift gegeben«. Nach Angabe des ehemaligen Zehners Aaron zur Schulen hatten Samuel zum Strauss, Schmul zum Drachen und einige wenige andere den Gumpel verurteilt, ohne auch nur die anderen Mitglieder des Gremiums beizuziehen.

Trotz solcher detaillierter Klärungen der Abläufe blieb bei der Obrigkeit der Grundverdacht bestehen, dass all dies als eine im Gegensatz zu externen Anweisungen geschehene Verurteilung und als eine generelle Bedrohung durch eine von außen nicht zugebilligte Bestrafung verstanden werden müsse. Dies kam nicht von ungefähr, denn immerhin gab der ehemalige Zehner Aron zur Schul, der dem seines Erachtens nepotistisch agierenden neuen Vorstand insgesamt kritisch gegenüberstand, an, dass in diesem Dokument festgehalten worden sei, »wann sich er Gumpel oder ein andere hierfüro unterstünde Zehener zu werden, den sollten sie aus dem Land treiben, auch ein jeder Zehener beglaubet sein, was er vortrage (Marg.: so wider Gott und die Billigkeit, sie Juden könnte es nicht leider leiden und ausstehen)« durchzusetzen.<sup>61</sup> Dies klang doch ganz so, wie es sich die christlichen Beobachter ohnedies vorstellten.

Natürlich hüteten sich die amtierenden Frankfurter Vorsteher, derlei Verdachtsmomente zu bestätigen. Dennoch lässt auch die Aussage des Zehners Haiumb zum Halben Mond anderes erahnen:

»Befragt, wie es komme, dass die Zehner einen zu strafen pfliegen, der schon seines Verbrechens halber bei E. E. Rat gestraft worden? R[esponson]: wisse keinen nicht, der also gestraft worden. Als ihm nun die Exempel von Schimmel zum Spiegel und David zur Helleparten vorgehalten, hat er vorgeben, ihre Strafe wäre vor meines Herren Strafen gewisslich vorgangen. Befragt, warum man den Juden zum Spiegel und seinen Schwager gestraft, hat er gesagt: d. Isaac wäre gestraft worden da er nicht vor die Rabbiner kommen, Jud gegen Jud sollten vor die Rabbiner zuvorderst klagen, es stünden nicht, das der Römer täglich für Juden stehen sollte.«<sup>62</sup>

Die Antwort, dass die interne Strafe sicherlich noch vor einer eventuellen Bestrafung durch christliche Gerichte geschehen sei, dies also schon deshalb kein Überschreiten der Privilegien und ein Unterwandern obrigkeitlicher Rechtsprechung darstellen könne, findet sich durchaus öfter. Auch der drohende Hinweis, dass der Rat – gesetzt den Fall, dass er seine Haltung konzise durchsetzen werde – mit einer zusätzlichen Fülle an internen Klageverfahren zu rechnen hätte, die bislang von jüdischen Gremien abgefangen wurden, bot ein zugkräftiges Gegenargument. Da diese Befürchtung als eine realistische Einschätzung der Lage bereits die Privilegientexte charakterisierte, kann es nicht verwundern, dass derlei Drohgebärden auch ihren Zweck erfüllten.

Ob sie jedoch die Zweifel wirklich beseitigten, bleibt eher fraglich. Denn die städtischen Schöffen konnten bei genauem Hinhören durchaus erahnen, dass ihre Bedenken jenseits aller Verzerrungen in den Aussagen so abwegig nicht waren. Hinter der breiten Verteidigungshaltung jeweiliger Interessen und der gene-

61 Ebd.; unklar bleibt das schwer leserliche Ende: »wann ein solcher Brief nicht heraus kommen, wären sie verderbte Leut, wollten ihnen auch kassiert haben und sollten sie's bei Ihrer Kayserlichen Majestät suchen«.

62 Ebd.

rellen Einstellung insbesondere auf Seiten der Gemeindeführung sowie in breiteren Kreisen der Gemeinde selbst, dass derlei Angelegenheiten die Außenwelt eigentlich nichts angingen, scheinen immer wieder die eigentlichen Machtverhältnisse in der Gemeinde auf, die gegen alle, sogar gegen die intern getroffenen Regelungen zur Sicherung gerechter Verfahren arbeiteten.<sup>63</sup> Es ist bezeichnend, dass im Rahmen des nachfolgenden, erneuten Verhörs ausgerechnet der im Verlauf der Angelegenheit mehrfach brüskierte Oberrabbiner den Vorstehern sozusagen nebenbei in den Rücken fiel.

Wie dies in der Frankfurter Gemeinde oft der Fall war, bestanden auch zu diesem Zeitpunkt erneut Spannungen zwischen Rabbinat und Vorstehergremium, was im Umfeld dieser gesamten Auseinandersetzung zu erheblichen Verstimmungen, im Fall der Gemeindeverordnung dann zum weitgehenden Ausschluss des Oberrabbiners von den Beratungen geführt hatte. Nach Angaben des R. Schmuel gipfelte dies am Sonntag vor dem 2. Januar 1622 – also kurz vor dessen erneuter Vernehmung – in einem lauten Wortwechsel zwischen ihm und den beiden Vorstehern Mosche zum Schwert und Beyfuß zum Goldenen Ross im Haus des Rabbiners. Hier bot sich nun eine Möglichkeit, ihnen derlei mit gleicher Münze zurückzuzahlen. Auf die dem Verhör vorausgeschickte Frage, ob die Zehner trotz des Verbots nicht unter der Hand in der Gemeinde verkündet hätten, man werde schon herausbekommen, was jeder aussage, und werde jenen gegebenenfalls »kein Hemd am Leib« lassen, wies der unter erheblichem Druck stehende Oberrabbiner alle Verantwortung für solche Vorgehensweisen weit von sich. Man

»hätte ihn beschuldigt ob hätt er Rab Ursach daran, mit Bedrohung so weitläufig geschehen, es sollte dabei nicht bleiben, er werde auch reden, wie sein Notturft. Wie er von Leuten hörte, so bedrohten die Zehner die geg. (Seidt) und sonderlich den Abrahamen [= vermutlich den Zehner Abraham zum Stiefel] (comen), befragt ob sie zusammen kommen[,] jurantes hätte gehört, sie wären bei Nacht beisammen, bei Aron zum Fröhlichen Mann, ungef. bei zwey Tag. Item bei Smul zum Drachen sollen sie auch gewesen sein.«<sup>64</sup>

Auch diese Aussage trug sicherlich nicht zur Beruhigung der christlichen Richter bei, bestätigte sie doch den zusätzlichen Verdacht einer subversiven Bedrohung der Zeugen durch die beschuldigten Zehner. Auch wenn der Finger nicht klar darauf gelegt werden konnte, gab es zahlreiche Hinweise dafür, dass man in der Gemeinde – zumal nach der Vertreibungserfahrung – in dringenden Fällen auch auf ein Unterwandern obrigkeitlicher Rechtsübung, auf verdeckte Strafen und

63 Siehe z.B. den Eintrag eines städtischen Dekrets (24.4.1701) im Pinkas Ffm, § 374 (1701); der mit den Worten beginnt, dass einige Personen auf die Kanzlei gelaufen seien und der Gemeinde Ärger bereitet hätten; wer etwas habe, solle zuvor zum Parnass gehen; wobei dieses Dekret die anhängigen Fragen von Hypotheken auf Hausbesitz etc. an die Baumeister zurückverwies.

64 ISG Ffm, Ugb E 48.

auf eine Verunsicherung der Gegenseite durch Drohungen auswich. Damit sollten die eigenen Entscheidungsbefugnisse wenigstens in zentralen Angelegenheiten gegen die üblichen Berufungen an den Rat geschützt werden, wiewohl dies gerade bei entscheidenden Fragen letztlich gar nicht zu verhindern war. Zugleich darf nicht vergessen werden, dass die gemeinsame Klage der Bestraften auch den Vorwurf der Vetternwirtschaft erhoben hatte, nämlich dass sich die zentralen Familien über ihre Vertreter in der Gemeindeleitung das lukrative Münzgeschäft sichern wollten. Dementsprechend hätte man zum Beispiel die Söhne von Vorstehern möglicherweise zwar formal bestraft, die Strafe aber nicht eingezogen. Die sonst übliche Vorgehensweise einer grundlegenden Kompromissbereitschaft gepaart mit Drohungen, über die vermutlich die Mehrzahl solcher extremen Konflikte beigelegt wurde, schlug aufgrund der finanziellen und der machtpolitischen Bedeutung dieser Auseinandersetzung in subversive Zwangsmaßnahmen im eigentlichen Sinn um.

Dabei musste die Bestrafung selbst keineswegs direkt und nicht einmal gegen die eigentliche Hauptperson gerichtet sein. Berücksichtigt man zudem die spezifische, letztlich nicht nachvollziehbare Registratur solcher Strafen durch die Baumeister, so wird deutlich, wieso diese Strafen und das Ausüben eines erheblichen sozialen Drucks kaum nachweisbar und eigentlich erst dadurch erfolgreich waren. Um wirksam zu sein, durften derlei Maßnahmen letztlich nicht fassbar sein. Bei Beschwerden und obrigkeitlichen Untersuchungen konnten die Zehner zu ihrer Entschuldigung dann notfalls auf andere, zum Teil Jahre zurückliegende, schriftlich jedoch niemals eindeutig dokumentierte Übertretungen verweisen, um anhängige Strafen zu legitimieren. Oder man gab einfach an, dass die interne Strafe sicherlich vor der externen Verurteilung geschehen sei und damit noch als Teil interner Güteverhandlungen gesehen werden muss, so dass die Klage vor der Obrigkeit lediglich als Berufung gewertet werden konnte, was eine Untersuchung gegen das Gebaren der Baumeister und Zehner nicht rechtfertigte.

Diese Art der zu einem erheblichen Teil subversiven sozialen Kontrolle griff insbesondere bei den finanziell weniger gut gestellten Personen offenbar recht gut, einer der Gründe, dass sich der interne Umgang mit Strafen und generell Abrechnungen aus heutiger Sicht häufig als undurchsichtig und als eine Gängelerei darstellt. Oft ging es – wie bereits zu sehen war – nicht einmal primär um ein sofortiges Eintreiben von Strafgeldern. Es war eher das Anstehenlassen und die Unkontrollierbarkeit solcher pauschal als Schulden gegenüber der Gemeinde begriffenen Beträge, die den Einzelnen neben der ohnedies starken ökonomischen und familialen Vernetzung zusätzlich in die Gemeinschaft einbanden.<sup>65</sup> Für wirklich finanziell potente Personen war dies allerdings kaum ein Hinderungsgrund; hier griff meist jedoch das für die jüdische Gesellschaft der Frühen

65 Ries, *Mitte des Netzes*, 2006, S. 125–130; hier sei zudem auf unser noch laufendes Projekt zu Frankfurt a. M. (Dr. Cilli Kasper-Holtkotte) zu den Netzwerkstrukturen verwiesen.

Neuzeit bestimmende Konzept von Ehrbarkeit und Prestige, über das auch diese zur Kooperation gezwungen werden konnten. Trotzdem blieb dies stets eine Gratwanderung, gerade in die Enge gedrängte beziehungsweise sehr reiche Personen klagten, wie die Akten belegen, häufiger dennoch bei den städtischen Gerichten.

Auch diese sich wiederholenden Konflikte um den Gebrauch von Zwangsmitteln in der jüdischen Gemeinde belegen die verdeckte, subversive Rechtsübung. Die zahlreichen Hinweise auf den offenkundigen Bruch der Privilegien dokumentieren zudem, dass man mit dieser Vorgehensweise intern Erfolg hatte, natürlich vor allem, da die Obrigkeit, solange sie regelmäßige Einkünfte erwarten durfte, ungestört sein wollte. Gerade im Hinblick auf die mit hohen Risiken ausgestattete, sozusagen reguläre Subversivität war vor allem eines entscheidend, nämlich dass die so gestützte interne Gerichtsbarkeit die Bedürfnisse der jüdischen Bevölkerung erfüllte.

Wiewohl dieses subversive Handeln nur auf der Grundlage der verbreiteten Wahrnehmung, Teil einer legitimerweise abgeschlossenen Gemeinschaft zu sein, möglich wurde, belegt die Analyse der vielschichtigen Aussagen – nicht nur in diesem Zusammenhang –, wie sehr der interne Rechtsraum dennoch durch jenes externe obrigkeitliche Grundverständnis, das eigentliche Rechtsforum zu sein und daher zumindest in nichtreligiösen Fällen alle Klagen auch annehmen zu können, geprägt blieb. Dass dies in der Praxis gerade bei allen nichtreligiösen Streitigkeiten entsprechende Auswirkungen auf den privilegierten und womöglich darüber hinaus ausgeweiteten Rechtsraum hatte, kann kaum verwundern: Hier galt aus externer, aber eben auch aus interner Perspektive, dass letzten Endes allenfalls eine gütliche Schlichtung im Sinne des ständisch-korporativen Modells möglich war, ganz gleich was die kulturspezifische ideologische Überhöhung oder eine funktionierende Rechtsprechung an Strukturen forderte. Selbst wenn diese Güteverfahren intern als Rechtsentscheide galten – eine Wahrnehmung, die zum Teil wohl auch auf der parallelen Anerkennung frei vereinbarter Schlichtungsversuche für Vermögensklagen durch die Halacha fußte –, eröffnete die externe Haltung stets Berufungsmöglichkeiten, und dies in Frankfurt sogar in all jenen spezifischen Rechtsbereichen, für die die Gemeindegremien eigentlich privilegiert worden waren. In etlichen anderen Herrschaften und zumal in den sich allmählich herausbildenden Territorialstaaten setzten sich spätestens im Verlauf des 18. Jahrhunderts dagegen aus staats- und wohl auch rechtstheoretischer Perspektive sinnvollere Konzepte durch, die für diesen privilegierten Rechtsraum zumindest Berufungsschwellen und -grenzen festlegten.

Die auf der normativen Ebene der Rechtsprivilegien schon konstatierte grundlegende Haltung der christlichen Seite spiegelte sich demnach auch in Frankfurt direkt in der Rechtspraxis wider, selbst wenn die Gemeindeleitung zur Sicherung teilweise persönlicher Interessen, ihrer Amtsautorität sowie zur Gewährleistung der inneren Verwaltung dieser erzwungenen, von vielen Gemeindegewöhnlichen und sogar von deren eigenen Mitgliedern stetig genutzten Beru-

fungsmöglichkeit entgegenarbeitete. Konfliktfälle waren damit vorprogrammiert, wobei es sich am Punkt einer wirklichen Auseinandersetzung dann häufig als schwierig erwies, die Autonomie zu wahren, da dies strukturell letztlich immer ein Ausweiten der Befugnisse bedeutet hätte. Gerade dies gestand der Frankfurter Magistrat aus eigenen Machtinteressen heraus jedoch allenfalls fallspezifisch und zum eigenen Vorteil, jedoch niemals prinzipiell zu.

Dabei wird erwartungsgemäß jene interne Bewertung sichtbar, dass die eigene Rechtssphäre jenseits der ideologisch induzierten Bewertungen in all diesen Fällen als eine offene genutzt werden könne. Wenn man Ursachen dafür sucht, so wären erneut selbstverständlich die Auswirkungen externer Dominanzansprüche zu nennen, wiewohl dies eine rein fiktive, sozusagen a-historische Frage ist, denn die Bedingungen ließen in diesem Zeitraum nie eine absolute Autonomie zu, ein Konstrukt, das bei derlei Überlegungen jedoch dennoch zumindest als Möglichkeit vorausgesetzt wurde. Sie war trotz des klaren und scharfen Machtgefälles zugunsten der christlichen Seite immer Ergebnis eines Prozesses stetigen Aushandelns in den vielfachen Konflikten und an den stetigen Reibungspunkten. Das essentialistische Argument könnte dennoch – wie dies oft geschehen ist – nur an das rechtlich-religiöse Ideal anknüpfen, das sich jedoch gerade durch eine erhebliche, geradezu konstitutive Distanz zur Praxis auszeichnet: Es bliebe zugleich erneut im Gewebe historischer Identitätsstiftung gefangen. Eine plausiblere Erklärung weist eher in Richtung dieser eigentümlichen Divergenz zwischen einer abstrakten Bewertung des Stellenwerts von Autonomie und der praktischen Umsetzung der gewährten und übaren Selbständigkeit.<sup>66</sup>

Im Ergebnis führten die ungünstigen strukturellen Voraussetzungen nämlich keineswegs dazu, dass die Frage der Eigenständigkeit an Aktualität verlor. Das Spannungsfeld zwischen der religiös-ideologisch gestimmten Norm und dem praktischen Handeln bestärkte im Gegenteil die entsprechenden, auf Autonomie und Essentialität hin ausgerichteten Wahrnehmungsstrukturen, die dieser komplexen Gemengelage von unterschiedlichen, in sich nochmals untergliederten internen und externen Ansprüchen sowie deren Umsetzung nicht etwa in eingleisigen, sondern in komplexen Verhandlungsprozessen letztlich nicht angemessen sind. Möchte man sich also nicht damit abfinden, dass das Spezifische jüdischer Kultur stets jenseits des Historischen zu verorten ist – eine Position, die interessanterweise durch die zeitgenössischen Wahrnehmungsstrukturen des 17. und 18. Jahrhunderts durchaus angeregt wird –, indem die symbolisch wieder *geeinten*, im analytischen Prozess aber als historische und als geschichtswissenschaftliche je für sich konstruierten Wahrnehmungsmuster ein Wesensmerkmal jüdischen Daseins bilden, und vertraut man mehr auf die Konstruktion historisch und lokal präziser Bezugssysteme als Argumentationsebene für das Verständnis jüdischer Selbstwahrnehmung und jüdischen Handelns in dieser Zeit-

66 Vgl. Jürgen Schlumbohm, Gesetze, die nicht durchgesetzt werden. Ein Strukturmerkmal des frühneuzeitlichen Staates?, in: Geschichte und Gesellschaft 23 (1997), S. 647-663.



spanne, so erweist sich gerade dieses vermeintliche Defizit als zentraler Aspekt jüdischer Kultur: nämlich jenseits der ideologischen Modelle und trotz des steten, starken Bezugs auf diese pragmatisch handeln zu müssen und handeln zu können.

Dies insbesondere, da die allgemeine Praxis in den Gemeinden und die zeitgenössische Einschätzung zeigen, in welchem Maß dieser Bruch der großen Mehrheit der Gemeindemitglieder bewusst war und letztlich negativ bewertet wurde, obwohl die sich dadurch ergebenden Möglichkeiten im Zweifelsfall von vielen, soweit sich dies sozial und ökonomisch rechnete, genutzt wurden. Die ebenso gefestigte, dieses Handeln stützende Überzeugung, dass die internen Verhältnisse in den Gemeinden stets verhandelbar seien, bedingte zudem eine eigenartig ambivalente Dynamik der internen Strukturen, die zwar zusätzliches Konfliktpotential schuf, es jedoch letztlich erst ermöglichte, mit dem von außen gesetzten Zwang und den stets vorhandenen Diskrepanzen zur eigenen Wahrnehmung umzugehen. Denn wären die Ansprüche auf christlicher Seite, die in Konfliktfällen in der Regel bestärkt wurden, von dieser wirklich konzise umgesetzt worden, so hätte sich schon früh eine relativ klar strukturierte Aufgabenteilung zwischen obrigkeitlicher und jüdischer Sphäre entwickelt, die zwar bruchstückhaft, aber dennoch weit konziser und damit gesicherter jenen eng umrissenen jüdischen Entscheidungsbereich geschaffen hätte. Dieser hätte zugleich jedoch sicherlich auf einem anderen Niveau bestanden und wäre dann aller Wahrscheinlichkeit nach auf religiöse Aspekte beschränkt geblieben. Dass es jedoch üblicherweise dazu nicht kam, zeigen die konziseren Regelungen für Altona-Hamburg-Wandsbek und selbst die Stärkung der Rechtsautonomie im Absolutismus, wie dies für Staaten wie Baden typisch war. Wiewohl die jüdische Rechtssphäre dort zweifellos gesicherter als in Frankfurt am Main war, kann man von Eigenständigkeit im Sinne des idealen Konstrukts allerdings auch hier nicht sprechen. Und dies obwohl damit letztlich zwei gegensätzliche Entwicklungen angesprochen sind, auf der einen Seite eine weitgehende, extern geschützte Eigenständigkeit innerhalb des privilegierten Rahmens, auf der anderen dasselbe Modell, jedoch unter klarer Begrenzung auf eine der obrigkeitlichen Rechtsprechung vorgelagerte Instanz. Will man sich übergreifenden historischen Linienziehungen anvertrauen, so scheint die für die Freie Reichsstadt Frankfurt am Main typische Entwicklung im Vergleich dazu eher als eine rückwärtsgewandte, denn sogar die Klärung der Konfliktbereiche ließ hier auf sich warten. Gerade im Hinblick auf die Aspekte der Subversivität und der internen Organisation erweist sich die Frankfurter Gemeinde und Situation dennoch als paradigmatisch.

In der Frankfurter jüdischen Gemeinde führte die städtische Politik im Kontrast zu den kulturellen ideologischen Vorgaben einer weitestmöglichen Selbstbestimmtheit zu der bewussten Praxis mit subversiven Sicherungsversuchen und Verteidigungsstrategien zu derart pragmatisch permissiven Lösungen bei einem gleichzeitigen, eigentümlichen Beharren auf vermeintlich starren, tatsächlich aber in hohem Grad ambivalenten Grenzverläufen. Da der gemeinsame Inter-

pretationsraum zwar durch unterschiedliche Machtpositionen, aber dennoch letztlich von christlicher wie jüdischer Seite definiert und offengehalten wurde, war es dem jüdischen Part sogar möglich, seine Einschätzungen zumindest hypothetisch so weit auszudehnen, dass die Praxis trotz einer gegenläufigen Gesetzeslage immer wieder Bezug auf das in hohem Maße abstrakte kulturelle Ideal von Autonomie nehmen konnte. Nur auf diese Weise lassen sich die auf allen Ebenen und in allen Einzelfragen wiederkehrenden schroffen Brüche sowie das nahezu charakteristische, stete Schwanken zwischen der weitgehend ideellen Bewahrung einer absolut gesetzten Eigenständigkeit und dem pragmatischen Umgang mit der jeweiligen Situation erklären. Die in der rabbinischen Literatur vorherrschende Legitimation für diesen offensichtlichen, von kritischen Zeitgenossen durchaus auch wahrgenommenen Widerspruch, nämlich dass all dies durch die Diasporasituation bedingte, sündige Verfallserscheinungen jener jüdischen Eigenheit seien, die einer vergangenen, als perfekt verstandenen Zeit entstamme und die es zu bewahren gelte, erweist sich weitgehend als gelehrter Diskurs, der sich bezeichnenderweise in den zahlreichen Aussagen aus den Gemeinden allenfalls andeutungsweise wiederfindet: Auf dieser Ebene bestand offenbar kein derartig drängender Rechtfertigungsbedarf, da – und auch dies stützt die hier gemachte Einschätzung – die für uns heute so offensichtliche Divergenz zwar gespürt, aber wohl nicht in dem Maß als Verletzung, sondern als Normalität, als ein gerade in seiner Interpretationsfähigkeit lebbarer Handlungsraum begriffen wurde, die übliche analytische Ausrichtung auf eindeutige Strukturen hin also nicht durchgängig die zeitgenössischen Wahrnehmungsmuster erfasst.<sup>67</sup>

Der jüdischen Seite war es sicherlich mehr als der christlichen nur bei extremer Flexibilisierung entsprechender Handlungsstrategien und unter erheblicher Distanz zu den zugleich gepflegten kulturellen Konzepten möglich, den eigenen kulturellen Rahmen trotz solcher ständig von außen ab- und von innen eingeforderten Kompromissleistungen über legitimatorische Gesten und über subversive Vorgehensweisen zu sichern. Dabei blieben die ideologischen Grundlagen des Handelns allenfalls auf eine sekundäre Ebene verwiesen, wiewohl sie das eigene Selbstverständnis in erheblichem Maß und – gerade vor dem Hintergrund einer eher ernüchternden Praxis – recht durchgängig bestimmten. Während offenkundig der Ausdifferenzierungsprozess religiöser und davon abgetrennter profaner Deutungsmuster deutlich voranschritt, blieb die religiöse Bewertung erstaunlicherweise weiterhin stets erhalten, auch wenn sich diese insgesamt gesehen als kontrastierend darstellte. Sie arbeitete in diesem Sinne als stetes, zugleich aber fernes Korrektiv, während jene profanen Zugangsweisen anders als in der christlichen Umwelt jedoch keine eigenständigen Legitimationsdiskurse entwickelten, sondern weiterhin an eine Autorisation durch die religiöse Ebene gebunden blieben.

67 Schochat zitiert diese gelehrte Einschätzung in seinem Werk zuhauf.

Bei alledem musste die Anzahl jener Personen, die den eigentlich zu erwartenden dezidierten Trennungsstrich zwischen internen und externen Angelegenheiten zog, entsprechend gering bleiben. Die Gefährdung durch derlei Anklagen dürfte aufgrund des extremen Machtgefälles auch viel zu groß gewesen sein, als dass man sich auf eine eindeutige und damit klar fassbare Position hätte zurückziehen können. Ein weiterer Grund, weshalb derlei in der hier vor allem ausgewerteten Textsorte der Gerichtsakten naturgemäß eher schwach dokumentiert ist. Dass man sich zumindest am Punkt spezifischer Konflikte der Dynamik der gegenseitigen Abhängigkeiten bewusst wurde, lässt sich etwa daran ablesen, dass die jüdische Seite übereinstimmend das extern angeregte Argument, dass die Obrigkeit durch eine jüdische Gerichtsbarkeit entlastet werde, immer wieder aufgriff, wobei man in der Regel aber keine klare Grenzziehung forderte, sondern sich eine größere Duldung gegenüber eigenständigen Entscheidungen erhoffte. Es findet sich zwar auch die entgegengesetzte Position, dies allerdings nur vereinzelt und üblicherweise auf die rituell-religiösen Aspekte beschränkt.

Auch eine widerständige Haltung ist durchaus dokumentiert, dies jedoch äußerst selten. Jener Vorsteher der Frankfurter Gemeinde, der angab, dass man nicht unglücklich sei, wenn einem die problematischen Rechtsangelegenheiten und damit auch die Arbeitsbelastung durch die Klärung der internen Konflikte generell abgenommen würden, meinte dies nicht ernst: Er nutzte im Gegenteil rhetorisch geschickt das Wissen darum, dass sich der Rat nicht mit Lappalien belasten wollte, um eine größere Duldsamkeit gegenüber dem Entscheidungsspielraum des Gemeindevorstands zu bewirken. Üblicherweise blieb der Gemeindeleitung aus ihrem spezifischen Autonomieverständnis heraus und aufgrund der strukturellen Zwänge der sozialen Organisationsstrukturen letztlich gar nichts anderes übrig, als die prinzipielle Öffnung des eigenen Rechtsraums – soweit ihnen dies möglich war – einzuengen beziehungsweise in subversiver Weise zu unterwandern. Der pragmatische Umgang mit Berufungen nach außen, aber auch die schwer fassbare und vermutlich wirklich durch ein erhebliches Maß an Willkür gekennzeichnete Anwendung von Zwangsmitteln, durch die das Aushebeln einer zu einem erheblichen Teil in dieser Grauzone funktionierenden Eigengerichtsbarkeit verhindert werden sollte, belegen dies beispielhaft.

Kehren wir zu den Ereignissen des 17. Jahrhunderts zurück, so bestätigten die Verhöre die negativen Erwartungen des Frankfurter Rats letztlich. Dennoch endete diese Untersuchung – wie viele andere auch – weitgehend im Nichts. Soweit der Ausgang des Verfahrens nachvollzogen werden kann, führte dieses nur hinsichtlich interner Beleidigungsklagen und tätlicher Übergriffe zu einer Klärung, und dies bedeutete wie so oft zu einer Beschneidung interner Zuständigkeiten.<sup>68</sup> Wie die Akten belegen, entschied man in derlei Fällen jedoch auch danach noch innerhalb der Gemeinde, und dies sogar mit obrigkeitlicher Billigung. Die gleichzeitige Ermahnung an die Vorsteher, die interne Verwaltung

68 ISG Ffm, Ugb D 7, B 1; Rats-Bekanntmachung in der Synagoge, 3.5.1622.

konziser zu handhaben und damit auch nachvollziehbar zu machen, stärkte in der Praxis deren Strafbefugnis sogar. Ob dies die Absicht des Magistrats war, scheint allerdings fraglich, denn dieser versuchte die jüdischen Baumeister etwa über das Zugeständnis der Amtshilfe zugleich enger an seine Kontrolle zu binden.<sup>69</sup> Dabei war den Bürgermeistern und dem Rat der Stadt Frankfurt trotz ihrer vermutlich sogar gewachsenen Bedenken klar, dass die im Verfahren geäußerte Einschätzung eines jüdischen Gemeindemitglieds nicht von der Hand zu weisen war. Seligmann zum Knoblauch, einer der verurteilten Münzhändler, hatte bei seiner Aussage zur innerjüdischen Einschätzung genereller Appellationsmöglichkeiten nämlich zu Protokoll gegeben: »Wenn sie [= die Baumeister] es gern sähen, so hätten meine Herren durchs ganze Jahr mehrenteils mit Juden zu schaffen.«<sup>70</sup> Und an diesem Punkt brach sich auf christlicher Seite abermals die Stringenz ihrer juristischen und staatstheoretischen Sichtweise mit dem zentralen Anspruch, in rechtlichen Dingen vorrangig und stets zuständig zu sein, an der viel bedeutsameren Ebene einer praktischen Handhabung der immer wieder stabilisierten korporativ-genossenschaftlichen Entscheidungs- und Verwaltungsstrukturen.

69 Ebd.; Conclusum der Rechnei, 21.5.1622.

70 Ebd.

## Verteidigungslinien

Das Behaupten der angesprochenen Zwangsmaßnahmen, insbesondere der Bannstrafen als letzte Sicherungsgrenze eines autonomen Rechtsraums, ist bezeichnend für deren zentrale Bedeutung in der internen Wahrnehmung von jüdischer Kultur und jüdischem Gemeinwesen. Dementsprechend konnten die Auseinandersetzungen der 20er Jahre des 17. Jahrhunderts erwartungsgemäß nicht das Ende solcher Konflikte sein. Tatsächlich finden sich in den Frankfurter Akten bis zum Ende des 18. Jahrhunderts – dann sogar verstärkt – immer wieder grundlegende Auseinandersetzungen, in denen die Gemeindeleitung gerade den Bann als das schärfste der ihr zustehenden Zwangsmittel gegen den Eingriff durch städtische Gremien zu verteidigen suchte. Wie die parallel dazu für die Markgrafschaft Baden(-Durlach), insbesondere für die zu Beginn des 18. Jahrhunderts neu gegründete Residenzstadt Karlsruhe erhobenen Befunde belegen, war auch dies kein Ausnahmefall.

Die Auswirkung der wiederholten, langwierigen Auseinandersetzungen von 1608 und 1621 um die interne Strafbefugnis war gewesen, dass man die Zehner sozusagen im Sinne einer obrigkeitlichen Bestallung nunmehr jeweils auf die Stättigkeit einschwor. Im badischen Karlsruhe ging man Mitte des 18. Jahrhunderts sogar dazu über, dem jüdischen Schultheißen als Obervorsteher und den parallel dazu gewählten Vorstehern jeweils spezifisch dafür erlassene Amtseide abzunehmen. Diese Maßnahme wird verständlicher, wenn man sich vor Augen hält, dass mehrere Frankfurter Vorsteher erklärt hatten, die Privilegien und damit auch die Grenzen und spezifischen Inhalte ihrer von außen vorgegebenen Zuständigkeiten gar nicht zu kennen, sondern allein nach altem Brauch zu handeln.<sup>1</sup> Dass dies letztlich so nicht zutreffen konnte und eher eine Schutzbehauptung darstellt, lassen nicht nur die Aussagen anderer Vorsteher erahnen, die über die Grenzziehungen der obrigkeitlichen Privilegierung ausgezeichnet informiert waren. Die Gefahr eines bewussten Ignorierens der Privilegien wäre für die Vorsteher und die gesamte Gemeinde zudem hoch gewesen, was derlei Behauptungen noch unplausibler erscheinen lässt. Es darf auch nicht vergessen werden, dass die Judenstättigkeit einmal jährlich in Auszügen durch einen städtischen Beamten in der Synagoge vor der versammelten Judenschaft verlesen wurde, und diese Aspekte waren nachweislich dabei enthalten.<sup>2</sup> Auch jeder in die Stättigkeit aufgenommene Jude hatte die Privilegien offiziell anzuerkennen, dies vermutlich auf Grundlage einer der Druckfassungen oder anhand des genannten Auszugs dieses umfänglichen Rechtsdokuments.<sup>3</sup> Dennoch, derartige gegen die Aussagestrategie arbeitenden Angaben belegen zumindest – willentlich

1 Ebd. Ugb D 7, B 1; Vorlagekopie des Eids für die (Vier-)Zehner vom 21.5.1622.

2 Siehe ebd.; darin das Handexemplar der jährlichen Vorlesung mit Einträgen, wann und von wem dies vorgenommen worden war.

3 So waren bereits holländische Takkanot im Duck erschienen, spätere Dokumente wurden z. B. von christlicher Seite veröffentlicht; so bei Andreas Wuerfel, Historische Nachricht

oder nicht –, dass die Gemeindevorsteher ihr Amt zu einem erheblichen Teil, vermutlich sogar vornehmlich auf der Grundlage interner Bewertungsmuster und Regelungen als ein berechtigtes begriffen und der parallel dazu verlaufenden Legitimation durch die Privilegien zumindest in ihrer eigenen Wahrnehmung allenfalls in zweiter Linie bedurften. Dem gedachte der Frankfurter Magistrat nun die für ihn maßgebliche, durch ihn gesetzte Wahrnehmungsebene gemeinsam mit dem entsprechenden Legitimationsmodell als allein gültige Orientierungspunkte entgegenzusetzen.

Es gab noch ein weiteres Resultat der wohlgermerkt von innen angestoßenen Debatte um das Wahlverfahren und die Tätigkeitsfelder der Vorsteher. Am 3. Mai 1622 erging ein Ratsbeschluss, der in der Synagoge öffentlich bekannt gemacht wurde. Man verordnete aufgrund der Vorkommnisse und der stetigen Streitigkeiten in der Gemeinde:

»dass ihrer keiner gegen den andern deren Sachen, es habe Namen wie es wölle, im geringsten ferner nit in ungunen Gedancken noch mit Wort oder Wercken einigermassen ander, schelten, übel nachreden, oder in anderer Weg zu wider syn, viel weniger solche Sachen vor den Obristen, noch andere Rabiner oder Ortten bringen, und entscheiden lassen, sondern was sich fürters zwischen ihnen sämptlich und jedermann besonders solchem zuwider, zutrage, würde solches gehörigen Orts vor der Christlichen Obrigkeit, dahin sie in der erneuerten Stettigkeit gewissen, clagen« sollten.<sup>4</sup>

Damit wurde der internen Rechtsprechung oder aus externer Sicht den jüdischen Güteverfahren alle Beleidigungsklagen entzogen.<sup>5</sup> Die Verfolgung der Münzverbrechen und die Höhe der Strafen waren aber ebenso wie die Anwendung des Banns davon erstaunlicherweise nicht betroffen. Auch ein kurz darauf ergangener Bescheid des Rechneiamts vom 21. Mai desselben Jahres zeigt, dass man es trotz der erheblichen Einwände, die während der Untersuchung auf christlicher Seite von einem systematischen Standpunkt aus gegen die Art und Weise der Bestrafung sowie gegen deren Durchsetzung vorgebracht worden waren, bei den Regelungen der Stättigkeit beließ. Diese hatte jedoch erst den Ausgangspunkt für die Auseinandersetzungen geschaffen, denn sie verpflichteten die Vorsteher gerade bei Münzvergehen zu einer strengen Bestrafung der Verbrecher. Mit Bezug darauf scheint diese Verordnung des städtischen Rechneiamts den kritisierten Entscheidungsfreiraum im Gegenteil erneut zu bestätigen. Im Hinblick auf die Befugnisse der *Fünfer*, jenes den Zehnern zeitweilig beigesetz-

ten von der Juden-Gemeinde welche ehelin in der Reichsstadt Nuernberg angericht gewesen aber Ao. 1499 ausgeschaffet worden, Nürnberg 1755.

4 ISG Ffm, Ugb D 7, B 1; Rats-Bekanntmachung in der Synagoge, 3.5.1622.

5 Wiewohl für die interne Behandlung von Streit- und Schmähssachen keine absolute Zahl genannt werden kann, kann dieses Dekret nicht sehr effektiv gewesen sein. Es finden sich für die nachfolgende Zeit weiterhin Fälle einer internen Regelung solcher Dinge, und dies sogar mit obrigkeitlicher Billigung.

ten Gremiums aus der Gemeinde, weitete man die Befugnisse nun sogar von städtischer Seite aus, so dass diese zu einem Teil des Vorstandes wurden und nicht nur ein Kontrollorgan waren:

»da in indisputirlichen schlechten Frevelfällen auch geringen und solche Sachen so der Erkandtnus nach vor Jüdische Rabiner verwillkhürt, einer der Erkandtnus oder auch des Aydts zum Beweiss undt Entscheidt der Sachen nothwenig zu sein erkandt, sich entziehen würde, dass als dann die Juden mit der Straff der Narrnkappe, oder gewöhnlicher Aussruffung in den Ungehorsamb in der Schul (welches auch den obengenannten Fünffern hiemit zu Ihrer Verrichtung, gegen die Ungehorsamen erlaubt) under welche beyde Straffen der Straffällig eine erwöhlen mag, sonsten aber durch keinige ander Mittel, den Widerspenstigen anhalten, und da solches nit verfangt die Vierzehener es der Rechney zu erkennen geben, da ihnen nach Befindung was sich gebührt, [...] die Handt geboten werden solle«. <sup>6</sup>

Entscheidend ist die zunehmende Einbeziehung des jüdischen Strafregiments in die obrigkeitliche Verwaltung, was zwar eine Stärkung, zugleich aber auch eine zunehmende Zugriffsmöglichkeit auf interne Vorgänge bedeutete. Trotz aller Bedenken war diese Kontrolle der internen Angelegenheiten der Obrigkeit wichtiger als ihre prinzipiellen Vorbehalte gegenüber einer letztlich als unstatthaft begriffenen innerjüdischen Rechtsautonomie jenseits rein religiöser Belange, zumal man selbst korporative Vereinbarungen würdigte, solange diese keine wirkliche Konkurrenz bedingten. Da man die internen Strukturen, also die Baumeister und letztlich auch das Rabbinat, zu nutzen gedachte, schien es unverzichtbar, deren Autorität und Durchsetzungsvermögen zu stärken, da diese die Einhaltung externer Verordnungen wie etwa der Münzordnung, aber auch die Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung innerhalb der Judengasse garantierten.

Das grundlegende Problem blieb damit jedoch bestehen, da man auf christlicher Seite zugleich keineswegs zu einer wirklich anderen Bewertung der Rechtslage gelangte und auch extern weiterhin bei dem kaum zu überbrückenden Bruch zwischen juristischer Bewertung und praktischer Umsetzung verharrete. Die Eigendynamik eines durch erhebliche Strafen gestützten Schlichtungsverfahrens in Richtung jener extern als eigentliche Gerichtsbarkeit bewerteten Rechtsübung musste derlei Kompromisse immer wieder unterwandern. Die Lösungen dafür waren dennoch stets derlei pragmatische Regelungen wider besseres Wissen, wenn man nicht zugrunde legt – und hierfür gibt es neben der für die Frühe Neuzeit ohnedies typischen Divergenz von Norm und Praxis in rechtlichen Dingen auch für die spezifische Frankfurter Entwicklung etliche Hinweise –, dass man auch auf christlicher Seite keineswegs einer abstrakten Logik ent-

6 Ebd.; Conclusum Rechney, 21.5.1622; an die Vorsteher Simon zum Krachbein, Eise-mann zur Weißen Lilien, Elias zum Trichter, Samuel zur Stegen und Haiumb zum Weinfass.



sprechend plante oder gar handelte. Aufgrund der engen Orientierung der Entscheidungen am spezifischen Fall führte gerade dies zu recht unterschiedlichen Bewertungen und zu einem inkonsequent wirkenden Schlingern der externen Rechtsprechung. Auch die Entwicklung der obrigkeitlichen Rechtsetzung stellt sich als ein über Erfahrung geregeltes allmähliches Über- und dann zunehmend auch Umformen bestehender Normen dar, zu der die Rechtspraxis dementsprechend eine erhebliche Distanz, eigentlich sogar einen Vorsprung aufwies. Zugleich zeigt sich aber, dass die juristische Einschätzung der rechtlichen Position keineswegs vergleichbaren Wandlungen und Schwankungen unterworfen war. Sowohl die christliche als auch die jüdische Seite stellen sich hinsichtlich ihrer reflektierten Deutungsmuster als normkonservativ dar: Auf dieser Ebene blieb die grundlegende Haltung des Rats und des Schöffennrats der Stadt Frankfurt über nahezu 200 Jahre durchweg dieselbe, wie immer wieder zu erkennen ist. Die Gründe dafür interessieren hier nur am Rande. Diese finden sich etwa in den steten Versuchen des Magistrats am Beispiel der ihm direkt unterstellten Frankfurter Judenschaft immer wieder seine Unabhängigkeit gegenüber dem Kaiser zu behaupten und zu verteidigen. Ganz ähnlich dokumentiert dies die Geschichte der Judenschaft im hessischen Friedberg, wo die jüdische Gemeinde der Reichsstadt und der dortigen Burgfeste in ihren lokalen Konflikten und ihrem gemeinsamen Bezug zum Reich über lange Zeit hinweg als Prüfstein für die jeweils eigene Position innerhalb dieses Machtdreiecks diente.<sup>7</sup>

Verfolgt man die Auseinandersetzung um die Rechtsautonomie am Beispiel des rabbinischen Banns weiter, so springt ein Ereignis ins Auge, das etwa 40 Jahre später eintrat: In einem Konflikt aus dem Jahr 1665 reagierte der Rat ähnlich wie zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Anlass waren erneut Unterschiede in der Auslegung der kaiserlichen Privilegien hinsichtlich der Schutzaufnahme fremder Juden. Während die Auslegung auf christlicher Seite ebenso wie hinsichtlich der Gerichtsbarkeit an sich letztlich auf die alleinige Zuständigkeit bei Entscheidungen pochte, die sich für eine mögliche, aber durchaus nicht verpflichtende Bewertung der Aufnahmegesuche durch die Zehner öffnete, war die Wahrnehmung auf jüdischer Seite eine diametral entgegengesetzte. Hier findet sich – mit Verweis auf einige Paragraphen der Privilegien, die diese Interpretation mit einiger Mühe vielleicht auch hergaben – wie gesagt erneut jene in sich geschlossene Wahrnehmung, selbständig über die Belange und damit auch über die Mitgliedschaft in der Gemeinde entscheiden zu können. Gerade diese Einschätzung war jedoch keine typisch zeitgenössische, denn in der Regel hatten die Gemeinden keinen oder nur indirekt Einfluss auf die Schutzaufnahme neuer Gemeindemitglieder, soweit es sich nicht um die eigenen Kinder und teilweise wohl auch zuziehende Ehepartner handelte.<sup>8</sup>

7 Kasper-Holtkotte, Friedberg, 2003, S. 9-26.

8 Auch bei der Schutzaufnahme der Kinder hatte der Rat natürlich ein »eigenes«, letztlich alleiniges Entscheidungsrecht, die Einflussmöglichkeiten der Gemeinde waren hier jedoch größer als bei Auswärtigen. Einen anderen Fall, der mir jedoch klarer ein beider-

Der genaue Hintergrund des Falls bleibt unklar, es ging jedoch aus der Perspektive der Vorsteher um die »Einschleichung« jenes mehrfach erwähnten Ambsels zum Schuh und seiner Frau in die Stadt, das heißt in die Judengasse, gegen die sich die Gemeindeleitung durch das Verhängen des Banns wehrte.<sup>9</sup> Dass sie dies tat, ist nicht nur aus ökonomischen Gründen verständlich. Zugleich gab es die in den Privilegien verordnete, sehr begrenzte Einwohnerzahl von maximal 500 Hausgesäßen, was den Zuwachs der Gemeinde extrem beschränkte, so dass die Aufnahme einer auswärtigen Person immer auch verminderte Chancen etwa für die eigenen Kinder bedeutete, die ihr Bleiberecht gleichermaßen erkaufen mussten.<sup>10</sup> Zwar unterschied sich die Bewertung auf Seiten des Rates in diesem Zusammenhang inhaltlich nicht von der bereits bekannten.<sup>11</sup> Dennoch hatte man das Ehepaar vermutlich aus dem Grund angewiesen, sich dem Bann entsprechend zu verhalten, da Ambsel zum Schuh arm war und weiterer Betrügereien verdächtigt wurde, der Rat also kein Interesse an seiner Ansässigmachung hatte.

Diese direkte Anerkennung des Rechts, den Bann verhängen zu dürfen, wurde von den Baumeistern der Gemeinde ungefähr weitere 40 Jahre danach, im

seitiges Verständnis des Mitspracherechts der jüdischen Gemeindeleitung hinsichtlich der Schutzaufnahme zu dokumentieren scheint und nicht wie in Frankfurt eine stetige Konfliktlage, stellt die Dreigemeinde Hamburg-Altona-Wandsbek dar. Doch auch in Hamburg gab es Juden, die nicht Mitglied der Gemeinde waren und dennoch ein Aufenthaltsrecht besaßen, was dort sicherlich schon deshalb unproblematischer war, da es in Hamburg und Altona kein Ghetto im eigentlichen Sinn gab, der soziale Druck und die persönliche Lebensgestaltung gerade in einer so großen Gemeinde möglicherweise nicht in dem Maß wie in Frankfurt tägliche Konfliktslagen bedingten.

9 ISG Ffm, Ugb D 7 H; siehe Senatsdekret vom 21.II.1665 sowie die Weiterführung des Falls, hier mit Anlage unter ebd., Ugb E 55 Lit. Q.

10 Wobei die in der neuen Judenordnung von 1616 in Ergänzung zur alten Stättigkeit von 1614 festgelegte maximale Anzahl von 500 Hausgesäßen in dem Untersuchungszeitraum offenbar nie ausgeschöpft wurde, sondern eher gegen 450 Haushaltungen tendierte. Zugleich durften pro Jahr nicht mehr als sechs Fremde zugelassen werden und nicht mehr als 12 Paare heiraten, was eine ganz erhebliche zusätzliche Auflage darstellte. Siehe Schudt, Merckwürdigkeiten, Bd. 2, 1714, S. 187; Privilegien von 1617, §§ 104, 108 und 109; »dass obgemeldete sechs Personen, so jährlich zur Stättigkeit aufzunehmen schuldig seyn sollen, unter die eingeborne Juden, da sie sich verändern wollen, zu heyrathen. Zum sechsten: unter den eingebornen Juden soll jährlich über zwölff Paar zu verheyrathen nicht verstatet werden.« Pinkas Ffm, § 529 (1801); zur Beschränkung der Einwohnerzahlen und der Unmöglichkeit, daher Fremde aufzunehmen. Auch Koch, Herrschaftsordnung und Sozialverfassung, 1991, S. 178, S. 193.

11 ISG Ffm, Ugb D 7 H; Schöffendekret vom 27.II.1665; »Hagosah S: Acherosa oder Jüdische Bann hat dieses auf sich: dass ein solcher in die Acherosa erklärter aus ihrer Gemeinde ausgeschlossen, pro infami und unehrlich erkannt, und dahin erkannt wird, dass niemand mit ihm essen und trinken, sein eigen Weib mit ihm kein Gemeinschaft haben, er selbst kein Fleisch essen, noch Wein trinken, zum Zeugen untüchtig sei, in der Schul für keinen Juden gezählt noch geachtet; auch wann er in Acherosa stirbt, nicht an das Ort da andre Juden liegen, begraben werden soll.«

Jahr 1704, gemeinsam mit einigen anderen Fällen anlässlich eines Prozesses zwischen den Gemeindemitgliedern Meyer Abraham Beer, Hirtz Gansen sowie Elkan Moyses zitiert. Grund für die Verhängung des Banns gegen Meyer Beer war nach Darstellung der Baumeister dessen mutwilliger Umgang mit seinen Schuldnern gewesen, die sich daraufhin an die Gemeindevorsteher gewandt und um deren Hilfe gebeten hatten. Nachdem diese ihn mehrfach vorgeladen und ihm Zahlungsfristen auferlegt hatten, worüber weitere acht Monate ohne entsprechende Tilgungen vergingen, wurde ihm der Bann zunächst angedroht. Dies geschah mit einer erneuten Mahnung an ihn und seine Frau, die bei verweigerter Zahlung wie üblich den Bann nach sich ziehen sollte. Daraufhin beschwerte sich Beer beim Magistrat der Stadt und bat um Aufhebung des Banns, was den Vorstehern unter Androhung einer Strafe von immerhin 1.000 Rtlr. auferlegt wurde.<sup>12</sup>

Das entsprechende Senatsdekret ging allerdings über den spezifischen Fall hinaus, was ihn für uns besonders interessant macht. Es hielt fest, dass es den Baumeistern nicht nur in dieser Angelegenheit gar nicht zustehe, Klagende mit dem Bann zu belegen:

»folgbar sie denselben wiederum auf zu heben und sich künftig des Banns zum Nachteil der obrigkeitl. Jurisdiction und Verordnung zu enthalten schuldig sein, allermassen ihnen bei Vermeidung der bedeutenden Straf den Bann unverlangt wieder aufzuheben, auferlegt u. sich dessen zum Praejudiz der obrigkeitl. Jurisdiktion und Verordnungen auch künftig zu gebrauchen inhiert wird.«<sup>13</sup>

Die den Akten beiliegende juristische Stellungnahme des städtischen Advokaten, eines Syndikus Glocken, unterstützte dies, wobei Glocken festhielt, dass der auch hier von den Baumeistern gemachte Verweis auf ihre kaiserlichen Privilegien nicht gelten könne. Seiner Meinung nach ließen diese bei genauerer Untersuchung erkennen, dass die Banngewalt eigentlich »erschlichen« worden sei. Denn bei einem zurückliegenden Konflikt wegen dieses Zwangsmittels hatten die Vorsteher – wohlgermerkt mit direktem Bezug auf den Wortlaut dieser 1661 erneut bestätigten Privilegien – darauf verwiesen, dass sie kein anderes Mittel hätten, Juden gegenüber ihren Glaubensgenossen, aber auch gegenüber christlichen Schuldnern zur Zahlung anzuhalten. Daraufhin war ihnen vom Kaiser das Bannrecht separat zugestanden, nach Ansicht der Baumeister erneut bestätigt worden. Der Rat hatte sich in der Folge einen Revers ausgebeten und aus Wien

12 Ebd.; Schreiben des impetr. Anwalts Ph. J. Kistler im Namen der Ffter Judenschaft an den Kaiser (s.a./1704). Möglicherweise handelte es sich dabei um die umfanglichere Strafaktion gegen zahlreiche Gemeindemitglieder wegen allgemeinen Konkurses, wobei diese Personen hier nicht zu identifizieren sind; Pinkas Ffm, § [381] (1704); genannt werden jedoch ein Wolf b. M. Gans.

13 ISG Ffm, Ugb D 7 H; Senatsdekret vom 21.7.1704; den Baumeistern Ochs und Hirtz zum Schwan in Audienz kommuniziert am 23.7.1704.

die Zusicherung erhalten, dass dieses kaiserliche Privileg hinsichtlich der Rechtskompetenzen des Magistrats kein Präjudiz begründe, dessen Zuständigkeit dadurch also nicht eingeschränkt werde. Doch selbst jenseits solcher Präzedenzfälle, und deren gab es etliche, galt für den Rechtsgutachter der Stadt, dass der Rat und die städtischen Gerichte die Bannaufhebung prinzipiell immer fordern könnten, da der Bann nur ein »*modus exequendi*, nicht aber eine *dijudicatur* selbst« sei, da der Judenschaft bereits in der Judenstätigkeit und auch in dem 1616 anlässlich der Wiederzulassung gemachten Auszug aus derselben, der jährlich verlesen wurde, vorgeschrieben worden war:

»dass ihnen [= den Baumeistern] nicht zu komme, Sachen zu entscheiden, und dass solches wider Eid und Pflichten laufe, hingegen aber ist ihnen vermög der angeregten Stättigkeit nur geringe Schuldsachen durch ihre Rabbinen, und unter sich und zwar per *modum compromissi* zu entscheiden erlaubt«. <sup>14</sup>

Dem widersprachen die Baumeister in ihrer Eingabe gegen das zitierte Dekret vernünftigerweise gar nicht erst: Man wolle keineswegs wie behauptet »dero obrigkeitlichen Jurisdiktion und Gerichtszwang die geringste Hinderung [...] thun«, was die Privilegien ohnedies untersagten. Im Gegenteil:

»wir gehen blos hin durch besagten Bann solcher mutwilligen Debenten in soweit müßig und meiden solange ihr Conversation, biss sie ihr mutwillige Schuldensachen ausgemacht, und dadurch sich desselben wieder entledigt, einfolgl. sowohl ihr eigene als der ganzen Judenschaft Credit, daran allein ihr und unser zeitlicher Wohlfahrt hängt, wie dann auch bishin allen Creditoren frei geblieben beim Magistrat der Forderung zu tun und durch derselben obrigkeitl. Zwang die Debenten zur Zahlung zu bringen«.

Die Absicht des Gemeindevorstands war offenkundig zum einen erneut, dies als ein freiwilliges, durch die Korporation vereinbartes Schiedsverfahren zugunsten der Kreditwürdigkeit der Gemeinde darzustellen, an welcher der Obrigkeit natürlich mindestens so viel gelegen war wie der jüdischen Bevölkerung. Zum anderen wurde die Bannverhängung nur als ein *indirekter Zwang*, nämlich als eine Kommunikationsverweigerung, und nicht als eine direkte Strafe dargestellt. Auch jenseits solcher vertrauten Argumentationsmuster, die unter anderem mit der Bedeutungsvielfalt des Begriffs Bann spielten, verteidigten die Baumeister ihren Entscheidungsfreiraum abermals rigoros, etwa indem sie darauf hinwiesen, dass der Bann der obrigkeitlichen Entscheidungsgewalt keineswegs im Wege stehe. Dieses Argument griff in der Folge auch der christliche Anwalt der Judenschaft auf und wies darauf hin, dass jeder Gläubiger jenseits der in der Judengasse verhängten Strafen stets an die Obrigkeit appellieren und sogar eine

14 Ebd.; Gutachten des Syndicus Glocken, (s.a./1704); zumal es sich hier eindeutig nicht um eine geringe Sache handele. Dabei plädiert er gegen seine rechtliche Meinung dafür, die 1.000 Rtlr. Strafe dennoch nicht einzuziehen.

Exekution seiner Forderungen auf diesem Weg durchsetzen könne, »mithin die beiden Zwangsmittel ganz kompatibel und miteinander nicht entgegen sind, sondern vielmehr in einer guten Harmonie beisammen stehen«. <sup>15</sup> Von dem Bestraften, für den diese Offenheit auch gelten sollte, war hier unversehens schon gar nicht mehr die Rede: Man weigerte sich im Interesse eines gemeinsamen Strafregiments prinzipiell, ein durchgehendes Verbot des Banns anzuerkennen und auf diese Weise aus den alten, gerade neu bestätigten kaiserlichen Privilegien verdrängt zu werden. Sollte der Rat seine Entscheidung aufrechterhalten, hoffe die Gemeindeleitung sehr, dass man es ihr nicht missdeuten oder verübeln werde, wenn sie »bei Kaiserlicher Majestät selbst um Manutenez und Protection wider alle hieraus zu besorgende Schmälerung und Praejudicia der vor uns von so vielen Kaisern und so langen Jahren hergebracht habenden Privilegia« bitte, also beim Reichshofrat gegen den Frankfurter Rat klage. <sup>16</sup> Dies war eine kaum deutlicher zu formulierende Drohung, die zudem auch noch wahr gemacht wurde. Und wirklich gewannen die Baumeister dieses Verfahren und erreichten, dass der prinzipielle Befehl des Kaisers an den Magistrat erging, »die Judenschaft in fernerer Anthuung ihres Banns weiter nicht zu verhindern«. <sup>17</sup>

Wiewohl der Frankfurter Rat damit abermals eine Schlappe einzustecken und die jüdische Gemeindeleitung erneut ihre kaiserliche Privilegierung gegen dessen Interessen durchgesetzt, aus städtischer Perspektive sogar gegen eigene Interessen erweitert hatte, war die Entscheidung im Fall des Meyer Abraham Beer noch nicht gefallen. Das Reichsgericht hatte hierfür einen weiteren Bericht angefordert, in dessen Umfeld sich auch das Schreiben eines Syndikus Lucio, eines Abgeordneten am kaiserlichen Hof, findet. In dem weitschweifigen Schriftsatz wird die Haltung des Frankfurter Magistrats hinsichtlich der zeitgleich schwelenden Verhandlungen um die Erhebung einer zusätzlichen Steuer auf die Häuser der Judengasse zwar durchaus kritisch beurteilt und darauf verwiesen, dass die beabsichtigte doppelte Besteuerung der jüdischen Bewohner durch eine Schätzung bei Aufrechterhaltung der bestehenden Forderungen aus dem Grundzins ungerecht und weit überzogen sei. <sup>18</sup> Hinsichtlich der Beschränkung des

15 Ebd., Nr. 6 [s.u./Aktenzählung unzuverlässig]; Schreiben des impetrant. Anwalts der Judenschaft, Philip Jacob Khistler, an den Kaiser (s.a.).

16 Ebd., Nr. 6 [ebenso]; Eingabe der Baumeister im Namen der Judenschaft an die Ffter Schultheiß und Schöffen (1.8.1704).

17 Ebd., unter Nr. 7; Schreiben Franz Wiltlich Menzling/Mentschling, wegen Judenschaft Ffm gegen Magistrat Ffm, betr. Judenbann (30.9.1704); ebd., unter Nr. 9: Urteil ergeht an den Magistrat Ffm am 30.9.1704. Vgl. den Text der kaiserlichen Dekrets in den Beilagen zu impetr. Anwalt Kistler im Namen der Ffter Judenschaft an Kaiser, in Sachen Judenschaft gegen Gombert Mayß (16.3.1719); vermutlich Beilage 8 (Zählung unterbrochen).

18 Ebd. Nr. 12; Schreiben des Syndicus Lucio (3.(2).1705); es werden sich keine oder doch nur wenige Bürger finden, die dem Magistrat so viel Grundzins geben würden, wie dies die Juden durchgehends tun müssten, und sei eine Frage der Billigkeit, den Juden entweder den Grundzins zu senken oder die Schätzung zu remittieren; weshalb früher

Bannrechts urteilte der Gutachter aber nicht derart unabhängig. Er empfahl im Gegenteil, dass man dem Frankfurter Rat durchaus entgegenkommen solle, zumal sich dieser im Zusammenhang mit der Erhebung des Grundzinses Vorwürfen von Seiten christlicher Kaufleute ausgesetzt sah, dass die Juden angeblich besser behandelt würden als sie. Seiner Meinung nach sei dieser Eingriff in die gerade erst gestärkten Rechte der Juden dadurch zu entschuldigen, dass dem Rat im Gegenzug zu seiner Zurückhaltung hinsichtlich anderweitiger kaiserlicher Ansprüche damit ein großer Gefallen getan werde: Darüber hinaus könne man ohnedies argumentieren, dass es Unrecht sei, dass Juden bessere Konditionen als Christen hätten, da die Juden »sich eben keines sonderbaren Urteils rühmen können, weilen sie sich immer beschwerten, und fast von allen Urteilen und Dekreten an die höchste Gericht, in Hoffnung besser Recht zu erhalten, appellieret«, sich ihr Recht also im Gegensatz zur christlichen Bevölkerung eher holen konnten und holten.<sup>19</sup>

Diese in starkem Maß lavierende und gegenseitige politische Interessen abwägende Stellungnahme flankierte vermutlich eine erneute Eingabe des Magistrats an den Kaiser, in dem dieser abermals darauf verwies, dass der Judenschaft nach den Gemeinen Rechten allenfalls die Möglichkeit eines einvernehmlichen internen Güteverfahrens zustünde und selbst dann keine Exekution erlaubt sei. Auch nach der Stättigkeit gehöre ihnen nur das Kompromissverfahren in geringen Dingen, was für den fraglichen Fall mit einem Streitwert von mehreren tausend Gulden sicher nicht geltend gemacht werden könne. Zudem belege die Appellation des Meyer Abraham Beer an die Obrigkeit und dessen Begründung, dass in der Gemeinde »diejenigen so seine Kläger zum Theil auch seine Richter wären, und mit denen übrigen in großer Freundschaft und Autorität stünden«, ein gerechtes Verfahren also ausgeschlossen sei und somit kein Einvernehmen aller Beteiligten bestehe, von einer freiwilligen Schlichtung also keine Rede sein könne. Auch greife der Bann in ein parallel laufendes obrigkeitliches Verfahren des Beer mit einem weiteren Schuldner, Löw Manasse, ein und habe die vom Magistrat zeitgleich durchgeführte »militärische Exekution« im Haus des Beers untergraben. Der Rat bezog sich abermals auf eine Charakterisierung des Großen Banns als Eingriff, letztlich sogar als Gegenpol gegen seine legitime christlich-obrigkeitliche Autorität. Der Bann bedeute ja nicht nur den völligen rituellen und sozialen Ausschluss, indem der Verbannte

»von ihrer Synagog und aller Jued. Gesellschaft gänzlich exkludiert und abge-sondert werde, viel höher als alle obrigkeitl. Verordnungen und Exekution aestimierten und sie dennoch aller dieser und andern Umständen Reminstration ungeachtet den Bann wiederum auf zu heben geweigert. Sintemalen

auch keine Schatzung gefordert und in der Stättigkeit jede weitere Extension untersagt worden sei. Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 158-159; betrug der Grundzins in der Judengasse um 1728 für ein Haus der Breite von 20 Schuh 20-50 fl., für Christen für eines mit 100 Schuh lediglich 3-4 fl.

19 ISG Ffm, Ugb D 7 H.

wann ihnen dergl. Attentata gegen die obrigkeitl. Jurisdiktion ungeahndet passiret würde, oder passiert werden müssten, sie eine weit mehrer Gewalt als wir selbst gegen die Juden in Civilibus exerciren, mithin jederzeit den Meistern spielen anderen Juden in Schulsachen bei entstehender Insolvenz vor denen Christen helfen und uns als ihre ordentl. Obrigkeit an Vollziehung unseres Amts zu verhindern offene Händte haben würden, welches uns so wenig als einer jeden anderen christlichen Obrigkeit zu leiden nicht zuzumuten sein will«. <sup>20</sup>

Die Ungeheuerlichkeit, die sich hinter einer solchen Haltung abzeichne, könne nur ermessen werden, wenn man die Argumentation der Judenschaft in Verteidigung ihrer Banngewalt verfolge. Diese hatte wieder einmal angegeben, dass man ausschließlich den Bann als Zwangsmittel zur Verfügung habe und nur auf diese Weise Juden sowie Christen beim Einziehen ihrer Außenstände behilflich sein könne, was zugleich die Kreditwürdigkeit der Judenschaft insgesamt sichere. Daraufhin war ihnen das Bannrecht abermals durch den Kaiser zugesagt worden.

Nach Meinung des Frankfurter Rats beinhaltete diese Argumentation aber bereits zwei Verstöße gegen die Stättigkeit und seine Vorstellung von christlicher Oberhoheit: Zum einen gehe die Judenschaft davon aus, dass sie eine rechtliche Entscheidungsgewalt besitze, wohingegen ihr – wie wir inzwischen ahnen können – nur in ganz spezifischen Fällen freiwillige Güteverfahren eingeräumt wurden. Zum anderen würden die Baumeister daraus schließen, dass sie auch die Möglichkeit der Exekution von Strafen und Gütesprüchen besäßen, was keinesfalls zutrefte, da selbst in jenen Fällen, in denen die christliche Seite den Bann dulde, stets die Berufung an den Rat offenstehen müsse, andernfalls nähmen die Schiedsverfahren einen rechtlichen Charakter an, der diesen nicht zugebilligt werden könne. <sup>21</sup> Die Behauptung seitens der Gemeindeleitung, dass man die Interessen von Juden und Christen anders nicht sichern könne, sei unverschämt und anmaßend, da jedermann jederzeit vor den Bürgermeistern klagen könne und dann auch Rechtshilfe erhalte. Dies war das Äußerste, was die Stadt vor dem Kaiser einzugestehen bereit war – was einem Verbot jeder autonomen Banngewalt gleichkam.

Wie wichtig dem Rat die Bestätigung seiner uneingeschränkten Zuständigkeit war, lässt sich an vielen Details erkennen. So wies man direkt darauf hin, dass es Bestandteil seiner eigenen kaiserlichen Privilegien und der Einräumung einer Judengasse innerhalb der Stadt Frankfurt durch den Rat gewesen sei, dass dieser über die Juden entscheide, deren direkte Obrigkeit sei, dementsprechend den Bann stets aufheben könne und dies bisher auch immer wieder getan habe.

<sup>20</sup> Ebd., Nr. 13; Entwurf des Schreibens des Ffter Magistrats an den Kaiser (25.8.1705).

<sup>21</sup> Ebd.; dies zumal, wenn das Verfahren bereits bei der Obrigkeit anhängig sei. Dann stünde der Judenschaft keinerlei Entscheidungen mehr zu. Man verweist in dem Zusammenhang auch auf einen anderen Fall – Moyses Hahn gegen Salomon Ursel –, in dem der Bann ebenso aufgehoben worden war.



Ein anderer Hinweis ist das ungewöhnlich starke Gewicht, das auf die sonst eher selten offensiv genutzten christlich-antijüdischen Argumente gelegt wurde – eher ein Zeichen für die schlechte Position des Frankfurter Senats in dem Verfahren –, etwa dass Juden generell nicht mehr als ein einvernehmliches Schlichten zustehe, da

»sie keine andere Obrigkeit als die Christen haben, und durch Einräumung einer mehrern Autoritaet in ihren jüdischen Irrtümern und Persuasion als wann sie noch ein freies Volk seien, und unter denen christlichen Obrigkeiten noch einigermaßen zum wenigsten unter denen ihrigen herrscheten *concessio-  
ne vel connicentia publica* nicht gestärkt werden mögen«. <sup>22</sup>

Damit wurde auf die kirchliche Lehre einer generellen Unterwerfung der Juden unter christliche Autoritäten Bezug genommen und ohne eigentliche Verbindung erneut die bekannte rechtstheoretische Argumentation expliziert. Auch in anderer Hinsicht wurde man nun deutlicher, als dies zuvor der Fall gewesen war. Die stereotypen Verweise auf jüdischer Seite, dass die Ausübung eigener Rechtsbefugnisse einschließlich des Banns ein *altes Herkommen* darstelle, worauf ein anerkannter Rechtsanspruch gegründet werden konnte, verbat sich der Magistrat erstmals in solcher Schärfe: Es sei eine Frechheit, dass die Judenschaft sich traue, einen illegalen Usus als Beweis für die Rechtllichkeit ihres Tuns anzuführen, nämlich »dasjenige, so die Juden in ihrer Gassen heimlich und ohne dass uns die geringste Nachricht davon zukommen practizirt haben mögen, und nunmehr vor eine Observanz zum Praejudiz der Obrigkeit venditiren wollen«. <sup>23</sup> Die nachfolgende extreme Forderung, den Bann generell zu verbieten oder zumindest stets der Entscheidung des Rats zu unterwerfen, erklärt sich vermutlich auch durch den zeitgleich dazu geschehenen Machtwechsel in Wien, in dessen Zug der Frankfurter Magistrat die Ausweitung seiner Rechte gegenüber der Judenschaft, und dies bedeutete immer auch eine stärkere Machtposition gegenüber dem Kaiser, durchzusetzen versuchte. Darauf weist auch das zitierte Gutachten des ehemaligen Abgeordneten am kaiserlichen Hof hin, das sich in einer Abwägung kaiserlicher und städtischer Interessen letztlich im Sinne des Rates für eine Einschränkung der bislang gewährten autonomen Befugnisse der Gemeinde aussprach, wiewohl er deren übermäßige ökonomische Ausbeutung rügte.

Es bleibt wie so oft unklar, ob die Eingaben in diesem spezifischen Fall eine Entscheidung nach sich zogen. Allem Anschein nach geschah dies nicht, denn ein weiterer Streit zwischen 1718 und 1719 belegt, dass der Konflikt um den autonomen Handlungsfreiraum alles andere als ausgeräumt war. In einer Klage des in Schulden geratenen Gombert Mayß, zuweilen auch als Moyses Maas angege-

22 Ebd. Nr. 13; Entwurf des Schreibens des Ffter Magistrats an den Kaiser (25.8.1705); zwischen dem kaiserlichen Reskript vom 30.9. dess. und diesem erneuten Bericht wechselte die Regentschaft, so dass man sich vermutlich auch in diesem Sinne einen Politikwechsel versprach.

23 Ebd.

ben, gegen Abraham Ulmo war intern erneut ein Bann verhängt worden, der per Senatsdekret vom 11. Februar 1718 abermals aufgehoben werden sollte.<sup>24</sup> Auch dieser Fall gelangte bis vor den Kaiser, wobei der Rat nun zusätzlich klagte, dass die Judenschaft hier jemanden durch den Bann bestraft habe, gegen den das Verfahren extern bereits anhängig gewesen und sogar schon ein Urteil ergangen sei. Die Vorsteher maßten sich also – und hier finden sich dieselben Argumente wie schon zu Beginn des 17. Jahrhunderts wieder – nicht nur eine eigenständige Gerichtsbarkeit an; sie übten diese auch noch in direkter Konkurrenz zur Obrigkeit aus und untergruben dabei ein Grundprinzip jeder Rechtsprechung, nämlich dass man für ein Vergehen nicht zweimal verurteilt werden dürfe.

Der Anwalt der Judenschaft stellte dies jedoch ganz anders dar: Obwohl der fragliche Gombert Mayß zwar bereits am 9. Februar desselben Jahres mit dem Hinweis an die Baumeister, man solle seine Gläubiger an die städtischen Schöffen verweisen, Klage bei der Stadt eingereicht hatte, hätten die Vorsteher den Bann noch am 10. Februar angelegt, also bevor überhaupt ein Dekret vom Senat erlassen worden sei.<sup>25</sup> Obwohl damit wieder einmal der Vorwurf einer direkten Rechtskonkurrenz ausgeräumt werden sollte, war die Absicht dieser Eingabe, die wie knapp elf Jahre zuvor abermals auf die Rechtsprivilegien der Judenschaft pochte, natürlich die Verteidigung eigenständiger Befugnisse. Und erneut wurde darauf verwiesen, dass beide Rechtssysteme sich gar nicht widersprächen, sondern im Sinne einer vorgelagerten, korporativen Beilegung von Konflikten vielmehr ergänzten. An diesem kritischen Punkt forderte man nun sogar offensiv zusätzliche Rechtsbefugnisse ein, und zwar mehr als je zuvor: Das anwaltliche Schreiben deduziert auf der Grundlage der Privilegien, dass diese hinsichtlich der Zuständigkeit keineswegs einen Unterschied zwischen »großen und kleinen Schulden, *com majus et minus non variant speciem*, und ebenso wohl in *allegate lege quod vis negotium civile*, als in dem Privileg Schulden generaliter zugelassen sind«, machten. Da die innerjüdischen Zuständigkeiten in der Stättigkeit sogar auf »groben Frevel, Schlägereien und andere Exzesse wie beispielsweise die Münzverbrechen« ausdehnt worden waren und die Vorsteher sogar dazu verpflichtet wurden, die Frevler mit harten Geldstrafen oder dem Ausschluss aus der Stättigkeit zu verfolgen, sei es keine Frage, dass man auch über »große und nahmhafte Schulden und Civilsachen« Recht sprechen dürfe. Natürlich behauptete die jüdische Seite zugleich, dass ihre Entscheidungsbefugnisse damit keineswegs ausgeweitet werden sollten: Nein, man wolle den Bann nur gemäß der Privilegierung »mit größter Behutsamkeit und nicht ohne erhebliche Ursachen und höchster Extremität« aussprechen.<sup>26</sup> Tatsächlich wich die jüdische

24 Ebd., Nr. 17, Anwalt im Namen der Ffter Judenbaumeister an Kaiser (16.3.1719) (in der Aktenlage zerstückelt in Folge): In Sachen Judenschaft contra Gombert Mayß, Appellationsverfahren gegen den Ffter Magistrat; Gegenschrift gegen den vom Magistrat eingesandten Bericht.

25 Ebd.

26 Ebd.; letztes Bruchstück der anwaltlichen Verteidigungsschrift; liegt hinten im Akt.

Seite aber ebenso wenig wie der Rat kompromissbereit zurück. Man versuchte im Gegenteil die eigene Zuständigkeit deutlich über die interpretationsbedürftige Grenze zwischen *geringen* und *wichtigen* Angelegenheiten hinaus auszudehnen und abzusichern, beabsichtigte mit diesem Vorstoß letztlich sogar diese für die Rechtsprivilegierung jüdischer Gemeinden so entscheidende Differenzierung vollständig auszuhebeln.

Auch in anderer Hinsicht wich man nicht von der Stelle: So verteidigte der Anwalt der Gemeinde interne Strafen mit dem Argument, es spreche nicht einmal gegen die Verhängung des Banns, dass der beklagte Mayß ›anderwärtig‹ – dies meinte vom christlichen Richter – mit Arrest belegt worden sei, wiewohl die Vorsteher von derlei vorangegangenen Urteilen gar nichts gewusst hätten. In jedem Fall würde der Bann aber selbst eine Haftstrafe nicht behindern; er verstärke im Gegenteil den internen Druck auf den Bestraften und unterstütze damit das gemeinsame Interesse einer Befriedigung der Gläubiger. Die Bannverhängung sei auf Bitten weiterer Gläubiger geschehen, somit Teil eines anderen Verfahrens, weshalb der Vorwurf des Eingriffs in ein obrigkeitliches Verfahren und der doppelten Bestrafung nicht greife.<sup>27</sup> Dieser Verteidigungsschrift entsprechend fand die Rechtsprechung in zwei grundsätzlich getrennten Rechtswelten statt, die zwar gemeinsame Interessen verfolgten, dies jedoch ganz eigenständig taten. Die Sichtweise von obrigkeitlicher Seite, dass der jüdische Entscheidungsfreiraum der christlichen Rechtsprechungskompetenz nur vorgelegt sei und vor dieser letztlich zurückzuweichen habe, konnte damit aber nicht ausgehebelt werden.

Dann klang es aber wieder ganz vertraut, etwa wenn die Verteidigung der Gemeinde das zurückliegende Verfahren von 1708 aufgriff und sich alle ›Vortäuschungen‹ seitens des Rates verbat, als ob das Bannrecht niemals ein legitim geübtes Zwangsmittel gewesen sei, das man dementsprechend stets sofort wieder aufgehoben habe: Dies entspreche nachweislich weder der Rechtspraxis noch der erneuten Bestätigung der Privilegien durch den Kaiser mit ausdrücklicher Betonung eines besonderen Bannrechts. Wiewohl diese kaiserlichen Privilegien der Autorität des Frankfurter Rats keinen Abbruch täten, gelte immer noch, dass dessen Beschwerde »darum keinen Fug hat, weil den Römischen Kaisern aus allerhöchster kaiserlicher Machtvollkommenheit zukommt und freisteht, [...] Privilegien zu erteilen«.<sup>28</sup> Auch hinsichtlich der schon in dem zurückliegenden Verfahren gemachten Behauptung, dass sich die Judenschaft eine Autonomie verschaffen wolle, als ob sie »noch ein freies Volk« sei, räumte deren Anwalt durchaus ein, dass neben dem Kaiser der Magistrat »ihre immediate hochgeborene Obrigkeit« sei. Man maße sich aber keine Rechtsprechung an, dies sei ein ebenso »irriges *praesuppositum* [...], als ob Anwaltds Principalen in

27 Ebd.; weist auch darauf hin, dass die Haft bereits aufgehoben sei, der Bann aber nicht, da diese anderen Kreditgeber noch keineswegs befriedigt worden seien.

28 Ebd.; Impetr. Anwalt Kistler im Namen der Pfter Judenschaft an den Kaiser (16.3.1719); in den Akten leider nur in Bruchstücken zu rekonstruieren.

Schuld- und Civil-Sachen keine cognition competierten«. <sup>29</sup> Es ginge nur um die Nutzung des zugestandenen Entscheidungsbereichs und sei unverständlich, warum man nun »diese geringe Civil- und Privatsache abermalen, wie vorher mit denen Stores [= Shtarot; Verträge nach Jüdischem Recht] oder jüdischen Hypothequen auch geschehen ist, auf hohe weit aussehende Staats-Sachen ausdeuten und detorquiren« möchte. <sup>30</sup> Auf diesem Hintergrund und aus dieser Perspektive verstehe man gar nicht, wie der Rat die jüdischen Privilegien nunmehr als grundlegenden Widerspruch und, als eine Behinderung seines Amts und seiner Jurisdiktion bezeichnen könne, nachdem er bei der Wiedereinsetzung der Judenschaft in die Stättigkeit bereits 1616 und als diese ungefähr 50 Jahre später erneuert worden war, abermals zugestimmt hatte. Während der vergangenen 100 Jahre habe die Stadt überhaupt keinen Grund zur Beschwerde gefunden und letztendlich wisse der Rat doch ebenso gut wie die jüdische Gemeinde, dass sein Angebot, dass man im Stande dazu und bereit sei, alle jüdischen Prozesse wie die der Christen selbst zu übernehmen, praxisfremd wäre. Auch auf dem Römer sei man sich im Klaren darüber, dass dies

»hierzu keineswegs zulänglich ist, [...], indem kein auswärtiger noch zu Frankfurt wohnender Jud einen anderen dasigen Juden Geld leihen würde, wenn er zu dessen Widererlangung erst langwährigen und kostbahren Process führen sollte, wodurch dann freilich ihr Credit gänzlich verfallen müsste«. <sup>31</sup>

Wiewohl die jüdische Seite wie früher schon der Meinung war, dass der Gebrauch des Banns als Zwangsmittel bereits impliziere, dass ihre Entscheidungen eine »ordentliche Jurisdiktion« darstellten, verwies man nicht nur auf die Privilegien von Seiten des Kaisers und jene durch eine Reichshofratskommission vermittelten seitens des städtischen Rats, sondern auch auf die mehrfache Bestätigung durch die kaiserlichen Gerichte in dieser Hinsicht, und dies allen Eingaben des Rats zum Trotz. <sup>32</sup>

Wie die juristisch geschliffene Argumentation forderte, sollten interne Entschiede bei aller Unterordnung im Rahmen der Appellationsmöglichkeiten an die städtischen Klageforen und danach in gewissen Fällen auch an den Kaiser, also an die Reichsgerichte, durchaus als eine eigenständige und legitime rechtliche Entscheidungsebene angesehen und bestätigt werden. Dieser Anspruch konnte sich immerhin auf wiederholte Bestätigungen auf Reichsebene berufen. So auch in diesem Fall, denn erneut bestätigte der Entscheid des Reichskammer-

29 Ebd.; »dann das *contrarium* ist *ex supra allegata* V 8 de Judae. et Coelic. zu ersehen, [...] es maßen sich auch Anwaltdts Principalen der Jurisdiktion nicht an, und hat ihnen auch ohne dieselbe aus allerhöchster kaiserl. Macht der Bann eine Exekutio, ausser dem sie sonst keine Exekution suchen oder sich anmaßen, wohl *concediret* werden können, *cum privilegia semper*«.

30 Ebd.; demnach gab es noch einige weitere Anlässe.

31 Ebd.

32 Ebd.; auch hier der Hinweis, dass der Rat »niemals außer seither wenigen Jahren etwas dagegen obmoviert« habe.

gerichts vom 6. Mai 1719, dass kein Eingriff in die obrigkeitliche Jurisdiktion bestanden habe, da der Bann auf Bitten anderer Kläger gegen Mayß verhängt worden sei, es sich also um ein paralleles Verfahren handle und damit auch nicht um einen Eingriff in die Zuständigkeit des Rats. Zudem habe die Verbannung nur der Befriedigung der Gläubiger und dem Erhalt der Kreditwürdigkeit der Judenschaft gedient, somit zwei Aspekten, an denen die Obrigkeit selbst ganz besonders interessiert sein musste: Und tatsächlich wurde der Magistrat der Stadt Frankfurt erneut angewiesen, die Privilegien zu achten und die Judenschaft bei dem »gemein nutzigen Gebrauch ihres Banns jetzt und künftig ungekränkt zu lassen«. <sup>33</sup>

Dies war natürlich gar nicht im Sinne des Frankfurter Rats, weshalb man das Urteil so eng wie möglich auszulegen gedachte. Auf ein Amtshilfeersuchen der kurpfälzischen Stadt Mannheim an den Rat gegen Ende desselben Jahres antwortete der Rat daher selbst und leitete die Angelegenheit gar nicht erst wie gewünscht an die jüdische Gemeinde weiter. Eigentlich sollte er die Vorsteher befragen und begutachten lassen, ob sie in der Frankfurter Judengasse ein Gemeindeglied in Prozess- und Streitsachen auf die Forderung eines auswärtigen Klägers hin in den »schweren Bann« täten und ob sie dies selbst dann täten, wenn die christliche Obrigkeit dieselbe Person bereits mit Arrest und Exekution belegt habe – also wie in dem bewussten Fall des Gombert Mayß geschehen. In seinem Antwortschreiben wies der Frankfurter Rat zwar darauf hin, dass man mit der Judenschaft in dieser Angelegenheit gerade einen Prozess beim Kaiser geführt habe, dessen Urteil den Vorstehern einräume, Juden generell in den Großen Bann zu tun, wenn diese sich zuerst bei ihnen meldeten, also freiwillig vor jüdische Foren gingen: Dagegen werde man jedoch »noch weiter Remonstratation thun«. In jedem Fall gelte aber, dass die Baumeister sich nicht in eine Klage einmischen dürften, die bei der Obrigkeit bereits anhängig sei. Letzteres schloss man offenbar aus der Darstellung des spezifischen Prozesses, dass der innerjüdische Bann parallel zur Klage bei einem christlichen Gericht und nicht innerhalb desselben Verfahrens verhängt worden sei. <sup>34</sup> Diese Auslegung traf sich letztlich mit der oben erwähnten, vor Jahren nach Frankfurt ergangenen Entscheidung des Reichsgerichts, die Einwände gleichermaßen nur im Fall wirklicher, fallspezifischer Rechtskonkurrenz zuließ.

Ob dem Frankfurter Rat die Aussichten in dem angekündigten Verfahren zu gering schienen oder ob die archivalische Überlieferung weitere Schritte einfach nicht dokumentiert, lässt sich nicht klären. Sicher ist, dass sich die Situation keineswegs beruhigte. So kam es in den späten 40er und frühen 50er Jahren des 18. Jahrhunderts im Rahmen der ausufernden Querele zwischen den beiden Fa-

33 Ebd.; siehe Extrakt des Ratsprotokolls vom 6.5.1719 mit Bezug auf das Urteil.

34 ISG Ffm, Ugb D 7 P; Stadtdirektor, Anwaltschultheiß und Bürgermeister der Stadt Mannheim an den Magistrat Frankfurt a. M. (10.10.1719); ebd., Antwort des Ffter Rats nach Mannheim (17.11.1719).

milienklans der Kulp und Kanns erneut zu Auseinandersetzungen um die Nutzung des Banns.<sup>35</sup> David Meyer Juda, aus alter und reicher Frankfurter Familie, Schwiegersohn des österreichischen Heereslieferanten Isaac Nathan Oppenheim, dadurch indirekt mit dem Wiener Hoffaktor Samson Wertheimer verwandt, der nach seinem Hauszeichen »zum Kulp« genannt wurde, verteidigte sich gemeinsam mit seinem Parteigänger Ruben Benedict Beyfuß vor den Bürgermeistern gegen die Vorwürfe des einflussreichen Kastenmeisters Beer Löw Isaac und indirekt auch gegen dessen Bruder R. Moses Löw Isaac, auch Kann genannt, Mitglieder der etwa seit der Jahrhundertwende einflussreichsten Familie in der Frankfurter Judengasse.<sup>36</sup> Der erste Bruder war Hofagent für etliche Fürstenhäuser, so etwa für Hessen, Sachsen-Coburg-Saalfeld, Pfalz-Zweibrücken, Wied-Runkel sowie Hachenburg, der zweite Bruder wohnte zwar nicht vor Ort, sondern in Mainz, besaß aber als bekannter Rabbiner und Schwiegersohn des bedeutenden Wiener Hoffaktors Samson Wertheimer in erster Ehe, in zweiter mit einer Tochter des sächsischen Hoffaktors und später zudem polnischen Residenten Behrend Lehmann erheblichen Einfluss, beispielsweise auf das Frankfurter Rabbinat.<sup>37</sup> Von den vielen Konfliktpunkten der gesamten Kontroverse soll hier nur ein ganz spezifischer interessieren.

Im Rahmen des sich über Jahre hinziehenden, auf unterschiedlichen Ebenen ausgetragenen Streits war am 26. Oktober 1748 durch den Frankfurter Oberrabbiner Jakob Joschua Falk ein Bann gegen Juda und Beyfuß verhängt worden. Wie schon erwähnt, spielte Falk in der gesamten Angelegenheit eine eigenartig

35 Für eine breite Darstellung des Konflikts siehe Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 178-217; wobei im Vergleich zu hier vereinzelt unterschiedliche Schwerpunktsetzungen sowie Betonung bzw. Hinzunahme anderer Details zu finden sind.

36 Z. B. nach Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 185-186; angeblich verdankte Kulp seine Ernennung zum kaiserlichen Hoffaktor seinem Schwiegervater. Auch Beyfuß entstammte einer alten Frankfurter Familie, die ebenfalls Beziehungen nach Wien besaß. All dies weist wie üblich darauf hin, dass beide Personen durchaus mit Bedacht von den Frankfurter Wechslern zu Wortführern ausgewählt worden waren. Nach Kracauer stand Isaac zu Kann geschäftlich in Verbindung mit den Kurfürsten von der Pfalz und von Mainz, den Markgrafen von Bayreuth und den Landgrafen von Hessen-Darmstadt. R. Moses Kann war über seine zweite Frau, eine Tochter Samson Wertheimers, mit diesem sogar noch näher als Kulp verwandt.

37 Nach Angaben der Encyclopaedia Judaica (NY/Jer.), Bd. 10, Sp. 737, war er auch Leiter der Frankfurter Jeschiwa, was aus den Akten und dem Pinkas so nicht ersichtlich ist. 1735 stockte der Vater der beiden, Löw b. Aron Kann, über eine Gedächtnisstiftung von 10.000 Rtlr. und zudem die beiden Brüder mit einem eigenen Beitrag das Grundkapital einer bestehenden Einrichtung auf, was diese zum bedeutendsten Frankfurter Lehrhaus machte; Pinkas Ffm, § 389 (1735); Stiftungsurkunde der Gemeinde. Isidor Kracauer, Die Kulp-Kanschen Wirren. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdischen Gemeinde in Frankfurt a. M. im 18. Jahrhundert, in: Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst 10 (1910), S. 135-213. Katz Urteil, dass die Jeschiwot in der Frühen Neuzeit Gemeindeinstitutionen gewesen seien, trifft für den westaschkenasischen Bereich fast durchgängig nicht zu; Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 198.

ambivalente Rolle. Wiewohl es zu Beginn noch Belege dafür gibt, dass auch die Kulp'sche Seite ihn als unparteiischen Schiedsrichter anerkannte, bestand schon immer eine starke Verbindung zwischen dem Rabbiner und der Gegenseite. So hatte der aus Osteuropa stammende Falk den typischen Karrieresprung mit Berufungen über Metz nach Frankfurt vor allem den beiden Brüdern Kann zu verdanken gehabt. Einer der Vorwürfe des Beer Löw Isaac gegen Juda und Beyfuß war nun, dass sie den Bann des Oberrabbiners ignorierten, was heißt, dass sie trotz des Verbots in die Synagoge kamen und an den Zeremonien teilnahmen, als wäre nichts geschehen. Außerdem hätten sie während des Gottesdienstes etliche Gelehrte, die den Bann mitverhängt hatten, »mit grösster Prostitution angegangen«.<sup>38</sup>

Wie dies schon bei zurückliegenden Fällen geschehen war, hatten sich David Meyer Juda und Benedict Ruben Beyfuß nach der Androhung des Banns, wobei ihnen zwei Tage Bedenkzeit vor dessen Verhängung eingeräumt worden waren, sofort – und zwar noch bevor dies Beer Löw Isaac gelang – an den Bürgermeister gewandt und um die Aufhebung gebeten, was ihnen auch gewährt worden war.<sup>39</sup> Sie argumentierten in ihrer Eingabe nicht nur, dass sie unschuldigerweise in den Bann gekommen seien: Die Erwartungen von christlicher Seite bedienend fügten sie hinzu, dieser sei zudem ein ungeheures Machtmittel, denn »der allerdespotischste Monarch kann mit aller seiner Macht und Gewalt dasjenige nicht ausrichten, was ein jüdischer Bann vermag«. Denn die Autorität des ersten reiche nicht weiter als sein Reich; durch den jüdischen Bann könne der Gebannte dagegen viel weiter getrieben werden, »ja man hat auch den Bann wohl dahin erstreckt, dass von der Ursach desselben so wenig als von dem Bann selbst gegen jemand in der Welt etwas offenbart werden soll«.<sup>40</sup> Nicht nur, dass damit der extern stets schwelende Verdacht einer ungeheuren, unkontrollierbaren Macht bestärkt wurde. Die zugleich erhobenen Beschuldigungen der Subversion und der geheimen Verschwörung wurden sogar noch gesteigert. Nach ihrer Darstellung war der Bann nur verhängt worden, da man sich »die von Isaac geschmiedete Verbindung nicht habe gefallen lassen«, die Baumeister, den Oberrabbiner und die Gelehrten nicht mehr als Richter anerkenne, da sie alle unter Kann'schem Einfluss stünden und damit parteiisch wären. Es sei unmenschlich, sie wegen der legitimen Wahrung ihrer Rechte mit dem Bann zu bestrafen. Denn:

38 ISG Ffm Ugb D 32, Nr. 65, Tom I, Nr. 48a [diese interne Rubrizierung ist z.T. vertauscht und kann u. U. auch das vorhergehende Aktenstück bezeichnen, gibt also nur einen groben Hinweis zur Lage des Dokuments innerhalb der sehr umfangreichen Faszikel]: Ruben Benedict Beyfuß, David Meyer Juda an Bürgermeister und Rat Ffms; 5.1.1750: Verteidigungsschrift (mit Beilagen); Letzteres verbieten sich Juda und Beyfuß, da weder Namen noch Zeugen dafür genannt wurden. Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 188.

39 ISG Ffm Judenschaft, Ugb D32, Nr. 65, Tom I (Nr. 48a), ebd.

40 Ebd.



»wo habe man jemals etwas so Unförmliches in der Welt gehört, als dass man uns zwingen will die von seinem Gegenteil erwählten Schiedsrichter zu belieben und kann etwas Grausameres erdacht werden, als dass ein Richter sich selbst aufdringt?«<sup>41</sup>

All dies schlug eine altbekannte Saite an. Vermutlich waren eher andere Aspekte der Grund, dass die städtische Seite erneut in die verworrene Auseinandersetzung eingriff. Denn nach all deren glücklosen Versuchen, das jüdische Bannrecht generell abzuschaffen oder zumindest in strikte Anhängigkeit von der eigenen Rechtsprechung zu bringen, zog das erwähnte Argument sicherlich, nämlich dass der Bann letztlich noch nicht in Kraft gewesen sei, die problematische Konkurrenzsituation demnach noch gar nicht bestanden habe. Erneut war die Argumentation vertraut: Man versuchte durch die Konstruktion einer Abfolge anstelle paralleler Geschehnisse die Vermutung einer Rechtskonkurrenz im eigentlichen Sinn gar nicht erst aufkommen zu lassen, den der Bann war intern und auch extern als Zwangsmittel letztlich anerkannt. Dies liegt nicht nur in der zeitgenössischen Bewertung, die eine bereits in Kraft getretene Entscheidung generell als bindend betrachtete, es war auch in jenem besonderen Charakter des Banns als eine Verfluchung begründet. Juda und Beyfuß, beide ebenfalls Mitglieder der zentralen Gemeindegremien der Zehner und Kastenmeister, sprachen nun direkt die eigentlichen Befürchtungen der christlichen Amtspersonen an: Wenn man Isaacs Interpretation nachgebe, halte keine bürgermeisterliche Entscheidung mehr stand. Dann könne keinem Juden mehr gegen Isaac und seinen Anhang geholfen werden, die obrigkeitliche Autorität des Rats wäre in der Praxis den internen Zwangsmaßnahmen untergeordnet, das Abhängigkeitsgefälle auf den Kopf gestellt.

Dass die Aufhebung des Banns nicht erneut zur Berufung an den Kaiser führte, lag vielleicht auch an der aktuellen Zerstrittenheit innerhalb der Gemeinde, weshalb an einen solchen einmütig eher zu meisternden Kraftakt vermutlich nicht zu denken war. Dennoch erreichte auch diese Auseinandersetzung letztlich die Reichsebene. Zudem – und dies dürfte die wahrscheinlichere Erklärung sein – hatten Juda und Beyfuß die Rabbiner zunächst zwar zu einer für sie entlastenden Aussage vorladen lassen wollen; ein interner Vergleich der streitenden Parteien, der Stillschweigen vereinbart hatte, verhinderte dies jedoch, so dass die Angelegenheit des aufgehobenen und missachteten Banns im Sande verlief. Dennoch bestand der Vorwurf der Parteilichkeit des Rabbinats, der durch die Aufhebung des Banns nochmals verdeckt wurde, fort. Einen Monat danach klagten David Meyer Juda und Ruben Benedict Beyfuß anlässlich eines Gesuchs auf Fristverlängerung für eine ihnen abgeforderte Stellungnahme erneut, dass die Gegenseite immer mehr Leute, sogar das Rabbinat, für sich gewinnen wolle, was zum Teil auch schon gelungen sei, da der Oberrabbiner sie bedrohe:

<sup>41</sup> Ebd.

»dass, wann wir Ihm die Sache nicht in die Hände geben würden, er an alle auswärtige Jüdische Gemeinde schreiben und uns alle Schuld der sich angesponnenen Zwishtigkeit beymessen wolle, gleichwohlen aber demselben in Rechtsbefangene Sachen sich zu mischen und unschuldig Beklagte von Ausführung Ihrer Unschuld abzuhalten, gantz und gar nicht zustehet, sondern weit schicklicher ist, wann er sich um uns gantz unbekümmert und dem Recht seinen freyen Lauf lässet, wodurch am Ende schon offenbaher werden wird, welcher Theil dem andern sich zugedrungen und die Gerechtigkeit zur Seite gehabt habe«.42

Derlei Versuche, eine interne Regelung zu erzwingen, wollten die Bürgermeister keineswegs riskieren, vermutlich auch, da diese zu sehr an jene schon 1608 und in der Folge immer wieder befürchtete subversive Ausweitung der Zuständigkeiten der Gemeinde oder sogar über deren Rahmen hinaus erinnerte. Deshalb forderten sie am 11. Februar 1750 per Senatsdekret Kopien der entsprechenden Unterlagen aus den Gemeindebüchern gemeinsam mit Stellungnahmen der Rabbiner an. Zugleich wurde dem Oberrabbiner bei hoher Strafe untersagt, in dieser Angelegenheit irgendetwas gegen eine der Streitparteien vorzunehmen, »noch weniger deswegen an andere Synagogen oder Gemeinden zu schreiben«.43

Wohlgemerkt sind die Aspekte der internen Ausübung der Gerichtsbarkeit und der dabei benutzten Zwangsmittel hier aus dem größeren Zusammenhang gerissen. Ihr offenbar trotz aller Auseinandersetzungen seit über 100 Jahren recht ungetrübter Gebrauch dokumentiert dennoch, dass die Frankfurter Gemeinde im Gegensatz zum Machtanspruch des Rats ihre Angelegenheiten selbst in Zeiten starker interner Konflikte auf die schon zu Beginn des 17. Jahrhunderts übliche Weise regelte. Dazu gehörten auch der Bann und natürlich die anonyme Anzeige. Die Auseinandersetzungen endeten daher keineswegs mit den externen Eingriffen. In den hitzigen Gefechten der unterschiedlichen Gruppierungen der Gemeinde legte man sich auf jüdischer Seite trotz der dadurch steigenden Gefahr, abermals in eine grundlegende Diskussion um interne Zuständigkeiten verwickelt zu werden, kaum Beschränkungen auf. Und dies, obwohl man um die auch weiterhin durchweg ablehnende Haltung der christlichen Seite wusste, die bereits in mehrfacher Weise direkt in die internen Konflikte eingebunden war und damit einen ganz entscheidenden Einfluss auf deren Ausgang hatte.

Nachdem es bei einer Sitzung der Vorsteher in der Gemeindestube zu Ausschreitungen gekommen war, nachdem die Versammlung durch eine Gruppe von Gemeindegliedern gestürmt wurde und – so der Text der anschließend von den Rabbinern und Gelehrten der Gemeinde veranlassten und unterzeichneten Verordnung – »ein solchen Lermen und Bosheit verbracht, dass von Grundfassung der Welt dergleichen nicht erhört, noch gesehen worden, und in einem kleinen Orth dergleichen geschweige in unserer hiesigen Gemeinde, der

42 Ebd., (Nr. 60); R. B. Beyfuß und D. M. Juda an Schulth und Schöffen Ffts; 7.2.1750.

43 Ebd.; Senatsdekret vom 11.2.1750; übermittelt am 12.2.1750.

jederzeit in der größten Ordnung und Ruhe gewesen, nicht geschehen«, hatte der Oberrabbiner mit den beiden Dajanim und zwei Baumeistern, die angeblich nicht in die Zwistigkeiten der Familien Kann und Kulp verwickelt waren, sowie mit allen weiteren Gelehrten einen Erlass aufgesetzt, der den Aufruhr durch anonyme Anzeigen und über die Androhung des Banns beenden sollte:

»Da nun allen dem ungeachtet man gefunden, dass gd. Tumultaner teils widerspenstig, boshaftig und ungehorsam, die ihren Vorgesetzten auch nicht gehorchen wollen und frei sagen: Wie im 5 Buch Moses Cap 29 § 18 steht: ›Wir wollen nach der Wollust unseres Hertzens gehen, es soll kein Oberhaupt oder einige Herrschaft bei unserer Gemeinde sein, sondern ein jedermann seinem Wohlgefallen hausen, (Als wann da Gott! vor sei die Welt frei und ohne Justiz wäre) als haben wir uns diesen heutigen Tag näml. der Oberrabbiner, 2 Unterrabbiner und sämtl. Endes unterzogenen Gelehrten mit Zuziehung der Baumeister, welche nicht in diesen Zank verwickelt, dem Unfug vorzukommen, und dass das Rechte beibehalten, und die Grundsätze unserer bisherigen Ordnung nicht übern Haufen werfen zu lassen, versammelt, es ist also einstimmig von und sämtl. Baumeister mit Consens des Ober-, 2 Unterrabbiners und Gelehrten beschlossen worden, ged. Zankschaften und widerspenstige Männer, die auf ihren bösen Gedanken beharren und ihre Ohren zum Gehört, was von uns beschlossen worden nicht neigen, ihre Achsel auch nicht unter dem Oberrabbiner und Gelahrten geben wollen, dass sie sämtl. verbannt (vernagelt) abgeschniden und abgesondert von allen jüdischen Ceremonien nach dem allerschärfsten Gebrauch die bei uns von Erschaffung der Welt pflegen gegeben zu werden und in demgl. übl. sein sollen, unsere Gemeinde auch mit ged. boshaftige Leute wie gebräuchlich aus das Allerschärfste in der Welt sich aufführen, falls aber sie sich daran auch nicht kehren, mit ihren Mutwillen und Bosheit fortfahren, und dasjenige was sie getan nicht allein bereuen, sondern vermehren wollen, sie sollen in etl. Tagen von ihnen 3 oder 4 Tumultanes namhaft gemacht, nur öffentl. in unseren beiden Schulen in dem gedachten großen Bann getan, und ihr schändl. Aufführen welt kund bar gemacht werden, damit in Zukunft keiner von unseren Glaubensgenossen sich unterstehen solle in der gleichen Aufruhr und ungerechten Bund zu bestärken und zu machen, doch aber gibt man ihnen ein Bedenkzeit von ihnen sein Herz abtun, und aus dem ungerechten Zank sich entziehen will der ist schuldig in 2 mal 24 Stunden bei unsern Oberrabbiner zu kommen, und ihm beim Bann ein Handgelübte um zu tun, dass er diejenige Rede oder Spruch von ged. Oberrabbiner nachleben will, und wann d.[as] Herz von unserem Oberrabbiner in ihn festig(...) [...] versichert, dass dieses Geliebte uns von Grund des Herzens geschieht, so soll derjenige frei ledig und losgesprochen, von obrigem Bann sein und ist nicht allein kein Bann mehr sondern soll auf ihn diejenige Seegen so in unserer Tora stehen kommen.«<sup>44</sup>

44 Ebd. (Nr. 60a); Beilage A; das vom Rabbinat aus dem Hebr. übersetzte Original des vom Ober- und Unterrabbiner und zwei Collegis gegebenen Großen Banns; Sonntag

Derlei Befriedungsversuche durch einen Erlass des Rabbinatsgerichts, denn ein Urteil im eigentlichen Sinn stellt das Schriftstück nicht dar, schienen den Rat in den zermürbenden Konflikten nicht zu stören, auch wenn sie in die übliche Form des Banns gegossen waren. Die grundlegende Auseinandersetzung um die internen Rechtsbefugnisse brach dafür umso heftiger gegen Ende des letztlich erst durch den Tod jenes Beer Löw Isaac beendeten Konflikts aus, wiewohl dieser inzwischen erheblich an Macht eingebüßt hatte. Doch hier zeigte man sich kompromissbereit. Obwohl die Stättigkeit der Gemeinde ja dezidiert verbot, interne Ordnungen zu erlassen, und man auf städtischer Seite wiederholt glimpflich reagiert hatte, wenn dies übergangen worden war, zeigte man sich nun gewillt, eine völlige Neuordnung durch die Gemeinde selbst zuzulassen, in der Hoffnung, dass dies zu einer Beruhigung der Situation führen werde. Die geplante Ordnung sollte die schwelenden Konflikte ein für alle Mal beilegen. Sie war als eine von außen, durch Kaiser und Stadt privilegierte interne Ordnung angedacht, wurde wie auch sonst üblich aber zunächst in einem aufwendigen Verfahren in der Gemeinde verhandelt, um dann zur Privilegierung an den Kaiser und zuvor zur Begutachtung an den Magistrat der Stadt geschickt zu werden. Damit würde sie eine von allen Seiten anerkannte Richtschnur bieten und, für Frankfurt ungewöhnlich, erstmals diese interne Regelungsebene eng mit der externen verknüpfen und so jenseits der internen Konflikte um die Besetzung von Vorstandsgremien und die Rechnungsführung auch grundlegende Auseinandersetzungen mit der Umwelt beenden.

Nach zeitintensiven Verhandlungen, zunächst über die Zusammensetzung eines kompromissfähigen Gremiums mit Vertretern des Vorstands, der Kastenmeister und der Gemeinde sowie mit Repräsentanten der zentralen Konfliktparteien, und einem ebenso langwierigen Mahnverfahren von Wien aus lag nach vielen Jahren endlich das gewünschte Regelwerk vor, das nach internen Angaben

abends (?) Cheschwan 510 (= 1750); gez. Jacob Joel Engers, Moses Raph. Homburg, Nathan Fulda Neumark, Wolf der Sohn von Jacob Chan gewesenen Rabbiners, Moses Schwartzschildt, David Scheuer, Meyer Schwarzschildt, Nathan Maas. Der Oberrabbiner J. J. Falk war vermutlich erneut nach Offenbach abgereist. Vergleiche damit den Eintrag im Pinkas Ffm, § 402 (1750), der die verordneten Gabbaim-Neuwahlen regelt und die Aufstellung der Wahlmänner bzw. der Gemeindegemission zur Aushandlung der neuen Takkanot auf der Basis der bestehenden festlegt, wobei es eindeutig darum ging, einen Kompromiss zwischen beiden Seiten zu finden (Pkt. 6); auch hier gibt es (Pkt. 9) eine Anzeigefrist vor dem Oberrabbiner mit anschließender Schweigeklausel. Es sei auf eine bislang unbeachtete Druckschrift verwiesen, die sich zwar nach außen hin an den Kaiser richtete, aufgrund der jüdisch-deutschen bzw. in hebr. Buchstaben wiedergegebenen Texte dennoch erkennbar ein jüdisches Publikum ansprach; (Anonym), An di Remisin Keisrlichi oich in Germanien und tzu Jerusalem Kiniglich Maistet ... – [Frankfurt am Main], 513 [1752/53]; offenbar herausgegeben durch Mosche Braunschweig im Verbund mit R. Wolf Speier, Getz Schwab, Salman Emmrich, Eisik Risulsim (Rüsselsheim), Dodros Stern, Rafael Hahn, R. Juda Schuster, Feibisch b. R. Meir Adler. Es handelt sich um Teilveröffentlichungen der Eingaben und einiger obrigkeitlicher Erlasse, die auch in den Akten erhalten sind.

dort als komplett angesehen wurde und nur noch eine Luxusordnung vermissen ließ. Bevor die kaiserliche Bestätigung erteilt wurde, holte man eine Stellungnahme der Stadt Frankfurt zu diesen jüdischen Verordnungen ein, deren Einarbeitung gemeinsam mit Änderungen seitens der kaiserlichen Kammer eine von allen Seiten gleichermaßen anerkannte Ordnung der innergemeindlichen Organisationsverhältnisse garantieren sollte. So weit kam es letztlich nicht, da dieser Vorgang aus ungeklärten Gründen am Ende des jahrelangen Planungsprozesses auf der Reichsebene hängen blieb und versandete. Damit konnte die Ordnung zwar nicht wie gedacht in Kraft treten. Dass dies intern dennoch geschah, dafür gibt es etliche Hinweise, so etwa der Eintrag der ersten intern vereinbarten neuen Wahlordnung von 1750, welche die Besetzung der Ämter, vor allem aber das Zusammenspiel der Parnassim und Gabbaim, der Vorsteher und Kastenmeister, regeln sollte.<sup>45</sup> Auch städtischerseits orientierte man sich in der Folge trotz der fehlenden Bestätigung durch den Kaiser nachgewiesenermaßen dennoch an dem Projekt, wie beispielsweise Vorgänge aus den Jahren 1781 und 1784 belegen.<sup>46</sup> Die christliche Seite nutzte diese jedoch stets in der korrigierten Form, also unter Einbeziehung der eigenen Änderungsvorschläge, während auf jüdischer Seite wiederholt die ausschließlich intern vereinbarte Fassung herangezogen wurde. Wiewohl dies schon einige neue Differenzen heraufbeschwor, hätte man doch eine Annäherung der Positionen erwarten können. Doch letztlich führte auch diese Neuordnung nicht zu einem einheitlicheren Verständnis und zu klareren Handlungsnormen. Weiterhin blieb der Horizont eines weit über den üblichen Interpretationsspielraum rechtlicher Texte hinausreichenden Interpretationsraums weit geöffnet.

Die gutachterlichen Äußerungen seitens des Frankfurter Rats zeigen im Gegenteil, dass schon der zunächst nach innen gerichtete Befriedungsversuch nach außen hin erneut grundlegende Konflikte zwischen Rat und Judenschaft aufbrechen ließ. Dies betraf insbesondere die unterschiedlichen Vorstellungen jüdischer Rechtszuständigkeiten, also der Möglichkeit und des Umfangs einer jüdischen Autonomie. Das von 21 Personen im Namen der Gemeinde vereinbarte *Jüdische Reglement* lag am 22. März 1754 endlich in deutscher Übersetzung vor. Es befasste sich – dem Wesen des keineswegs beendeten Konflikts entsprechend – vor allem mit einer Neuordnung der Wahlen, Steuerschätzung und Rechnungslegung, also mit all jenen Aspekten, die im Zentrum der Konflikte um den mächtigen Kastenmeister Isaac gestanden hatten. Im Rahmen der Regelungen der Amtsbefugnisse der unterschiedlichen Gremien der Gemeinde wurden jedoch auch deren Strafbefugnisse und Rechtszuständigkeiten, und zwar in wechselseitigem Abgleich, erneut festgelegt. So wollte man den Kastenmeistern zur Eintreibung von Steuern und Strafen nun den Kleinen Bann zugestehen, die persönliche Strafbefugnis der Baumeister allerdings erheblich einschränken und

45 Pinkas Ffm, § 402 (1750).

46 Dazu weiter im Text.

ihnen allein die Verhängung von Strafen bis zur Höhe von sechs Rtlr. überlassen.<sup>47</sup> Jenseits dieser Grenze, ebenso bei

»Schuhl und andere Ehr-betreffende Ahndungen, bestehe worinnen- und wogegen weme es wolle, haben (sonder specials schriftliche Ordre der Übertreter, dass er deren Baumeister Erkänntnuß lediglich und allein sich submittire) selbige nicht Macht über jemanden zu stimmen oder zu erkennen, ausser allein, dass es mit Zuziehung nach § 1a aus drey Classen kein Theil einander in Verwandtschaft stehende- im Looss erhobene 15. Persohnen, geschehe, deren sämmtlich meisstimmige Erkänntnuß (jedoch Geld-Straf betr. eine Summa von 39 fl. keinmahl übersteigend) sein Bewenden habe.«<sup>48</sup>

Damit wurde die Autorität der Baumeister von der Gemeinde erheblich eingeschränkt und einer Kontrolle unterworfen.<sup>49</sup> Zugleich bestätigte man den alten Brauch des *Klamens*, wobei Klägern, deren Klagegesuch die Vorsteher ignorierten, abermals das Recht zugestanden wurde, den öffentlichen Gottesdienst zu unterbrechen, in Frankfurt durch das Zuschlagen des Gebetbuchs des Vorbeters. Dennoch wurde dies beschränkt, da es in den zurückliegenden Auseinandersetzungen überzogen und missbraucht worden war. Den Baumeistern wurde bei Missbrauch des *Klamens* zugestanden, 20 Rtlr. Strafe und dann sogar den »öf-

47 ISG Ffm, Bestand Juden Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII (nicht nummeriert, sollte Nr. 526 sein); Jüdisches Reglement auf Befehl durch die Baumeister mit Zuziehung aus drei Klassen in der Gemeinde im Los erhobenen, von aller Sipp- und Verwandtschaft entfernten 21 Personen durch vota majora entworfenes, aus dem Hebräischen ins Deutsche vertiertes Reglements-Projekt; (gez. Seligmann Lazarus Openheimer, Hertz Michael Flersheim, Nathan Mayer Ursel, Süssel Mayer Juda, Meyer (Welsch), Mayer Wormbs, Lößer Leiter, Gabriel Wormbs, Aahron David Fleisch, Abraham Isaac Stiebel, Callmann Joseph Sichel, Isaac Moyses zur (Kann), Michel Moßes Goldschmidt, Moßes Hertz Bingen, Meyer Hertz Fulda, Moyses Joseph Rindskopf, Mayer Getz (Ohnschel), Nathan Löb Schloss, Meyer Joseph Flörsheim, Nathan Lazarus (Kraff), Emanuel Siskind Lilig, Wolff Emanuel Fedelburg, Selligman Hirtz Straus, Gerson Libman Emden, Moyses Löw Schwartzschild, Gumbrecht Löw Fleisch, Mosses Jacob Lewy, Mosses Oppenheim – insges. 28 Personen); 22.3.1754; hier § 35.

48 Ebd.; § 53; zudem wurde versucht, einen der Hauptvorwürfe von vornherein auszuschließen: »Baumeister müsse mit denen klagenden Partheyen ebenermaßen ohnbefreundet seyn, dann ist sothaner Bescheidt dem Übertreter also gleich bekannt zu machen, ohne einiges in dergleichen Fäll in petto zu tractiren«.

49 Eine ähnliche Entwicklung lässt sich zeitgleich auch in anderen Gemeinden, etwa in Karlsruhe, siehe im Text, oder in Worms, beobachten; Unna, Pinkas Chewra Kaddischa Warmaisa, 1980, S. 26 [Ms S. 101, § 8]; wo 1716 die spezifische Strafbefugnis der (*Me*)*Borerim* (sonst Wahlmänner) und Gabbaim auf 2 Rtlr. beschränkt wurde, weitere Strafen konnten nur mit dem Wissen/Zugeständnis der ganzen *Kuppa* (hier Bruderschaft) verhängt werden; 1725 wurde die alleinige Strafbefugnis auf 2 Kopfstück beschränkt; ebd., S. 50 [Ms. S. 116, § 8] und wieder S. 64 [Ms. S. 124, § 8]. Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 110 (AA 64); wer gegen den Vorstand ungebührlich auftritt, wird mit Geld- und Ehrenstrafen belegt.

fentlichen großen Schuh-Bann« zu verhängen, bei anhaltender Renitenz sollte der amtierende Vorsteher gemeinsam mit den anderen Baumeistern sogar »durch mehrere Zwangs-Mittel dem Muthwillen [...] steuern«. <sup>50</sup> Solange eine Schuldsumme von 100 Rtlr. bei einem Gläubiger und 500 fl. bei mehreren gegeben war, durfte gegen Bankrotteure gleichfalls der Große Bann verhängt werden. In Geldklagen, zumal wenn sie durch jüdische Vertragsdokumente begründet wurden, konnte man von den Baumeistern gleichermaßen Unterstützung fordern, wie dies zuvor schon möglich gewesen war. Wenn bei Nachweis wöchentlicher Mahnung durch den Kläger eine Frist von vier Wochen seit Einreichung der Klage verstrichen war, hatte der Monatsbaumeister »mittelst erlaubten Zwangs-Mittel während dieser Zeit Klägern Recht zu verschaffen«, wie oben bereits knapp erwähnt wurde. Sollte der zu diesem Zeitpunkt amtierende geschäftsführende Vorsteher dem nicht nachkommen, so konnte man erneut in der Synagoge klagen, um die Erledigung der Angelegenheit zu erzwingen.

Selbst wenn die Unterschiede zu den bereits vorhandenen, allerdings nicht privilegierten und damit letztlich sogar gegen die Bestimmungen der Stättigkeit vereinbarten Takkanot von 1644 beziehungsweise 1674 sowie 1685 wohl eher im Detail liegen und zudem im Rahmen der allgemeinen Verrechtlichung der internen Strukturen gesehen werden müssen, so wird doch deutlich, dass diese neue, in der Gemeinde vereinbarte Ordnung die Macht der Baumeister durchgehend begrenzte und ihre Tätigkeit einer größeren Kontrolle und einer geregelteren Organisation der Gemeinde mit klarer gegeneinander abgegrenzten Zuständigkeiten unterwarf.<sup>51</sup> Die extreme Gegnerschaft der in der Gemeinde entstande-

50 ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII, § 91; der Bann wird auch beim Reinigungseid der Creditoren anlässlich eines Bankrotts als Zwangsmittel angewandt; ebenso gegen den Handel mit fremden Juden und der Beihilfe zur Einschleicherung fremder Juden, des Gebrauchs fremder Gelehrter (§§ 97, 98). Davor schon Pinkas Ffm, § 277 (?).

51 ISG Ffm, Jüdisches Reglement (1754); §§ 95, 109; verweisen z. B. in einigen nicht neu geregelten Punkten sogar dezidiert auf diese ältere Fassung; auch hinsichtlich der Inhalte des Kleinen und Großen Banns bleibt es einfach bei den älteren Regelungen, ohne genaue Nennung. Ebd.; § 59 belegt diese Tendenz paradigmatisch: Zum einen mussten Bau- und Kastenmeister – also die Gruppen, die in die Auseinandersetzungen des Kann-Kulp'schen Streits verwickelt waren –, aber auch jeder andere Träger eines Gemeindeamts schon vor Ergehen eines Urteils oder Baumeisterbescheids, also nicht nach der Verurteilung, sondern »biss zur Manutenenz des ihnen zu Lasten ausgefallenen Rechts-Spruches, oder Baumeister-Bescheide«, ihre Ehrenämter sofort ruhen lassen. Hinreichend für eine solche Suspendierung war demnach nicht die Verurteilung, sondern letztlich bereits der Verdacht. Hier findet sich auch ein direkter Hinweis auf eine »jüdische« normative Perspektive über »andere solche Verordnungen«; es solle »nach der Maaß, wie andere Gemeine, gemessen werden«. Siehe auch ebd. § 65, dass Akten etc. bei Strafe des Großen Banns nicht aus der Gemeindestube genommen werden dürfen; dass die Rabbiner/Dajanim von den Klagen und Urteilen ein Protokoll führen müssen, das Urteil nach dem Prozess innerhalb von 8 Tagen ergehen und die Leistung des Urteils verzeichnen müssen (§ 72); dass Gerichtssitzungen vermutlich nur der Dajanim in einem nur dafür zu nutzenden Zimmer stattfinden müssen, in dem auch das Protokoll-



nen Machtblöcke hatte inzwischen nämlich zu einer Pattsituation geführt, welche deren zentrale Gremien lähmte. Da diese noch keineswegs überstandene langjährige Krise ihre zerstörerische Wirkung vor allem dadurch entwickelt hatte, dass die Auseinandersetzungen innerhalb der weitgehend durch geschlossene Gruppen und Parteigänger dominierten Repräsentantengremien der Parnassim und der Gabbaim ausbrachen, versuchte man nun, derartige Konfliktfälle auf *jüdische Weise* zu vermeiden, also mit Bezug auf das halachisch gestützte, über Drucklegungen und vermutlich noch mehr über Reisekontakte bekannt gewordene, zunehmend vereinheitlichte und in allgemeingültige Normen gegossene Medium der *Takkanot*, der internen Gemeindeordnungen.<sup>52</sup> So wollte man nun beispielsweise Baumeistern untersagen, in Prozesse, die vor einem anderen Amtsbruder anhängig wurden, einzugreifen. Zugleich machte man im Gegenzug jedem Mitglied dieses Vorstandsgremiums zur Pflicht, sich vertretungsweise eines Falls anzunehmen, wenn ein anderer Baumeister dies »muthwillig trainire«, ihn also absichtlich schleifen lasse.<sup>53</sup>

Konzentriert man sich auf die Konfliktpunkte einer möglichen Rechtskonkurrenz mit der Stadt, so fällt zunächst ein Paragraph unter den mit dem internen Rechtswesen befassten ins Auge, der etwas eigenartig erscheint und auf den oben schon einmal verwiesen wurde. In diesem war festgelegt worden, dass die Parnassim nicht die Macht hätten, »Jüd. Rechten zu inhibiren«, was wie folgt beschrieben wurde: Wenn sich eine Prozesspartei auf das »Jüdische Recht« berufe, dürfe weder ein Baumeister noch sonst wer die Kläger davon abbringen. Dieser Wunsch müsse im Gegenteil sogar unterstützt werden, etwa indem man die Gegenpartei zum Erscheinen vor Gericht anhalte. Wiewohl dieser erste Teil der Regelung auch als Konkurrenz gegenüber der christlichen Rechtsprechung verstanden werden könnte, lässt der weitere Text darauf schließen, dass damit eine Binnendifferenzierung innergemeindlicher Entscheidungsgremien gemeint war. Die hebräische Fassung der Ordnung liegt nicht vor, man wird jedoch vermuten dürfen, dass der Begriff »Jüdische Rechte« nicht als Äquivalent für *Din Tora* beziehungsweise für *Beit Din* gedacht war, also den rabbinischen Gerichtshof meinte. Denn es wurde gleichfalls bestimmt, dass bereits bei den »Jüdischen Rechts-Sprechern« – also den Dajanim – anhängige Fälle »von dorten ab- und vor die Baumeister zu ziehen, einen Rechts-Spruch zu inhibiren, oder sonst auf

buch durch den Oberrabbiner eingeschlossen werde, dass bei Urteilsfindung niemand außer den Richtern anwesend sein dürfe, auch keine Bediensteten (§ 74).

52 Ebd.; § 99; ist mit am bezeichnendsten, da hier verordnet wurde, dass jenseits einer spezifischen Verurteilung mit Aberkennung von Ehrenrechten weder Baumeister, Rabbiner noch Rechtsprecher, noch sonst jemand einen anderen von Ehren- und Gemeindegremien auszuschließen vermögen, wobei auch Personen mit einem Rabbinertitel keinen Vorrang mehr genossen.

53 Ebd.; Zusatz zu § 55; ein Problem, das auch durch den monatlichen Wechsel jeweils zweier Parnassim als Geschäftsführung bedingt wurde.

einigerley Art hinderlich zu seyn«, verboten sei.<sup>54</sup> Wurde damit, wie mit Bezug auf die Rechtsprechung des Rabbinatsgerichts schon angedeutet worden war, die interne, durch die Halacha vorgegebene Hierarchie zwischen eigentlicher rabbinischer Rechtsprechung und baumeisterlichem Gütespruch geregelt, so ließe sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit schließen, dass das Primat eindeutig auf die halachische Entscheidung gelegt wurde.

Wirklich konzise geregelt war dies dennoch nicht, und das auch ganz sicherlich nicht im Sinne der Obrigkeit. In jedem Fall konnten Klagende sich einmütig für das Gremium der Baumeister entscheiden. Eine Hierarchisierung im Sinne eines schlüssigen Instanzenzugs war nicht geplant. Folglich findet sich auch die umgekehrte Bewegung, denn den »öffentl. Betrug und Verkürzung der Rechte mögen Rechtsprecher zu Baumeister verweisen«, also vom eigentlichen Rabbinatsgericht fort, was eher weiterhin für eine fallspezifische Gliederung der Zuständigkeiten als für eine am kulturellen Ideal ausgerichtete spricht.<sup>55</sup>

Die Gründe hierfür lagen wohl auch in der problematischen Handhabung gerade jener Beeidungen von Ansprüchen nach der Halacha, von denen man ahnen konnte, dass sie einen Meineid beinhalten mussten. In diesem Fall ließ man die verdächtige Person üblicherweise gar nicht erst zum Schwur zu, um das strenge religiöse Gebot, keinen falschen Eid zu leisten, zu wahren. Die Baumeister hatten allerdings damit auch ihrerseits zu kämpfen und versuchten dieses Problem zum Beispiel dadurch zu entschärfen, indem das Schwören des jüdischen Reinigungseids bei einem solchen Verdacht durch ein Begleitritual erschwert wurde. Dies ging so weit, dass die schwörende Person in der Synagoge, beim Licht schwarzer Kerzen vor einer Totenbahre stehend ihren eigenen Tod

54 Ebd.; § 57. Im Pinkas findet sich keiner der beiden umfänglichen »Entwürfe«, die im Rahmen dieser Auseinandersetzung vereinbart wurden, wieder; weder das Reglement: Jüdisches Reglement, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII, Nr. 525: Baumeister Mayer Wormbs, Lösser Leiter an Schöffen und Schultheiß der Stadt Ffm (22.3.1754), noch die Zahlmeister/Gabbaim-Ordnung von des David Juda ebd., Ugb D 32, 65, Tom VII, Nr. 561; D. M. Juda an Schultheiß und Schöffen der Stadt Ffm (30.9.1754), dabei Nr. 562: Beilage D. Erstere Ordnung stellt eine weitgehend überarbeitete Version der Takkanot der Gemeinde dar, die zweite ist ein sehr ausführlicher Entwurf einer Ordnung zur Geschäftsführung des Kassenwesens der Gemeinde, während die im Pinkas offenbar für das Jahr 1783 erst verzeichnete Verordnung für die Gabbaim und ihre Amtsführung eher rudimentär blieb; Pinkas Ffm, § 524 (wobei hier auch das Jahr 1777 genannt wird/unklar). Vgl. Hildesheimer, Pinkas Schnaittach, 1991, S. 267; nur vereinzelte Verordnungen, etwa dass der Parnass bzw. die *Tove haIr* bei den Sitzungen zu erscheinen hätten (1727).

55 ISG Ffm, Jüdisches Reglement (1754); »Öffentl. Betrug, und Verkürzung der Rechte mögen Rechtsprecher zu Baumeistern verweisen 58tens: Denen ersagten Rechtsprechern, in dem Fall selbige ein Werck sogleich vor öffentlichen Betrug ansehen, und besorgen, durch einen Aydt, so dem Muthwilligen Theil zukomme, jener nach Jüdischen Rechten verkürztet würde, einig und allein zugelassen ist, sothane Entscheidung vor denen Baumeistern zu verweisen, welche mit Zuziehung nach der im § 53 zulassende Persohnen zuerkennen haben.«

herbeiwünschen musste, so sie einen falschen Eid ablege. Wiewohl das Problem also auch auf ihrer Seite nicht zu lösen war, hatte man offenbar das Gefühl, dass eine Entscheidung, ob der Schwur verdächtig wäre beziehungsweise wie sich dieser vermeiden ließe, durch das Hinzuziehen weiterer Gemeindeglieder eher zu sichern sei. Dieses Vorgehen zeigt beispielhaft, dass intern zwar ein Unterschied zwischen dem »Rechts-Spruch, oder der Baumeister-Bescheide«, also zwischen einem *Psak Din*, dem eigentlichen Urteil durch das rabbinische Gericht, und einer Entscheidung jenseits dieser Rechtsebene durch die Vorsteher gemacht wurde.<sup>56</sup> Dennoch herrschte keineswegs die Vorstellung einer konsequenten Hierarchisierung beider, sondern eher ein pragmatisches Abwägen, das die rabbinische Rechtsprechung allerdings nicht gering schätzte, sondern als die bedeutendere, religiöse Entscheidungsebene letztlich zu schützen versuchte.

Zugleich führte die problematische Haltung des Oberrabbiners in dieser Auseinandersetzung aber auch zu einer verstärkten Kontrolle des Rabbinats, die über dessen ohnedies große Abhängigkeit von den Baumeistern hinaus nun strukturell verfestigt wurde. R. Jakob Joschua Falk hatte – soweit sich dies aus den unterschiedlichen Aussagen erschließen lässt – mehrfach zwischen einer deutlichen Parteinahme für seine Gönner, die weiterhin mächtigen Gebrüder Kann, und einer immer wieder angemahnten und in der Regel von ihm wohl auch erfüllten unparteiischen Vermittlerrolle hin und her laviert, um sich dieser Situation schließlich durch Abwesenheit, dann sogar durch seinen Fortzug aus Frankfurt und die Niederlegung seines Amts mit Übernahme anderer Verpflichtungen zunächst im Umland zu entziehen. Sein gesamtes Verhalten hatte dann ja dazu geführt, dass große Teile der Gemeinde ihm die Rückkehr nach Frankfurt verweigern wollten. In der ohne sein Zutun, ja dezidiert in seiner Abwesenheit vereinbarten neuen Ordnung wurde dem Rabbinat – wie den anderen Funktionsträgern auch – nicht nur eine neue Wahlordnung vorgeschrieben, wodurch man den Nepotismus familienbezogener Ämterbesetzungen künftig verhindern wollte. Die Macht des Oberrabbiners, der etwa hinsichtlich seiner Strafbefugnisse schon zuvor an den Vorstand gebunden gewesen war, wurde noch deutlicher begrenzt. Unter der Überschrift »Limiten des Rabbiners« regelte der 104. Paragraph:

»Ein zeitlicher Rabbiner in dem Gemeinen Weltlichen Weesen überhaupts noch einiger Persohnen Actionen oder Verbrechen in Singulari einigerley Art sich nicht zu meliren, er könne auch wider jemanden propria autoritate, den Großen Bann nicht verhängen, vielmehr in den abseiten der Baumeister vorgeschriebenermassen beschließenden Großen Bann, seiner Seits zu consentiren, und habe selbiger der Baumeister Sessionen ohnerfordert, keinmahl beyzuwohnen.«<sup>57</sup>

56 Ebd.; so etwa in § 59.

57 Ebd.; § 104; § 103 regelt die Wahl des Oberrabbiners.

Nicht nur, dass er – dies war zuvor schon angestrebt worden – von den Gemeindegremien generell ausgeschlossen blieb, wenn man ihn nicht wegen spezifisch religiöser Fragen beziehungsweise wegen Beglaubigungen hinzubat.<sup>58</sup> Er durfte selbst keinen Bann verhängen, hatte im Gegenzug das letzten Endes alleinige Bannrecht der Bau- und Kastenmeister aber zu stützen, und durfte – dies war noch wichtiger – nur mehr auf spezifisch an ihn gerichtete Klagen reagieren. Selbständige Eingriffe bei Verfehlungen und Verbrechen blieben ihm untersagt, ebenso wie jede Einmischung in das ›gemeine weltliche Wesen‹ und damit in alle nicht primär religiösen Angelegenheiten der Gemeinde, was das Rabbinat – ebenso wie dies in der externen Privilegierung der Fall war und wie dies zeitgleich Rabbinatsverträge auch erkennen lassen – deutlich als eine primär als religiös wahrgenommene Institution charakterisierte. Auch hier wurde nicht nur die in der grundlegenden Systematik zunächst noch erkennbare Hierarchie endgültig aufgehoben. Bei aller Referenz gegenüber dem Rabbinat und dem Jüdischen Recht als Zentrum der als autonom begriffenen eigenen Kultur verwies man dieses ganz im Gegensatz zu dem holistischen Konzept einer allumfassenden Ausdehnung der Halacha auf alle Lebensbereiche hier sogar immer mehr auch intern in einen als separiert begriffenen religiösen Bereich.

Der damit bedingte erneute Organisationsschub arbeitete jedoch direkt auf die extern intendierte Hierarchisierung hin, die sie allein schon durch seine Dynamik unterwandern musste. Tatsächlich sollte dies zu den schärfsten Konflikten führen. Vorab muss man jedoch auch konstatieren, dass es zugleich durchaus wie gedacht auch zu Harmonisierungen kam. Im Wesentlichen blieben die Verordnungen zwar auf die Regelung der eigenen Sphäre begrenzt, stellen sich also in ihrer Intention sowie ihrer Struktur als ein Dokument autonomer Organisation dar. Dieses Verständnis beruhte – wie die Ordnungen zu Beginn des 17. Jahrhunderts – nicht in erster Linie, aber doch erkennbar auf der Vorstellung einer intern rechtlich geeinten jüdischen Gemeinschaft der westlichen, der deutschen Territorien des Heiligen Römischen Reichs.<sup>59</sup> Neben diese beherrschende

58 Diese Regelung wurde vor allem wegen der Person R. Mosche Kanns aufgenommen, der offenbar mit Hinweis auf seinen Rabbinertitel immer wieder in den Sitzungen erschien, wiewohl er eigentlich in Mainz ansässig war. Sie bezieht sich aber wohl auch auf das problematische Agieren des Oberrabbiners J. J. Falk in dieser Sache.

59 Wie wir noch sehen werden, gab es mit der Ausnahme von Prag, das jedoch auch als einem anderen Kulturkreis angehörig empfunden, dennoch als vorbildhaft angesehen wurde (dies gilt in geringem Maß vielleicht auch für Wien), gegenüber den östlichen Gemeinden, hier symbolisiert durch Krakau, eine erhebliche Zurückhaltung; dies galt als ein anderes Gebiet und eine durchweg andere Tradition. Weniger streng waren die Grenzen nach Westen und Norden hin, wobei aus südwestlicher Perspektive Hamburg trotz seiner Größe erstaunlicherweise kaum als Zentrum begriffen wurde, Amsterdam dagegen durchaus als zentral, jedoch weitgehend als sefardisch wahrgenommen wurde, wohingegen Metz beherrschender war, aber gleichermaßen nicht wirklich als zum ›eigenen‹ jüdischen Kulturraum gehörig angesehen wurde. Während diese Strukturen

Wahrnehmungsebene eines autonomen kulturellen Bereichs trat bezeichnenderweise in deutlichem Abstand die Sphäre christlicher Rechtsprechung als Außengrenze zur nichtjüdischen Umwelt. Dies war insbesondere dann der Fall, wenn die Kompatibilität und damit eine selbstverständliche Untertanentreue gegenüber den Obrigkeiten dokumentiert werden sollte oder die externen Vorgaben ein Verschränken der beiden Ebenen unbedingt einforderten. Dies war beispielsweise bei internen Strafregelungen zu den auf städtischer Seite erlassenen Münzordnungen der Fall.<sup>60</sup> Verstöße gegen diese sollten allerdings nicht über eine Anzeige bei der Obrigkeit, sondern – wie in der Stättigkeit vorgegeben – intern mit dem Großen Bann bestraft werden. Beide Ebenen, die einer autonomen, als jüdisch verstandenen gesamt-kulturellen Entscheidungssphäre und diejenige der christlichen Umwelt, wurden aber bezeichnenderweise nur in einer spezifischen Verordnung dieses Dokuments zugleich genannt und in ein direktes Verhältnis gebracht, nämlich hinsichtlich der generellen Verordnungen gegen den so genannten Wanderbettel und das Diebsgesindel:

»Haben sämbl. Rabbinern Teutschlands den schwehren Jüdischen Bann, und Ausschließung aus aller Jüdischen Gebetern und anderer Schuhl und übrigen Gemeinschaft, wieder denen in Teutschland herum vagirende Dieben, auch die nur mit derogleichen christliche und jüdische Diebe einigerley Art, auch nur mit denen sogenannten Beuthel-Schneidern in einiger Verwandt- und Verständnüss stehen, selbigen abnehmen, oder sonst wie es zu erdencken seyn mag, hülfliche Hand biethern, welche verursachen, dass Christen und Juden in Ihren Häussern ruhiglich zu wohnen und über Feld zureyßen nicht sicher seyn, von alten Zeiten her vielfältig publiciret, worunter die Verführung derer christlichen und jüdischen Kindern auch Bedienten und veranlassende Abtragung derer Principalen, mit Verstanden ist, welches gottloses Unternehmen zu vielem Ärgernüss Anlaß gebe, und bey allerhöchst.- und respect. hoher Orten, wieder unschuldige Leuthe aus der Jüdischen Gemeinde, Unlust, schlechten Credit, und üble Nachrede erwecke, dass wir jedoch jederzeit in unterthä-

sich durchaus mit allgemeinen Wahrnehmungen im Reich etwa von West und Ost überlagern, waren die kleinteiligen ›jüdischen‹ Landschaften zuweilen von Territorialgrenzen losgelöst, zuweilen beschreiben sie im eigentlichen Sinn Landschaftszugehörigkeiten wie Main-Tauber-Kreis, Altmühl, Schwaben, Grabfeld, OschP"ah etc., häufig waren es aber auch interne Strukturen wie Rabbinatssitze und damit verbundene Verbandsfriedhöfe, die ein solches Gebiet beschrieben.

- 60 Und natürlich hinsichtlich möglicher Gefährdungen durch die Außenwelt wie in dem Verbot, Bürgschaften und ›Handlungsaufträge/-vertretungen‹ (hier als *Schtaadlanut* bezeichnet) zu übernehmen, weshalb dafür eine Altersgrenze von dreißig Jahren vorgeschrieben wurde, was nicht nur nach innen hin galt, sondern auch gegenüber der Frankfurter sowie anderen Obrigkeiten, gegenüber Christen und Händlern um diesen nicht zu schaden; Pinkas Ffm, § (unklar, da im Film verschoben, dort Mf Bild 350-1/ vor § 242/vermutlich von 1650); dabei wird auch betont, dass jede Verleumdung und Denunziation gegeneinander, soweit dies Hab und Gut sowie das Leben/den Körper des anderen betreffe, gegen die religiöse Lehre und die Obrigkeit verstoße.

nigstem Respect gerne vermeyden, wordurch der Unschuldige mit dem Schuldigen zuweilen tragen und leyden müsse; als wird sothaner jüd. großer Bann hiermit wesentlich erneuert, und dann jenes bey dem schwehren Bann- und Ausschließung aus aller Schuhl und anderer Gemeinschaften und Anwünschungen der in den Mosaischen Gesetzen wird die gottlosen enthaltene Flüche, über dem, wo man nach Mensch möglichen Kräften annoch ferner n(ach)zuiüben und zu verhängen im Standt seye, ohnermangelnde, von sothanen Gott- und Menschen feindlichen Beginnen, abgemahnet, welches alles, nach älterer Observanz, innerhalb denen nächsten zwey Jahren, in denen beide Jüdischen Monathen Ellul und Aader [= Adar], bey Verlesung der Thora, in der Synagoge öffentlich verkündigt werden solle.«<sup>61</sup>

Gerade diese mit Bezug auf zurückliegende interne Vereinbarungen getroffene Verordnung, die in der Abwehr des Generalverdachts und damit der steten Bedrohung der Gemeinden durch solche Vorfälle auf ein gemeinsames Interesse von Christen und Juden, der christlichen Obrigkeiten und jüdischer Leitungsgremien verwies, ließ als einzige dezidiert aber jenen schon 1603 extern sehr kritisch beäugten, durch rabbinische Urteile, Gemeindeordnungen sowie die grundlegende Anerkennung der Halacha zumindest für religiöse Angelegenheiten geschaffenen gemeinsamen Rechtsraum aller jüdischer Gemeinden nahezu der gesamten westlichen Reichsterritorien erkennen. Sie berief sich dabei zudem auf eine Parallelität und auf die generelle Kompatibilität einer Gemeinschaft ehrlicher Juden mit jener ehrbarer christlicher Bürger, was aus deren Perspektive wohl eher abenteuerlich wirkte.<sup>62</sup>

Diese Darstellung eines primär autonom, im Kontakt mit der Umwelt letztlich als konfliktfrei gedachten Gemeinwesens kippte jedoch bezeichnenderweise an einem spezifischen Punkt: Hinsichtlich der Definition der Rechtsinhalte dieser als selbstbestimmt konzipierten Sphäre blieb es nicht bei der Beschreibung eines unabhängigen eigenen Raums, wie dies zu erwarten gewesen wäre. Hier wird aus einer jüdischen Perspektive zugleich erkennbar, dass man all dies durchaus auch als ein Ausfüllen des privilegierten Rahmens betrachtete. Aber gerade an diesem Punkt, an dem aus einem jüdischen Blickwinkel die Umwelt in diesem Konzept überhaupt erst sichtbar wurde, erweist sich, dass der umrissene

61 ISG Ffm, Bestand Juden Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII, (sollte Nr. 526 sein); Jüdisches Reglement (1754); § 117.

62 Wohlgemerkt eben nicht aller Gemeinden des Heiligen Römischen Reichs, sondern jenem schon von der Frankfurter Ordnung von 1603 umrissenen ›deutschen‹ Raum ›aschkenasischer Gemeinden‹, die sozusagen noch in einer mittelalterlichen Perspektive beispielsweise die Prager Gemeinde eher ausschloß, das lothringische Metz dagegen mit einbezog. Die Grenzlinie dürfte hierfür in etwa gemäß dem synagogalen Nussach, der Liturgie, und der rechtlichen Bewertung des Minhags, des Brauchs, entsprechenden Grenzlinie entlang der Elbe zu ziehen sein, weshalb zumindest aus süd(west)deutscher, Frankfurter und auch badischer Perspektive selbst die starke Hamburg-Altonaer Gemeinde – von dem damals ohnedies noch unbedeutenden Berlin ganz abgesehen – keine Erwähnung fanden.

Freiraum keineswegs nur durchstrukturiert werden sollte, wie dies von außen vorausgesetzt worden war. Jenseits des zu erwartenden Abgleichs der zumindest aneinander angrenzenden Rechtsbereiche kam es zu bezeichnenden Übergriffen, die erneut erkennen lassen, dass die interne Perspektive auch hier nicht – wie in den Verhandlungen begrifflicherweise immer wieder vorgegeben wurde – von Harmonisierung, sondern durchaus von Konkurrenz und damit von der idealen Vorstellung einer möglichst autonomen jüdischen Welt, die durch eigenständige und selbst vereinbarte gesetzliche Strukturen definiert war, geprägt blieb. In einem längeren Paragraphen griff die Gemeinde nämlich erneut explizit über den durch die Judenstätigkeit vorgegebenen Rahmen hinaus:

»Indeme die weibl. und andere jüdische Staarbriefe [= Vertragsdokumente], Liebe-Stiftungen [= fromme Wohltätigkeits- beziehungsweise Lehrstiftungen], Ehescheidungen, Beschwägerung des ohne Kinder abgelebten Bruders hinterlassenen Wittib, Schuh-Ausziehung [= der Chaliza zur Aufhebung der Schwagerehe] genannt, Vormünder Bestellung oder Wayssen und andere Pupillen-Geschäfte, Erbschafts-Separationes, Differentien zwischen Eheleuthen, Häußer-Strittigkeiten, Contracten und Mündl. Schuld-Forderungen auch Jüdische Rechts-Sprüche, deren Verfassung durch besondere Jüdische Ceremonien- und in ersagten Rechten fundirte Einrichtungen, in denen Jüdischen Rechten von solcher Beschaffenheit waren, die schwehr zu übersetzen, und dem wesentl. innerlichen Inhalt nach nicht wohl genau zu erklären seyn.

[–] Alss Schwehre Jüd. Rechten Privilegien zu suchen Gotens: Solle, um der Hochrichterl. Bemühung, und gar zu Beschwehrten Debattirung, bey ohnehin überhäufften Herrschaftl. Hohen Geschäften, in dergl. Fällen zu entheben, unter Hochobrigkeitl. gnädigen Begünstigungen, bey Ihre kayserl. Maj. unserm allergndst. Kayser und Herren, Herrn p. ab Seiten hiesiger Judenschaft, aller unterthngst. Imploration geschehen, in sothanen wohlbemerkten in Jüdische Rechten seine besondere Eigenschaft habende Fälle, die Jüdische Rechten und Observanzen, *sine appellatione*, besonders allergnädigst zu privilegieren.«<sup>63</sup>

Dieser Paragraph fällt in mehrfacher Hinsicht aus dem Rahmen des bisherigen für Frankfurt spezifischen Diskurses um die jüdische Rechtsautonomie. Er ist einer der ganz wenigen dieser Ordnung, die überhaupt die externe Rechtssphäre benannt; in anderen Abschnitten geschah dies nur, wenn es beispielsweise um die Abführung von Steuern an die Obrigkeit oder die Einhaltung der externen Münzordnungen ging.<sup>64</sup> Damit wurde die sonst geschlossenen aufrechterhaltene Fiktion einer autonomen Sphäre prinzipiell durchbrochen, indem die gesetzte Begrenzung in diesem internen Dokument erstmals genannt und dadurch anerkannt wurde, dass man in einen nichtjüdischen Rechtsraum eingebunden war. Eine Außenperspektive lässt sich sonst wie üblich nur noch in vereinzelten Ver-

63 ISG Ffm, ebd., Jüdisches Reglement (1754); § 60.

64 Ebd.; §§ 106, 116.



weisen finden, etwa Dinge ebenso wie in anderen jüdischen Gemeinden zu erledigen, also in einer Bezugnahme auf das Selbstverständnis eines allen Juden gemeinsamen, übergreifenden jüdischen Rechtsraums. Doch selbst dies geschah eher beiläufig, vermutlich da man es als selbstverständlich betrachtete, zumal hier eine spezifische Ordnung für Frankfurt geschrieben werden sollte.

Diese Anerkennung der Begrenztheit autonomer Befugnisse geschah bezeichnenderweise aber gerade in dem Bemühen, diesen Entscheidungsrahmen erheblich auszuweiten, ja, ihn durch die Abschaffung jeder Berufungsmöglichkeit an christliche Gerichte überhaupt erst wirklich leistungsstark und damit konkurrenzfähig und autonom zu machen. Erst auf den zweiten Blick wird erkennbar, dass hier kultische Angelegenheiten im engeren Sinn nicht einmal mehr genannt wurden, da diese ohnedies unstrittig waren. Dabei wurden durchaus Rechtsbestände als ausschließlich vor interne Gremien gehörige aufgeführt, die auch aus externer Perspektive dem Kollegialismus entsprechend als Teile religiöser Selbstbestimmung anerkannt waren und damit zweifelsohne der jüdischen Rechtssphäre überlassen blieben. Bei diesen von außen zugestandenen Inhalten religiöser Eigenständigkeit lag der Schwerpunkt eindeutig auf jenen Rechtsdokumenten wie Verlobungs- und Eheverträgen, Scheidungsurkunden sowie allen Testamentssachen, die finanzielle Transaktionen beinhalteten und mit religiösen Ritualen verbunden waren, weshalb sie zunehmend eine diskussionswürdige Sonderstellung einnahmen. Darunter fallen auch einige spezifische, ebenso zugleich als *Ritualia* zu bezeichnende Dokumente wie die *Chaliza*-Urkunde, die Bestätigung des Vollzugs einer Zeremonie, durch welche die biblisch verordnete Verpflichtung einer kinderlosen Witwe, eine Ehe mit ihrem Schwager einzugehen (*Jibum*), im rabbinischen Recht gelöst wurde. Da dies häufig eine Geldzahlung an den Schwager dafür, dass er die Frau auf diese Weise freigab, einschloss, konnte sich auch aus diesem reinen Ritual ein finanzieller Rechtsstreit ergeben. Derlei Aspekte verbergen sich wohl auch hinter der unklaren Formulierung, dass alle rabbinischen Entscheide über Ceremonialsachen, aber auch über alles, was in spezifisch halachische Rechtsformen gegossen und dadurch nach außen nur schwer zu vermitteln war, nicht vor christlichen Gerichten angefochten werden solle. Grund dafür war sicherlich erneut die berechtigte Furcht, dass derlei komplexe, der christlichen Vorstellungswelt zum Teil sogar fremde Rechtsgeschäfte in einer externen Berufungsinstanz ganz anders eingeschätzt würden. Dies konnte zu einem unerwarteten Ausgang des Verfahrens führen, wodurch sogar religiöse Besonderheiten, die im Rahmen des rechtlichen Konstrukts des Judenschutzes als eigenständig gewährt wurden, wenig gesichert schienen.<sup>65</sup>

65 Für Schochat war dies der eigentliche Grund für das Zerbrechen einer geschlossenen Rechtsautonomie; Schochat, Aufklärung, 2000, S. 132; »Es scheint, dass diese Abhängigkeit von den nichtjüdischen Gerichten hauptsächlich aus opportunistischen Gründen zustande kam, weil man sich dort größere Chancen ausrechnete.« Gegenüber dieser letztlich nationalgeschichtlichen sowie essentialistisch-moralisierenden Haltung mussten natürlich sowohl die strukturellen Aspekte, die er immerhin noch nannte –

Die Obrigkeit hätte bereits die ausufernd unklare Definition solcher Rechtsgegenstände in dem ihr vorgelegten Entwurf irritieren können. Nun wurden aber zugleich auch handfeste zivilrechtliche Belange beansprucht. Wenig konfliktträchtig war dabei die Vormundschaftsregelung für Witwen und Waisen, die trotz der starken finanziellen Anteile generell den religiösen Gemeinschaften überlassen blieb. Dies bestätigen ebenso erneut Einträge in das Verzeichnis des Frankfurter Rabbinatsgerichts, die das Einsetzen eines *Apotropos*, eines Vormunds, sowie die Abrechnung der treuhänderischen Verwaltung belegen.<sup>66</sup> Das Immobilienrecht war schon problematischer, wie die nachträgliche Anerkennung des durch die Halacha eingeräumten Vorkaufsrechts durch Mieter und eventuell sogar Nachbarn schon erkennen ließ.<sup>67</sup> Erbrechtliche Fälle waren dagegen noch schwieriger.<sup>68</sup>

Wirklich konfliktträchtig musste allerdings die pauschale Nennung von Ehestreitigkeiten überhaupt, insbesondere aber die Bezugnahme auf alle schriftlich und mündlich begründeten Schuldforderungen sein. Dies ist auch daraus ersichtlich, dass dies der einzige Paragraph des gesamten Konvoluts ist, in dem nicht einfach Regelungen getroffen wurden, sondern in dem man über die Formulierung des Texts tatsächlich in Verhandlung mit der Obrigkeit trat. Der Grund dafür ist offensichtlich: Diese Rechtsfälle waren bereits durchgehend oder doch überwiegend durch das Überschreiten des autonomen Rechtsrahmens gekennzeichnet, galten also als gefährdet, denn sie lagen – je unabhängiger diese von spezifischen, im engeren Sinne religiösen Ritualen waren und je eher sie einen finanziellen Charakter aufwiesen – keineswegs ausschließlich in den Händen der internen Gerichtsbarkeit und wurden dieser von außen allenfalls als Schlichtungen überlassen. Dies galt wohl nicht für die Zivilklagen mit geringen Schuldforderungen, die vermutlich das Gros der alltäglichen Rechtsprechung ausmachten. Aber die anderen endeten abhängig vom Streitwert immer wieder

etwa das Fehlen von Rabbinaten gerade auf dem Land –, aber auch ökonomisch notwendige oder einfach pragmatische zurücktreten.

66 Piske deBeit Din Tora Ffm (ISG Ffm, II/226, 1981), z. B. Bl. 54 (1775); Ansel Pfann Katz in Vertretung des Ansel Sichel, betr. Herz Sichel; legt die konto kurrant Rechnungen aus dem Verzeichnis der Vormundschaft vor; ebenso ebd., Bl. 64; Beer, Vormund von Beer (S. d./?) Löw b. Eisik Katz; Bl. (125) (1781); Bl. 132(b) (1784) Mosche Eich im Namen des *Apotropos* (Vormunds) (...); ebd. (?) (1782) Gumpel Mai und Vormund der Waisen von Bendit Mai. Ebd., unter den herausgerissenen Blättern finden sich die §§ 97, 98 (1618), wobei Ersterer ein Vorrecht der Familie bei der Wahl des Vormunds einräumt.

67 ISG Ffm, Ugb D 33, Nr. 85; Monatsbaumeister Bär und Goldschmidt an den Rat der Stadt Ffm (s.a.); betr. das jüdische Näherrecht beim Hauskauf in der Judengasse. Ein ähnliches Konstrukt kannte die Frankfurter Reformation offenbar aber durchaus; Helmut Coing, Die Frankfurter Reformation von 1578 und das Gemeine Recht ihrer Zeit. Eine Studie zum Privatrecht der Rezeptionszeit, Weimar 1935, S. 22 ff. Vgl. dasselbe Litt, Friedberg, 2003, S. 421 (Takkanot Friedberg, fol. 31a, § 110).

68 Zu den in Frankfurt gültigen Regelungen zum Erbrecht für Christen siehe ebd., S. 78 ff.

und spätestens sozusagen in der Berufung häufig vor dem städtischen Schöfferrat beziehungsweise den beiden Bürgermeisteraudienzen.

Vor dem Hintergrund der bestehenden Konkurrenzsituation zwischen Stadt und Gemeindeleitung sollte dieser Paragraph gerade für diese Fälle Unklarheiten ausräumen und einen autonomen Rechtsraum schaffen, der zwar auch weiterhin nicht eindeutig, aber doch klarer definiert und gesicherter war. Dies geschah auf dem Umweg einer unterhalb der Stättigkeit als eigentlichem Schutzprivileg angesiedelten kaiserlichen Privilegierung dieser internen Ordnung. Entscheidend ist dabei der letzte Halbsatz des als Bitte formulierten Paragraphen, der über alles, was in den letzten 150 Jahren zwischen der Stadt und der jüdischen Gemeinde verhandelt worden war, hinausging: Hier forderte man nicht nur eine Zuständigkeit in erster Instanz ein. Man bat darum, dass generell in all den genannten Angelegenheiten keinerlei Berufung mehr an christliche Gerichte stattfinden dürfe, womit erstmals eine extern legitimierte, in großem Umfang autonome Rechtssphäre geschaffen worden wäre.

Selbst wenn das Verhältnis zu den externen Rechtsbereichen hier nicht deziert angesprochen worden war, hätte erwartungsgemäß schon ein anderer Aspekt durchaus zu Missstimmungen führen können: So hatte die jüdische Reglementscommission hinsichtlich der Entscheidungen eines rabbinischen Gerichts beziehungsweise der Entscheidungen jüdischer Schiedsleute hinzugefügt, dass – vermutlich mit Bezug auf deren Gütesprüche – keine einseitige Berufung an das Rabbinatsgericht möglich sein sollte. Wie bereits gesagt wurde, bestand also kein interner Instanzenzug im eigentlichen Sinne, innerhalb dessen Schlichtungsversuche auf einer religionsrechtlichen Grundlage revidiert werden konnten. Diese Möglichkeit wurde nur zugebilligt, wenn beide Klageparteien gemeinsam mit diesem Wunsch vorstellig wurden. Eine sich im Nachhinein verweigernde Partei konnte dann allerdings durch die Baumeister gezwungen werden; bei wiederholter Missachtung der Gerichtsladung durfte das Rabbinatsgericht sogar »einseitig« entscheiden.<sup>69</sup> Von der extern gleich bleibend behaupteten Appellationsmöglichkeit an städtische Gerichte ist hier nichts zu finden, wiewohl dies im Hinblick auf die zuvor versuchte Klärung der Zuständigkeiten zu erwarten gewesen wäre.<sup>70</sup> Derlei Details wurden von den Kommissionsmitgliedern nicht etwa zufällig außer Acht gelassen. Man war intern weiterhin nicht daran interessiert, Übergänge hin zu einer externen Rechtsprechung zu schaffen oder auch nur die bestehenden Schwellen abzusenken. Andere Punkte weisen

69 ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII, (sollte Nr. 526 sein); Jüdisches Reglement (1754); § 119.

70 Ebd.; »Nach ausbehändigten Spruch einseitig nichts dargegen vornehmen, 119tens: Gelehrte Rechtsprecher, nach einmahl ausgehändigten Rechts-Sprüchen in ersagten Klagsachen, von einer Parthey einseitig, ohne der andern Parthey Gegenwart, eine neue Klage nicht anzunehmen, noch einig schriftliches den Rechtsspruch zu Praejudiz andergestalten zu ertheilen, es habe dann der Monathliche Baumeister, den Morosen entbotten, zu erscheinen, alls in welchem Ohngehorsamsfall die Rechts-Sprecher in der Sache einseitig erkennen mögen.«

ebenso wie der Versuch, gegen die Ansprüche der Stadt über eine kaiserliche Privilegierung einen eigenständigen Rechtsraum zu etablieren, darauf hin, dass dieses gemeinsame Ziel selbst in den erheblichen internen Auseinandersetzungen um die Formulierung dieser Ordnung nicht aus den Augen geriet. Dementsprechend gab auch der Text an dem immer wieder problematischen Punkt unterschiedlicher Auslegungen der Formalien zur Aufnahme in die Stättigkeit gleichfalls nur die interne Sichtweise wider:

»Demnach die Baumeister in der Stättigkeit besonders allergnädigst privilegiert seyn, die zur Stättigkeit fähige Persohnen, einem hochlöbl. Magistrat zur Einschreibung zu praesentiren, und darmit das Numrum derenselben durch allerhand geringschätzigen und unvermögende Persohnen nicht bestellet – jedoch eingebohrne geringere Persohnen von Ihrem Erb-Recht auch nicht gänzlich ausgeschlossen werden.«

Dies ist der zweite Paragraph des umfänglichen Entwurfs, in dem eine spezifische Neuprivilegierung angesprochen wurde, allerdings aus interner Perspektive nicht im Hinblick auf die dabei unterbreitete einseitige Auslegung der bestehenden Privilegien, sondern nur hinsichtlich des für die Schutzaufnahme vorzuweisenden Vermögens von mindestens 1.000 fl.<sup>71</sup> Der Magistrat erscheint in dieser Darstellung nur mehr als ausführendes Organ innerjüdischer Entscheidungen, gleichwohl er gerade in diesem Punkt häufig eine ganz andere Auslegung verteidigt und das Gutachten der Vorsteher nur als einen Teil der Formalien und als ein mögliches Motiv von vielen für die Schutzaufnahme anerkannt hatte.

Dies alles konnte den städtischen Gremien nicht gefallen, zumal an einem Punkt, an dem die jahrelangen Auseinandersetzungen in der jüdischen Gemeinde ihre generellen Abschottungsbemühungen deutlich abgeschwächt hatten. So forderten im Jahr 1750 etliche Gemeindemitglieder, die sich beim Rat als an dem Streit unbeteiligte Personen avisiert hatten, der Gemeindeleitung den Kleinen Bann und andere intern verhängte Strafen bis zur Ratifizierung der neuen Ordnung generell zu untersagen. Die Baumeister sollten zwischenzeitlich »wofern etwas verfiel, so strafwürdig, als dann die Kläger an unsere hochgeleitende Obrigkeit um solche in Rechten gegen einander zu hören, verweisen.«<sup>72</sup> Dieser Ein-

71 Ebd., siehe auch § 124; der dies auch als eine ganz intern zu regelnde Angelegenheit versteht: »Die Admission zur Gemeinde, wird ehender jemandem nicht anerkannt noch gar zur Proposition gebracht, er habe bevor von denen Kastenmeistern schriftlich beygebracht, dass er seine in den Gemein-Bücher schuldige Praestanda- und im Fall frembden Einkömling, deren observanz-mässige Einzugs-Steuer, zur Gemeinde praestirt habe, wessen Endes jeder so Einheimisch als frembde Persohnen verbunden seyn, 4 Wochen bevor der Hochzeit die Ehe-Pacten gehörigen Orts zu produciren.«

72 ISG Ffm Judenschaft Ugb D 32, 65, Tom VII (Nr. 542); Michael (Gumpertz), Isaac Elias, Isaac Jacob Elias, Hirsch (Mael.) Isaac, Nathan Abraham Adler, Moses Schlüme Schuch, Herz Isaac Fulda an Schultheiß und Schöffen Fft; 16.8.1754.

gabe war bereits sieben Monate zuvor ein gleichlautendes Ersuchen einer anderen Interessengruppe aus der Gemeinde vorangegangen.<sup>73</sup> Weitere vier Jahre zuvor hatte der Reichshofrat in einem Erlass an die Magistrate der Städte Frankfurt am Main und Worms wegen Gefahr im Verzug bereits Vergleichbares verordnet, nämlich dass während des laufenden Verfahrens zwischen David Meyer Juda und Beer Löw Isaac das Verhängen des ›öffentlichen‹ sowie des ›stillen‹ Banns und anderer Strafen durch die Rabbiner per Proklamation in den Synagogen zu untersagen sei.<sup>74</sup>

Dies alles fruchtete jedoch nicht, und dies, obwohl in der Gemeinde deutliche Zeichen der Zermürbung gegenüber einer Organisationsstruktur und gegenüber familial versippten Gremien, die sich über Jahre hinweg gegenseitig blockiert hatten, sichtbar wurden. Dennoch zeigt der Entwurf einer weiteren internen Ordnung, dass hinsichtlich der Eigenständigkeit des rechtlichen Bereichs bei allen jüdischen Fraktionen trotz alledem letztlich dieselbe Einschätzung und Interessenlage vorherrschte. Nachdem das *Neue Reglement* durch eine spezifisch dafür zusammengestellte Kommission eingereicht worden war, schob David Meyer Juda im September desselben Jahres seinerseits einen weiteren Entwurf nach, von dem er den städtischen Schöffen auf wiederholtes Anfordern gleichfalls eine Kopie vorlegte. Dieser deutlich kürzere Ordnungsentwurf befasste sich vornehmlich mit der Wahl und den Amtspflichten der Kastenmeister, also jenem Amt, das Beer Löw Isaac innegehabt hatte und von dessen Führung der gesamte Konflikt ausgegangen war. Der gerade in diesem Punkt weit ausführlichere Entwurf entstammte offenbar nicht den Beratungen der dafür vereinbarten Kommission, sondern ging allein auf David Meyer Juda zurück, repräsentiert damit also nur eine Seite der Konfliktparteien.<sup>75</sup>

Dennoch ist auch in diesem Entwurf hinsichtlich des internen Umgangs mit bereits bestehenden Urteilen, deren Durchsetzung oder einer möglichen Appellation niemals von einem Überschreiten der internen Rechtssphäre die Rede.<sup>76</sup>

73 Ebd., (Nr. 545); Beilage C: Samuel Henle Schuster, Moyses Joseph Rindskopf, Seeligman Bär Zuntz, Löw Moyses Schloss, Michael Moyses Goldschmidt, Hertz Joseph zur Sichel (Reuchel), Löw Michael Goldschmidt, Juda Moyses zum Roseneck, et prov. Meyer Amsel Flörssheim, Mayer Gätz Amsel, Salomon Haas, Alexander Jacob Rindskopf, Nathan Löw Schloß, Hertz Strauß, Feibelman Lazarus Flörssheim, Moyses Jacob Rindskopf an Rat; 2.1.1754; »sich weder in [...] kleinen noch Großen Bann [...] liegen biss sie vermöge des kaiserl. Befehls mit Zuziehung derer aus der Judenschaft gewählten Personen, das Relgement zur völligen Richtigkeit gebracht«.

74 Ebd., (Nr. 543); als Beilage A: erlassen durch Hr. Hayeck von Waldstätten (23.7.1750), eingereicht durch D. M. Juda am 26.8.1750.

75 Ebd., (Nr. 561, 562); D. M. Juda an Schultheiß und Schöffen Ffts; 30.9.1754; die Ordnung liegt als Beilage D ein.

76 Ebd.; § 15: »Alle Juden ohne Unterscheid sind vor denen Baumeistern entweder in Persohn oder durch einen Gevollmächtigen zu erscheinen schuldig, können sich auch nicht entziehen, auf die von einem andern Juden angebrachte Klage zu Antworten, jedoch wann der Beklagte sich erböte, mit dem Kläger die Sache vor denen Jüdischen Gelährten auszumachen oder auch ein oder der andere Theil bereits einen Ausspruch

Bezüglich der ausschließlich intern zu entscheidenden Rechtskonflikte kam es hier allerdings nicht zu einem so umfassenden Versuch, die Zuständigkeiten über das Übliche hinaus auszuweiten. Die breite Nennung der Rechtsangelegenheiten bezog jedoch die inzwischen fragwürdigen finanziellen Transaktionen religiösen Charakters mit ein und forderte für diese gleichermaßen die alleinige Gerichtsbarkeit, also den Ausschluss der Obrigkeit auch im Appellationsverfahren:

»Die Sache, so bey denen Baumeistern oder Gelährten ausgemachet und nicht vor die Christliche Gerichte gezogen werden sollen, sind als Staarbriefe, Erbschafts- und Ehe-Sachen, Vormunds- und Pupillen-Sachen, so dann die Strittigkeiten, so über Häußer entstehen maaßen die Entscheidung dieser jetzt genannten Strittigkeiten und was dahin gehöret, desto füglicher unter denen Juden selbst verbleibet, weil allenthalben die besonderen Rechte, nach welchen die Juden unter sich leben dahin einschlagen, auch alle Heuraths-Verkaufs und andere Contracte von Jüdischen Gelährten in hebräischer Sprach aufgerichtet zu werden pflegen.«<sup>77</sup>

Nur wenig vorsichtiger formuliert wurde von Juda erneut eine ausschließliche Zuständigkeit, gemeinsam mit der Abschaffung der generellen Appellationsmöglichkeit bei der Stadt. Gleiches gilt für die Auslegung der Bestimmungen zur Schutzaufnahme.<sup>78</sup> Innerhalb der Gemeinde gedachte man demnach jenseits der tiefen Gräben, die dieser Konflikt gezogen hatte, die Eigenständigkeit im Sinne des eigenen Begriffs von Autonomie auf Kosten der städtischen Obrigkeit zu festigen, und dies bedeutete letztlich schon, sie erheblich auszuweiten, und zwar erkennbar über den bislang zugestandenen rechtlichen Rahmen sowie über die subversiv geübte Praxis hinaus.

Im Oktober des Jahres 1754 sandte der Frankfurter Rat die entworfenen Ordnungen gemeinsam mit seinem Gutachten, welche der Paragraphen man unter-

derer Gelährten vor sich anführete, so sind die Baumeister in dem ersten Fall verbunden, den klagenden Theil vor die Gelährten zu verweisen, in dem andern aber es bey dem von denen Gelährten ertheilten Spruch schlechterdings zu lassen und denselben zu handhaben. Dafern auch ein Bau- oder Castenmeister mit einem Gemeinen Juden einen Streit bekommen sollte, so haben jene nicht allein gegen den Gemeinen Juden keine mehrere Beglaubigung, sondern dieselbe sind auch vor denen Baumeistern und Gelährten zu erscheinen und dem ausfallenden Ausspruch einen Gnügen zu leisten dergestalt verbunden, dass sie nicht ehe zu Verwaltung ihrer tragender Ämter zugelassen, noch eines neu überkommenden fähig seyn sollen, biss sie völlig pariret haben, welche Straff auch als dann statt haben soll, wann ein Bau- oder Castenmeister vor denen Baumeistern oder Gelährten zuerscheinen und zurecht zu stehen verweigeren wollte.«

<sup>77</sup> Ebd.; § 16.

<sup>78</sup> Ebd.; § 17: »Da auch die Baumeister das Recht haben, die zur Stättigkeit fähige Persohnen E. Löbl. Magistrat zur Einschreibung vorzustellen, [...] und der Judenschaft in Franckfurth vor anderen Jüdischen Gemeinen ein besonders Ansehen zu wege bringt, auch der Stadt selbst zu großem Nutzen gereichet.«

stütze und was man abgeändert haben wolle, der kaiserlichen Kommission zu.<sup>79</sup> Darin bezog sich der Rat erneut – wie schon im 17. Jahrhundert – auf die inzwischen vertraute juristische Einschätzung, dass der Judenschaft keinerlei Rechtskompetenz im eigentlichen Sinne zustehe. Sehr konzise verbat man sich demzufolge jedes Ansinnen, dass die Baumeister und Rabbiner irgendeinen Status mit richterlicher Vollmacht besitzen könnten. Aus diesem Grund wurde prinzipiell gefordert, dass »das für die Juden sich nicht schickende Wort: Rechtsprecher allenthalben wo es [in dem Entwurf der Gemeinde] vorkommt, in Rechts-Gelehrte zu verwandeln, welches vor die allen Jurisdiction destibuirte jüdische *arbitros* adaequater heraus kommt.«<sup>80</sup> Man verweigerte dem Rabbiner und den Dajanim demnach durchgehend die Bezeichnung »Richter«, wie dies die von jüdischer Seite veranlasste deutsche Übersetzung der ursprünglich hebräischen Ordnung vorgab und wie dies intern verstanden wurde, denn die »Jüdische Stätigkeit [wisse] von keinen Jüdischen Rechtsprechern, vielweniger kann man denen Juden ein solches *iudicium formatum*, so zum offenbahren Abbruch der obrigkeitlichen, und in zweyter Instanz der allerhöchsten Kayserlichen und Reichsgerichtlichen Jurisdiction, gereichen würde« nicht zulassen.<sup>81</sup>

Diese uns bereits bekannte, offenkundig überaus stabile staatsrechtstheoretische Haltung macht auch verständlich, wieso man 1754 schon mit Bezug auf die Tätigkeit der Rabbiner und Vorsteher auf präzise Formulierungen pochte und schon hinsichtlich der intern verwendeten Bezeichnung »rechtskräftig« Einspruch erhob, da sich dies für »gütliche Sprüche« nicht schicke.<sup>82</sup> Auch der letzte Paragraph des Reglementsentwurfs, der weitere kleinere Regelwerke wie Luxus- und Kleiderordnungen ankündigte, musste solche Befürchtungen des Frankfurter Magistrats schüren. Noch während der Verhandlungen hatte man eine Gebühren- und Dienstordnung für den Gemeindenotar und Schreiber nachgeschoben, wobei vermerkt worden war, dass die Obrigkeit diese doch schon vorab pauschal genehmigen solle, soweit es »deroselben hoher Jurisdiction, einigerley Art nicht zu nahe tritt«. Obwohl diese sich hier zwar wohlwollend zeigte, denn »das Vorhaben deren Juden [sei] ganz gut und nützlich«, geschah dies auch hier mit dem klaren Anspruch:

»allein da sie keine *potestatem legislatariam* besizen folglich für sich keine Policy-Ordnungen, sondern nur blosse Projecte, errichten können, welche ihre Kraft erst durch obrigkeitliche Approbation und Confirmation erlangen müssen: so wären dieselbe anzuweisen, zu seiner Zeit ihre Aussätze zu dem Ende anforderst ihrer Obrigkeit geziemend zu übergeben.«<sup>83</sup>

79 Ebd.; Entwurf des Schreibens an den Kaiser; 18/19.10.1754.

80 Ebd., (Nr. 565); rätlicher Bericht zum Reglementsprojekt (18.10.1754); zu den §§ 16, 40, 70, 99, 110, 118-120.

81 Ebd., ad § 70-74.

82 Ebd.; ad §§ 56, 118-120.

83 Ebd., Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII (vermutlich Nr. 526); Reglementsentwurf; 22.3.1754, § 126. Ebd., Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII; rätlicher Bericht zum Projekt (18.10.1754), ad § 126.



Ganz in diesem Sinne wurden die innerjüdischen Vereinbarungen zum Umgang mit Klagen und mit gerichtlichen Zwangsmitteln von den städtischen Gutachtern detailliert durchgesehen. Aus seiner ablehnenden Haltung gegenüber einer zu starken Ausweitung selbständiger Befugnisse heraus begrüßte der Rat zwar die interne Tendenz der Ordnung, die alleinige Strafbefugnis der Baumeister auf maximal 6 Rtlr. zu beschränken. Dass einem erweiterten Kontrollgremium dagegen eine Strafhöhe von 39 Rtlr. – im Entwurf war von Gulden die Rede – zustehen sollte, sah man wiederum als Eingriff in die obrigkeitliche Rechtsprechung. Dem könne allenfalls zugestimmt werden, wenn beide Klageparteien »gutwillig, und ohne den mindesten Zwang mit dem Bann oder sonsten« einwilligten, was jedoch sehr unrealistisch gewesen sein dürfte. Damit war diese Strafe weitgehend ihrer Durchsetzungskraft und Funktion beraubt, denn jede Partei sollte gegen den Kompromiss zudem abermals bei den Bürgermeisteraudienzen klagen können. Der Gutachter des Rats berief sich dabei natürlich auf die Stätigkeit, die für geringe Zivilsachen und Streitigkeiten zwar interne Entscheidungen und Strafen vorsah, »*jurisdictionem et imperium*, als deren keines sie in Rechten fähig sind«, stünden ihnen dagegen selbstverständlich nicht zu, weshalb der Weg an die »ordentliche obrigkeitliche Cognition und Decission allemahl reserviert und vorbehalten bleibt«. <sup>84</sup>

Daher kann es auch nicht verwundern, dass alle internen Ansätze, die eigene Rechtsprechung zu stabilisieren und konzise zu organisieren, die in den letzten 100 Jahren entwickelt worden waren und nun in dieser von außen zu bestätigenden Ordnung abermals kodifiziert werden sollten, von städtischer Seite als Versuche, eine eigenständige Gerichtsbarkeit zu errichten, abgelehnt wurden. Dies galt gleichermaßen für solche intern bereits verordneten Regelungen wie das zuvor an die Rabbiner und nun an die Baumeister gerichtete Verbot, einmal geschehene Entscheidungen erneut in Frage zu stellen, oder die Bestätigung und Präzisierung des *Klamens*. <sup>85</sup> Für die Stadt galt hier jedoch weiterhin, sollte sich jemand einem Gütespruch widersetzen, so sei dies nach den bereits bestehenden Verordnungen auch künftig vor die städtischen Gerichte zu bringen, entsprechend bedürfe die Gemeinde auch keines »so abentheurlichen Zwangs Mittels, als die eigenmächtige Verschließung des Schulleppers Gebets-Buchs«, also des besagten Rituals. <sup>86</sup> Hinsichtlich der internen Regelungsversuche, welche Verfahren vor welches jüdische Leitungsgremium zum Schiedsspruch beziehungsweise zugunsten eines im eigentlichen Sinne rabbinischen Urteils vor das Rabbinats-

84 Ebd.; ad § 53.

85 Pinkas Ffm, § 337 (1685); zum Klamen, Pkt. 1 und 5, § 277 (?), Strafe für das unberechtigte Aufhalten des Gottesdienstes; § 364 (170?) korrekte Gerichtsentscheide sind nicht zu hinterfragen.

86 ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII; rätlicher Bericht zum Projekt (18.10.1754); ad § 55; gemeint ist der Vorbeter. 1723 ordnete die Wormser Chewra Kaddischa, ohne die Möglichkeit des Klamens zu besitzen, ebenso eine Frist der Klagebehandlung in der Bruderschaft an; Unna, Pinkas Chewra Kaddischa Warmaisa, 1980, S. 44 [Ms. S. 107, § 44].

gericht gezogen werden dürfen, bestand der Frankfurter Rat auf einer ersatzlosen Streichung aller diesbezüglichen Regelungen, da – zumal bei wichtigeren Sachen – niemand, auch ein Jude nicht, wider seinen eigenen Willen gezwungen werden könne, Juden als Richter anzunehmen. Denn dies arbeite direkt gegen ihre eigene obrigkeitliche

»Jurisdiction, gegen die gemein Rechts Privilegia und hiesige Juden-Stättigkeit [die] gar sehr gekränckt werden würde, wie es dann auch an Praejudiciis nicht fehlet, dass selbsten von denen höchsten Reichs-Gerichten die gerechteste Verfügungen geschehen sind, die Rechts-Streitigkeiten zweyer Jüdischer Partheyen nicht vor die Baumeister zu verweisen, sondern solche selbsten obrigkeitl. zu entscheiden«. <sup>87</sup>

Dementsprechend wurden auch alle anderen in diesem Sinne formulierten Paragraphen durchgängig gestrichen. Auf städtischer Seite war man allenfalls bereit, darauf hinzuweisen, dass die Baumeister nicht mehr und damit auch nicht weniger Rechte hätten als jeder andere Jude auch. Schon der Zusatz, dass die Vorsteher bei einer gegen sie anhängigen Klage ihr Amt ruhen lassen sollten, wurde als Anmaßung einer Exekution abgewiesen. Die Haltung gegenüber solchen Versuchen, der internen Verwaltung eine konzisere und vor dem Hintergrund einer weitgehend familial vernetzten Gemeinde arbeitsfähige und gesicherte Struktur zu verleihen und dabei auch viele längst getroffene Regelungen nun in einen Gesamtzusammenhang zu bringen, war eine grundlegend ablehnende. Aus obrigkeitlicher Perspektive verlieh weiterhin spätestens die Zuhilfenahme von Zwangsmitteln den noch erlaubten Schiedsverfahren – wie man in Frankfurt seit 150 Jahren immer wieder betont hatte – einen unangemessenen gerichtlichen Charakter. Jenseits dieser Frage weigerte sich der Rat schon aufgrund der als Eingriff und Ausweitungsversuche empfundenen Neuregelung, einer Organisationsstruktur zuzustimmen, die den internen Handlungen in irgendeiner Weise Autorität und eine größere Stabilität verleihen würde.

Auf diesem Hintergrund lässt sich schon erahnen, wie man auf Seiten des Rats auf die kaum verdeckten Versuche reagierte, im Rahmen dieser von Wien angeordneten Organisationsreform eine gerichtliche Eigenständigkeit im Sinne einer weitgehenden Autonomie in der Mehrzahl innerjüdischer Rechtsfälle durchzusetzen. Die Reaktion fiel – wie zu erwarten war – heftig aus, und auf diesen Punkt arbeitete der das Gutachten kennzeichnende grundlegende Widerstand letztlich hin. Man sah sich

»genöthiget, den Vorhabenden würlklichen Jüdischen Eximirung denen daselbsten recensirten causorum von der obrigkeitl. Jurisdiction, alles Ernstes sich zu widersetzen, weil auf diese Weyse die rechtmässige Gewalt und Gerichtsbarkeit des Magistrats ungemein geschmählert und fast gänzlich ver-

87 ISG Ffm, ebd.; ad § 57; gesamt gestrichen § 58 und § 59 weitgehend, siehe weiter im Text.

eitelt, ia gar die Juden grösstentheils der Subiection entzogen und independent gemacht, und die höchste Reichs-Gerichte ebenmässig ihrer Jurisdiction in diesen Fällen priviret würden; mithin dieses unverschämte Begehren derer Reglements-Juden, ehender einen wohlverdienten Ahndung als Attention, meritirete, einestheils weil sie damit gegen den § 90 der [...] Stättigkeit pecuritet da sie in ihren Rathschlagungen nichts in Deliberation bringen sollen, was Kayserlicher Majestät und dem Raht an ihren Ober- und Ge(rech)tigkeit abbrüchig seyn mögte, und anderen theils weil es gegen die gemeine Rechte, und gegen die Stättigkeit, auch gegen die g(esetzes)kundige Observanz, streitet«. <sup>88</sup>

Diese Verteidigung der eigenen Rechtsstellung gegen die Ausweitungsversuche spielte erneut mit dem altbekannten Vorwurf eines Aufbegehrens der Judenschaft gegen die ihr im gesamten Heiligen Römischen Reich auferlegte Ordnung. Mit dem erneuten Hinweis auf die Stättigkeit pochte man in dem Gutachten des Rats abermals darauf, dass den Baumeistern nur »geringe und liederliche« Zivilklagen zugestanden werden sollten, und dies nur in der Schlichtung. Alle von jüdischer Seite aufgelisteten Rechtsfälle gehörten für den Frankfurter Magistrat zur Entscheidung vor die Obrigkeit, und dies habe auch in Zweifelsfällen wie den weiterhin intern bewerkstelligten Angelegenheiten – etwa bei der Berechnung des Grundzinses der Häuser der Judengasse – zu gelten. Stets sollte der Rat bei bleibenden Widersprüchen und Streitigkeiten das einzige entscheidungsberechtigte Forum sein. <sup>89</sup> Dabei ging man sogar so weit, dass die intern vereinbarten Gütesprüche in ihrer Bewertung als ein der Rechtsprechung vorgelagerter Schlichtungsversuch weder als eine rechtliche, geschweige denn als eine erste Instanz anerkannt wurden. Diese Bezeichnung gestand man konziser-

88 Ebd.; ad § 60; »da nemlich [...] allen deren behamten Fällen, Prozesse ge[...] vorhanden sind, welche bey Raht, Schöffnen Raht, oder consistorio und Judicio Revisor[...] und in Zewyter Instanz bey denen Höchsten Reichs-Gerichten, entschieden worden; wovon, wann es nöthig, und nicht an sich schon notorisch wäre, viele Proben und [...] iudicia angeführt werden könnten. Allenmaßen auch den Eyd, welchen alle Schutz-Juden, nach dem § 1 der Sub Num 2 anliegenden Stättigkeit abschwören müssen, g[...]wessen mit sich bringt, dass die hiesige Juden nirgends anderst Recht geben und erh[...] sollen, als vor des Reichsgericht zu Frankfurth, oder bey dem Raht, und dahin es der Raht oder das Gericht weyset, vorbehaltlich der Appellation an die höchste Reichsgerichte«.

89 Ebd.; z. B. ad §§ 106, 123. Auch zu § 95, betr. den Ausschluss jener Kreditgeber auf zehn Jahre von allen Ehrenämtern, die unerlaubterweise mit Minderjährigen und unter vormundschaftlicher Vermögensverwaltung stehenden Personen Geschäfte machten, dies nach Maßgabe der alten Gemeindeordnung. Selbst hier verweist man darauf, dass dies beim Übertreten solcher »obrigkeitlichen Geseze und Verordnungen« – also keineswegs jüdischer, hier entweder ein Missverständnis oder die spezifische Vermischung der unterschiedlichen Rechtssphären – nur vorbehaltlich der obrigkeitlichen Strafe gemäß der Judenstättigkeit, der Frankfurter Reformation und des kaiserl. Rechts geschehen könne.

weise nur den städtischen Gremien auf der Rechtsgrundlage der lokalen Rechtsverfassung, der so genannten *Frankfurter Reformation*, zu, auf die als höhere Instanz bei jüdischen Klagen nur noch die beiden kaiserlichen Reichsgerichte folgten.<sup>90</sup>

Zugleich griffen diese Auseinandersetzungen um die Ordnung von 1754 direkt in die bislang weitgehend ausgeklammerte Frage ein, inwieweit derlei interne Rechtsangelegenheiten übernommen werden könnten. Die von der jüdischen Gemeinde angegebenen Gründe, weshalb man die geforderte Jurisdiktionsexemption, also das Gewähren eines im eigentlichen Sinne autonomen Rechtsraums, zulassen sollte – nämlich dass die hebräischen Dokumente und die spezifischen halachischen Rechtsformen und -grundlagen unbekannt, schwer zu erklären, letztlich gar nicht übersetzbar seien –, wies der Frankfurter Magistrat weit von sich. Und dies im Gegensatz zu zahlreichen in anderen Territorien zeitgleich gemachten Verordnungen, jüdische Verträge, Testamente und Handlungsbücher künftig nicht mehr auf Hebräisch beziehungsweise in hebräischen Buchstaben zu führen, da dies eine erhebliche Hemmschwelle für die gänzliche Übernahme von Rechtsinhalten durch christliche Gerichte beziehungsweise bei fallspezifischen Berufungen an solche darstellte. In der Absicht, diesen Überumpelungsversuch abzuschmettern, verwies der Rat darauf, all die gemachten Angaben seien

»ganz und gar ohngegründet; nachdemahlen es nemlich, unter Christen und Juden, Leute genug giebt, denen die Übersezung deren Jüdischen Contracten gar nicht schwehr fällt, es auch bishierhin an der nöthigen Zeit zur obrigkeitlichen Entscheidung solcher Jüdischen Differenzien niemahls gemangelt«.

Überhaupt – und dies war sicherlich ein weit überzeugenderes Argument – habe man in innerjüdischen Fällen schon immer nach »denen übrigen bekannten Rechten, und insonderheit denen Frankfurtherischen Statutio« entschieden, wenn die in der Stättigkeit niedergelegten Privilegien nicht eine Ausnahme von diesem auch für Juden geltenden Rechtsstand festlegten. Jeder Versuch, eine autonome Rechtsbefugnis jenseits dieses von außen vorgegebenen Konstrukts zu etablieren, betrachtete die Stadt direkt als eine Gefährdung sowohl städtischer wie indirekt auch kaiserlicher Machtansprüche.

Zugleich wurde ähnlich wie im Bezug auf das jüdische Testaments- und Erbrecht ein weiterer Rechtsbestand zunehmend in seiner Eigenständigkeit disku-

90 Siehe Coing, *Frankfurter Reformation*, 1935. Wobei die Inanspruchnahme der beiden Reichsgerichte bzw. die Appellation an den Kaiser für die Frankfurter Gemeinde deshalb meist günstig war, da dies von Seiten des Rats stets als ein Eingriff in seine Jurisdiktionsbefugnisse verstanden wurde, den man vermeiden wollte, da dies häufiger dazu führte, dass von kaiserlicher Seite erneut Ansprüche hinsichtlich der Frankfurter Jüdischen Gemeinde und zuweilen auch möglicher Besteuerung gemacht wurden. Dies erklärt auch die vielen Klagen vor dem Reichshofrat und zum Teil auch vor dem Reichskammergericht, Kracauer, *Frankfurt*, Bd. 2, 1927, S. 171.

tiert, nämlich die Verwaltung der Vermögen von Waisen, worauf in der Folge noch mehrfach zurückzukommen sein wird: 1754 gab es hier noch Zugeständnisse, denn das Gutachten des Rats machte auch hier wieder durchaus Ausnahmen im Sinne einer Stärkung und Bestätigung korporativer Entscheidungsfreiräume, so etwa für »den einzigen Punct der Vormünder-Bestellung über Jüdische Waysen-Kinder, und deren abzulegende Vorwünder-Rechnungen, als welchen Punct man denen Jüdischen Baumeistern und Rabbinen bisdahero gern überlassen, und sich auch fernerhin darin nicht meliren wird.«<sup>91</sup> Dies, da man derlei zu diesem Zeitpunkt noch zweifelsfrei als Teil des religiösen Entscheidungsfreiraums ansah und als eine mildtätige Handlung, wobei dies in der Regel ein mühseliges Geschäft war, dem sich dementsprechend auch viele Mitglieder aus der jüdischen Gemeinde zu entziehen suchten. Auch hinsichtlich der in der Stättigkeit bereits spezifisch zugestandenen anderen Angelegenheiten war man durchaus gewillt, diese besonderen Regelungen weiterbestehen zu lassen:

»bey geringeren Schlägereyen und Iniurien, wo die Strafe nicht über 6 Rtlr. gehet, kann denen Baumeistern die Untersu(chung) und Bestrafung wohl überlassen werden, doch dass sie die Helfte der Straffen auf das Rechney-Amt lieffern. Allein in groben Iniurien-Sachen und wichtigen Schlaghändel wovon wir an das hiesige Stadtgericht, so aber vor das officium Examinatorium gehören, haben die Baumeister aller Procedur sich zu enthalten.«<sup>92</sup>

Die auch auf dieser Seite der Verhandlungsparteien sichtbare pragmatische Zugangsweise lässt erkennen, dass man erneut keineswegs, wie dies zunächst scheint, an einer Abschaffung jedes internen Entscheidungsfreiraums interessiert war, nicht einmal als Reaktion auf die Ausweitungsversuche. Das Beibehalten des Zugeständnisses der Regelung kleiner Konflikte und Klagen belegt, dass die städtischen Entscheidungsträger unverändert auf die Nutzung interner Gremien zugunsten der Entlastung städtischer Foren setzten: Das von jüdischer Seite entsprechend stereotyp vorgebrachte Argument zog demnach immer noch. Dies ging sogar so weit, dass man selbst jene Regelungen der Stättigkeit im Hinblick auf den Bann und damit zur Aufrechterhaltung jenes Entscheidungsfreiraums, die sich in der Vergangenheit stets als problematisch erwiesen hatten, keineswegs zu ändern versuchte. Entsprechend der schon in der Stättigkeit enthaltenen Formulierung war man sogar weiterhin bereit, den Bann zuzugestehen, mahnte allerdings im Gegenzug an, dass die Baumeister gemäß dem einschlägigen Paragraphen die Pflicht hätten:

»wichtige Civil- und Criminal-Sachen, also auch die Münz-Verbrecher, dem Raht zu Bestrafung anzuzeigen, und übrigen weg(en) des Münzwesens alle Reichs- und Ober-Rheinisch. Creyße Constitutiones, und hiesige Juden Stät-

91 ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII; rätlicher Bericht zum Projekt (18.10.1754); ebd.

92 Ebd.; ad § 107.

tigkeit und Obrigkeitliche Münz-Edicta, bey denen darinnen gesetzet poenen, von allen Juden in allen Stücken genau zu beobachten«. <sup>93</sup>

Man wolle nur sicherstellen, dass der Bann nicht missbraucht werde:

»zum Praejudiz obrigkeitlicher Jurisdiction, sondern selbigen bloss zu Handhabung ihrer Jüdischen Ceremonien und Disciplin, zu Eintreibung ihrer gemeinen Schulden und Anlagen, wie auch in geringen Fällen, wovon die Stättigkeit meldet, anwenden; in denen übrigen Händeln aber, so sie entweder mit Christen oder unter sich habe und bekommen mögten, schleunige obrigkeitl. Justiz undt (Ad)ministration erwarten, mithin durch den Bann die Ausübung des obrigkeitlichen Amts in keine Wege gehindert, noch die ienigen, welche durch dessen Erkänntnuss und Anlegung sich gravirt befinden, der Weg an ihre ordentliche Obrigkeit versp(er)ret werde«. <sup>94</sup>

Man kann nur spekulieren, wieso der Frankfurter Rat diesen Anlass nicht ebenso wie die jüdische Gemeinde dazu nutzte, bestehende Reibungsflächen und Konkurrenzsituationen endgültig zu beseitigen. Gerade die unterschiedlichen Auslegungen, wie der Bann zu handhaben sei, hatten in der jüngeren Vergangenheit mehrfach zu scharfen Auseinandersetzungen geführt, die sogar vor den Reichsgerichten ausgetragen wurden. Vielleicht war man auf städtischer Seite durch den ungünstigen Ausgang dieser Verfahren gewarnt und wollte keine weitere Niederlage riskieren, weshalb man sich auf bestehende, letztlich unangreifbare Positionen zurückzog, die trotz all der interessensspezifischen Interpretationsschwankungen durch die Stättigkeit und die bisherige Praxis gesichert waren. Dies soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass man an den entscheidenden Konfliktpunkten abermals deutlich Position bezog. Hinsichtlich der Alleingültigkeit obrigkeitlicher Gerichtsbarkeit und dem damit zugleich gemachten Verweis interner Entscheidungen auf die Ebene freiwilliger Kompromisse wurde weiterhin eine klare Linie verfolgt. Letztlich galt dies auch für den Bann als interne Zwangsmaßnahme: Wiewohl man ihn als ein Druckmittel im Sinne der Obrigkeit zuließ, behielt man sich hier das gleiche Recht wie bei allen anderen nicht im engeren Sinne religiösen Entscheidungen vor, nämlich diesen fallspezifisch vorab oder durch Aufhebungsanweisungen im Nachhinein zu untersagen.

Dass man dabei die grundlegenden Konflikte keineswegs scheute, sondern im Rahmen der durchweg gefestigten ständischen Wahrnehmung gesellschaftlicher Strukturen und Hierarchien pragmatisch handelte, belegt die Reaktion auf die erneut divergierende jüdische Auslegung der Rolle der Baumeister bei der Aufnahme neuer Gemeindemitglieder in den Schutz beziehungsweise die Gemeinde. Ganz im Gegensatz zur Position der Gemeindeleitung, die sich als Gutachter der um Aufnahme ansuchenden Personen auf ein Vorschlagsrecht berief und

93 Ebd.; ad § 116; erneut lässt sich eine Vermengung interner Strukturen und externer Rechtsbestimmungen erkennen, indem jüdische Gremien externe Gesetze umsetzen und zumindest z.T. auch ausführen sollten.

94 Ebd., ad. § 109.

damit auf eine vorrangige, unabhängige Entscheidung, welcher der obrigkeitliche Aufnahmeakt nachgeordnet sei, verwies der Rat der Stadt erneut auf seine Auslegung der Stättigkeit. Derzufolge solle zwar

»keiner zur Stättigkeit von der Obrigkeit [...] angenommen werden, welcher nicht den ältesten Zehender Kundschaft seines Wohlverhaltens vorlegen könne; wobei die Zehender zu beeydigen, dass sie nichts verhalten, sondern die Wahrheit anzeigen wollen. [...] wann diese einem Juden, der sich darüber gravirt befindet, das Attestat des Wohlverhaltens zu verweigern sich berechtigt glauben, es alsdann auf die obrigkeitl. Decision ankommt«.95

Die Aufnahme konnte demnach auch gegen den Willen der Gemeinde geschehen, wie dies auch in der Vergangenheit immer wieder einmal praktiziert worden war. Die Interpretation der Gemeinde des ganz im Sinne der Stadt formulierten Paragraphen wird dagegen nur über die Bezugnahme auf einen anderen Artikel zum Umgang mit Münzvergehen und anderen Verbrechen verständlich. Dort war den Baumeistern nicht nur die Aufsicht, sondern im Falle der Überführung einer Person auch deren Ausweisung aus der Judengasse zur Pflicht gemacht worden. Doch auch an diesem Punkt hakte der Rat nun mit dem Hinweis ein, dass dennoch die »obrigkeitliche Jurisdiction auf den Fall zu wahren [sei], wann der Abgeschaffte darin recurriren, und über erlittenes Unrecht sich beschwehren sollte«.96 Abermals wurde die Privilegierung eigenständiger Entscheidungen wie zuvor als Ausnahme von der Regel wahrgenommen, weshalb letztlich alles zur Begutachtung vor die eigentlichen, christlichen Gerichte gebracht werden konnte und erst dort seine »rechtmäßige« Beurteilung erhielt. Die kaiserliche Privilegierung bedeutete für den Frankfurter Magistrat nur ein Zugeständnis nicht in Konkurrenz zu, sondern innerhalb des durch den Rat und die Reichsgerichte definierten Rechtsrahmens, wenn auch die vielen, immer wiederkehrenden Konflikte einer ganz anderen, letztlich einer *jüdischen* Sichtweise das Wort redeten.

95 Ebd.; ad §§ 66, 67; man lasse diese Paragraphen nur insofern gelten, als die alte Bezeichnung der Vorsteher als Zehner nun in Baumeister geändert werde. Siehe auch den Kommentar zu §§ 123, 124, 125; dass fremde Juden beziehungsweise Jüdinnen ihren Ehevertrag auch auf dem Schatzungsamt selbst vorlegen könnten – und nicht nur bei den Baumeistern –, um damit ihre Zuzugssteuer zu bezahlen. Damit wäre ein erheblicher Teil der Begutachtung durch die Baumeister durch obrigkeitliche Stellen erledigt. Oder erneut: Es stehe nicht in der Stättigkeit, dass die Baumeister das Recht hätten, die zur Stättigkeit fähigen Personen dem Rat oder Rechneiamt zu präsentieren, sondern es seien nur spezifische Voraussetzungen wie der Nachweis eines Quartiers (realiter ein Immobilienbesitz in der Judengasse), 1.000 fl Mindestvermögen und dann auch ein Gutachten des »Wohlverhaltens« (seitens der Baumeister) festgelegt. Bei Vorlage all dieser Unterlagen könne das Rechneiamt die »Stättigkeit ertheylen [...] wann auch gleich ihreselbe von denen Baumeistern nit, sondern an sein Statt ein anderen, presentiren würde«.

96 Ebd. ad § 69.



Für diese war mit Hinblick auf ein subversives Aushöhlen des eigentlich den christlichen Territorialherren vorbehaltenen Rechts der Schutzaufnahme und des Entzugs des Schutzes kennzeichnend, dass während der großen Inquisitionsverfahren zu Beginn des 17. Jahrhunderts die Frage, ob man intern etwa Fälle von Hurerei – also Ehebruch, Prostitution und außereheliche Schwangerschaften – richte, von der Gemeindeleitung und dem Rabbinat fast durchweg verneint wurde. Einträge im Pinkas belegen dagegen, dass dies durchaus geschah und in der Regel mit empfindlichen Strafen.<sup>97</sup> Da dies eindeutig Fragen der Kriminalgerichtsbarkeit waren, die – in der Frankfurter Stättigkeit sogar explizit genannt – grundsätzlich der Obrigkeit vorbehalten blieben und sicher nicht als *minder wichtig* eingestuft werden konnten, handelt es sich hier eindeutig um ein Unterwandern des obrigkeitlichen Machtanspruchs. Als 1754 in den neuen Takkanot festgeschrieben werden sollte, dass man sich auch mit dem Problem der »Geschwängerte[n], und von der Geburth erlöste[n], unverehelichte[n] Weibspersohnen« befassen wolle, reagierte der Rat entsprechend empfindlich und verbat sich dies gänzlich. Die

»Baumeister [dürften hier nur] dem Consistorio, bey Strafe 20. Rtlr allemahl zeitliche Nachricht davon zu geben, damit selbiges sein Straf-Amt exerciren, auch allenfallss der Geschwächten zu ihren Satisfaction gegen den Impraegnatorem, [...] verhelfen könne.«<sup>98</sup>

Ähnlich verhielt es sich mit den internen Zwangsmitteln, wobei alle Kontrollversuche oft an Grenzen stießen, wie bleibende Klagen aus der Gemeinde erahnen lassen. Gerade im Hinblick auf die schärfste Strafe, den Verweis aus der Gemeinde, war die Mischung aus Subversivität und Unklarheit weiterhin kennzeichnend, denn die Aufnahme stellte ebenso wie die Ausweisung eindeutig eine obrigkeitliche Befugnis dar.<sup>99</sup>

97 ISG Ffm, Ugb E 48 K; Reichsverfahren von 1609-12; darin Verhörprotokolle, erster Fragenkatalog: Aussage Israels zum Grünen Herd (könne sich jedoch nicht entsinnen, dass dies einmal geschehen sei); Löw zum Kessel dagegen (Löw zum Roseneck sei in Bann getan worden, da er die übliche Buße für die Schwängerung einer Magd, im kalten Wasser sitzen, nicht vollzogen habe). Die Tendenz, als extrem bewertete Vergehen eher nicht oder indirekt zu benennen, erschwert die Analyse zwar, der Pinkas verzeichnet – wobei etliche Paragraphen nicht bzw. kaum lesbar sind – ungefähr 11 Fälle mit 13 Verurteilungen wegen Hurerei, die stets empfindlich bestraft wurde, in der Regel mit langfristigen Ehrenstrafen und sozialem Ausschluss bis hin zur generellen Vertreibung aus der Gemeinde; Pinkas Ffm, §§ 146 (1628), 246 (1650/60), 247-8 (1664), 250 (1680), 292 (1663), 447-8 (1793), 480 (1779).

98 ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII: Jüdisches Reglement (22.3.1754), § 115; wobei dies nur den Umgang mit fremden Frauen regelte, die ausgewiesen wurden bzw. nicht in Dienst genommen werden durften. ISG Ffm, Ugb D 32, 65, Tom VII; (Nr. 565) Städt. Bericht zum Reglementsprojekt; Kommentierung zu § 115.

99 Andreas Gotzmann, Die Grenzen der Autonomie. Der jüdische Bann im Heiligen Römischen Reich, in: ders./Wendehorst, Juden im Recht, 2007, S. 41-80. Aus dieser Notwendigkeit eines positiven Gutachtens, was der Rat jedoch in einzelnen Fällen durchaus

Auch hier finden sich zahlreiche Belege unterschiedlicher Ausgrenzungen aus dem religiösen und sozialen Leben, die intern recht durchgängig als Bann beziehungsweise als Ausruf bezeichnet wurden. Und in extremen Fällen führte dies – und keineswegs selten – zu zeitweiligen, aber eher seltener zu generellen Ausweisungen aus der Gemeinde.<sup>100</sup> Hierbei gab es natürlich einen Unterschied zwischen einheimischen und fremden Personen, wobei Letztere nur eine geringe Chance hatten, sich gegen eine solche Ausweisung zu wehren. Die bekannte Strafandrohung gegen die Besucher eines von der Gemeinde untersagten Gebetszirkels des der Nachwelt vor allem als Mystiker präsentierten R. Nathan Adler und des Gelehrten Leser Waller dokumentieren dies recht gut: Beiden war das Halten eines Privatgottesdienstes in ihrem Haus untersagt worden, nicht

bestritt, schloss man ebenso wie aus dem Münzparagrafen, dass man auch den Ausschluss aussprechen durfte, was der Rat im Konfliktfall – aber auch hier keineswegs durchgängig – stets bestritt. Die städtische Haltung dokumentiert der Kommentar auf die internen Reglementierungsvorschläge von 1754; ISG Ffm, Ugb D 32, 65, Tom VII; (Nr. 565) Städt. Bericht zum Reglementsprojekt; Kommentierung zu den §§ 66, 67: diese enthielten Abänderung der Stättigkeit, § 106, »dann denen Baumeistern und gemeine Judenschaft kommt nicht zu, jemanden die Stättigkeit zu geben, oder zu wehren, oder, welches auf eines hinauslaufft, und von ihnen also exprimirt wird, iemanden in ihre Gemeinde zu recipiren, oder davon zu excludiren [...]. Mithin hat es hierbey dergestaltten billig sein Bewenden, dass [...] wann diese [die Baumeister] einem Juden, der sich darüber gravirt befindet, das Attestat des Wohlverhaltens zu verweigern sich berechtiget glauben, es alsdann auf die obrigkeitl. Decision ankommt.« Ebd., zu § 125; »ist in der Stättigkeit nicht gegründet, dass die Baumeister das Recht hätten, die z. Stättigkeit fähige Persohnen dem Raht oder Rechney-Amt zur Stättigkeit zu praesentieren«.

- 100 Pinkas Ffm; der Begriff des Cherems, des Banns, war wie gesagt auch intern ein Sammelbegriff, wobei es durchaus eine gewisse Systematisierung der Strafen gab, was auch mehrfach über Verordnungen geregelt werden sollte. Ausweisungen finden sich direkt gegenüber Verbrechen bzw. deren Angehörigen (z. B. Söhnen, denen das Zuzugsrecht verwehrt wurde), vor allem aber bei »extremen« Vergehen wie Konkurs, ebd., §§ 236 (1653), 242 (1659) wegen Handelsvergehen, § 246 (1650) Hurerei, § 257 (1655) auf 10 Jahre wegen etwas Ungehörigem, § 293 (1664) nicht gemeindekonform, vermutlich in Handlschaften – eine Person lebenslang, eine für 6 Jahre –, § 331 (1684) lebenslang wegen Diebstahl, §§ 340-341 (1688 und 1690) Verlust wegen etwas Ungehörigem, § 348 (1690) Eheschließung ohne Erlaubnis mit erheblichen Einschränkungen und Auflagen auswärtigen Wohnens, § [381] (1704) im Rahmen der umfangreichen Konkurse in der Gemeinde, etwa 22, wird meist nur noch ein Kind zur Stättigkeit zugelassen, § 394 (1743), einer Person lebenslang, die andere mit einer halbjährigen Auszugsfrist lebenslang, § 480 (1778) Hurerei, unklar – ohne Ausnahme; § 242 (1650) vermutlich Handelsvergehen, keinen Durchzug od. Übernachtung, § 292 (1663) Hurerei – beide Personen ebenso, § 331 (1684) Diebstähle in der Synagoge von 3 Personen, zweien wird beides untersagt, einer auf 40 Jahre. Unna, Pinkas Chewra Kaddischa Warmaisa, 1980, S. 76 [Ms. S. 132, Einzelerlass von 1735]; belegt einen Verweis aus der Bruderschaft wegen eines »nicht zu benennenden« schweren Vergehens für 10 Jahre, mit der Auflage, ihm während dieser Frist um keinen Preis die Wiederaufnahme zu gewähren.

etwa, da sie angeblich einen veränderten Ritus pflegten, sondern da die vielen kleinen Synagogen und Gebetszirkel den Gemeindegabungen zunehmend die Einnahmen über den Verkauf von Ehrenämtern entzogen. Mit dem Hinweis, dass sich Adler und Waller den Forderungen der Gemeindegabungen widersetzen, wollte man diesem Privatzirkel ein für allemal ein Ende setzen, ebenso wie man auch eine ähnliche Regelung für die anderen Synagogen in der Judengasse umsetzte. Dabei konnte man sich offenbar nur schwer gegen die beiden durchsetzen, möglicherweise aufgrund ihres Renommées, weshalb es zu ungewöhnlich vielen Aufforderungen kam. Während den beiden Gelehrten mit dem Bann gedroht wurde, versuchte man die Gemeindefremden und die Studenten, die diesen Gottesdienst besuchten, durch die Androhung gefügig zu machen, dass man ihnen die *Pletten*, also den Freitisch, entziehe und sie dann mit verschärftem Verbot des Aufenthalts und der Übernachtung in der Gasse ausweisen werde. Für den Fall, dass es sich nicht um Personen mit einer derart schwachen gesellschaftlichen Position wie *Bachurim*, Studenten, und Fremde handelte, hielt man fest, dass man dann zumindest versuchen werde, diese aus der Gemeinde zu vertreiben; hier zeigt sich gut, dass die Gemeindeleitung aufgrund interner und externer Hemmnisse in einem solchen Fall die Ausweisung wirklich aktiv vorantreiben musste. Anders als bei fremden Personen genügte ein einfaches Verweisen dann eben nicht.<sup>101</sup>

Erneut finden wir Hinweise dafür, dass der Frankfurter Rat dies duldete, solange dies in seinem Sinn war – etwa wenn es sich um arme oder kriminelle Personen handelte. Ähnliches galt für die intern geübte Praxis, von einer verhängten Strafe einen Gnadenerlass zu gewähren, was von städtischer Seite als Anmaßung obrigkeitlicher Handlungsoptionen verstanden wurde. Als Teil einer Gerichtsbarkeit belegte ihr diese nur mehr als *willkürlich* wahrgenommene Strafpraxis, dass es sich nicht um ein geregeltes, also letztlich nicht um ein rechtliches Verfahren handeln konnte.<sup>102</sup> Dennoch war und blieb dies intern üblich. In den

101 Pinkas Ffm, § 481 (1779); Bann gegen den Minjan des R. Nathan Adler und Leser Waller; ebd. § 482 (1779), § 483 (1779), Verweis, dass sie nicht im Privathaus, sondern nur in Synagogen, die von der Gemeinde zugelassen wurden, beten dürften; § 485 (1782) Aufhebung des Banns. Siehe die nachfolgende Verordnung für die Gesamtgemeinde, ebd., § 488 (1783); danach sind nur noch die beiden Gemeindegabungen zugelassen sowie die der Jeschiwa, Klauschul und die Hekdesch Schul, jene Schulen des Sanwil Haas, Mendele Lillig, Michel Geiger, Löw Reis, des Oberrabbiners und eines Salman Chassid (?), zudem gab es drei Frauenschulen; §§ 488, 489 (gilt von Pessach 1783 an), wobei man zur eigenen ‚Komodität‘ gegen erhöhte Abgaben von 40 fl. p. a. an die Armenpfleger durchaus einen eigenen Privatminjan halten durfte, letztlich aber nur mit nicht vollgültigen Gemeindegabungen als Minjan, denn die Steuerzahler unter den Besuchern sollten je Schabbat 10 Rtl. zahlen. Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 229; zählt weit weniger Synagogen. Elior, Adler, 1997, S. 135-177; auf all dies lassen die direkten Frankfurter Quellen nicht schließen.

102 ISG Ffm, Ugb E 45 G, Reichsverfahren von 1609 bis 1612; Verhör nach dem ersten Strafenkatalog; dies wurde auch in der Gemeinde so gesehen, z. B. Seckel zur Pfann gab an, dass die Strafen nicht nach »einerlei Mass, sond. nach dem das Wetter gehet«,

Strafeinträgen im Gemeindeprotokollbuch ist es sogar nahezu die Regel, dass entweder jeder Gnadenerweis durch die Gabbaim ausgeschlossen oder dieser für eine zeitliche Frist ausgesetzt wurde.<sup>103</sup>

Kehren wir zu der juristischen Einschätzung alleiniger obrigkeitlicher Entscheidungsmacht auf städtischer Seite zurück: Dass diese dennoch spezifischen Wandlungsprozessen unterworfen war, belegen auch einige nachfolgende Konflikte aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Vor dem Hintergrund einer konziseren Planung des Gemeinwesens und neuer, wachsender finanzieller Interessen seitens der Freien Reichsstadt Frankfurt am Main erscheinen die Bestärkungsversuche der Selbstverwaltung von jüdischer Seite, die selbst in extremen internen sowie mit der Obrigkeit ausgetragenen Konfliktsituationen von allen jüdischen Interessengruppen geschlossen vorgetragen wurden, zunächst strukturell konservativ, auch wenn dies ganz spezifische Neuerungen waren. Im Jahr 1771 antwortete der Frankfurter Rat auf eine Anfrage aus München hinsichtlich der Behandlung von Rechtsstreitigkeiten nach jüdischem Erbrecht in derselben Weise, wie man dies schon vor dem Hintergrund der breitangelegten Reorganisation des Jahres 1754 getan hatte. Der Rat betonte vermutlich, dass man keinerlei Bedenken trage, derlei Auseinandersetzungen den jüdischen Rechtsgelehrten zu überlassen, da das Erbrecht mit seiner Bezugnahme auf eherechtliche Dokumente einen eindeutig religiösen Charakter aufwies. Sieht man einmal davon ab, dass den Rabbinern in diesen Schriftsätzen die am Punkt extremer Konflikte in den 50er Jahren verweigerte Tätigkeitsbeschreibung und Bezeichnung als Richter auch von außen durchaus zugestanden wurde, wollte der Frankfurter Rat

oder Salmen zum Guttruf: »sie [= die Baumeister] kochten und machten es mit einand. wie sie wollten«, also völlig willkürlich.

103 Pinkas Ffm, z. B. §§ 237 (1653), vermutlich wegen Konkurs (Chilul HaSchem – Entweihung des göttlichen Namens, was synonym dafür gebraucht wurde), ihm durfte bei Strafe keine Gnade gewährt werden; § 242 (1650), wegen unlauteren Handels, Gnade durfte gewährt werden bei Reue und Befriedigung der Gläubiger; § 248 (1664) Hurerei, von beiden Personen durfte erst nach 7 Jahren ein Gnadengesuch angenommen werden; § 290 (vor 1669) im Rahmen einer andauernden Angelegenheit wird letztlich der Frau des ursprünglich Beklagten auf 20 Jahre ein Gnadengesuch verwehrt; §§ 347, 344, 346 (1690) wegen Bannübertritts wird ihm stückweise zugestanden, dass er bei Buße und Zahlung die Verweigerung eines guten Begräbnisses abgelenken könne, die restlichen Strafen aber nicht, 1692 werden ihm aber auch diese nachgelassen, mit Ausnahme des Verlustes des aktiven und passiven Wahlrechts bei Vorsteherwahlen. Ebd. §§ 217 (1687?) 221 (1647?), wurde Sanwil Katz, der offenbar wegen Konkurses in den Bann geraten war, ein Gnadenerlass gewährt, damit er die Tochter des Jakob Buchsbaum heiraten und beide Gemeindemitglied werden konnten; die Stätigkeit besaß er allerdings bereits, weiterhin werden ihm nächtliche Feuerwachen auferlegt, wenn er diesen nicht nachkommt, wird auf seine Kosten eine eingerichtet werden. Vgl. Hildesheimer, Pinkas Schnaittach, 1991, S. 233; wer seine Beiträge zum Friedhof nicht zahle und darunter versterbe, werde erst begraben, wenn die Nachkommen die Schulden getilgt hätten.

ihrer Tätigkeit weiterhin nur dann zustimmen, wenn dies gütlich geschehe: Bei Konflikten ziehe man Erbstreitigkeiten vor den städtischen Schöffenrat, wo es »iedoch nach jüdischen Rechten ordentl. entschieden« werde. Die Betonung lag hier erneut auf *ordentlich* im Sinne von *eigentlich rechtlich*.<sup>104</sup>

Die dazu befragten Baumeister verneinten diese Darstellung nach wie vor vehement: Es sei bekannt, dass die Frankfurter Juden in allen »zum Jüdischen Cäremoniell gehörende Sachen, wohin die Erbschaften und Erbfolge, als welche aus dem Mosaischen Gesäz leediglich entschieden würden, mit zu rechnen, nach ihren eigenen Sazzungen urteilten, und dergleichen Fälle von ihren Gelehrten entscheiden ließen«, so gegebenenfalls auch in vorliegender Angelegenheit. Dem widersprach der Rat im eigentlichen Sinne aber gar nicht. Er beharrte *nur* auf seiner grundlegenden Rechtszuständigkeit, jede Appellation anzunehmen, auch wenn es sich um derlei religiöse Angelegenheiten handele, die man dann entsprechend nach den Grundsätzen der Halacha entscheide, um so ihrem religiösen Charakter gerecht zu werden.<sup>105</sup>

1776, also wenige Jahre danach, wehrten sich die Baumeister in einer Eingabe erneut gegen Eingriffe der Bürgermeister, diesmal in ihr Bannrecht. Der Hintergrund für ihre Beschwerde war eine Anweisung von städtischer Seite an die Gemeinde gewesen, den gegen einen »jüdischen Verbrecher« verhängten Bann aufzuheben.<sup>106</sup> Besonders prekär wurde dies durch den Umstand, dass der Bestrafte noch in derselben Nacht in das Haus eines der regierenden Bürgermeister gelaufen war und diesen um sofortige Aufhebung des Banns gebeten hatte, was zum einen auf eine große Vertrautheit gegenüber den christlichen Amtspersonen, zum anderen auf einen laxen Umgang mit den jüdischen Zwangsmitteln seitens der Stadt schließen lässt. Die Baumeister gestanden in ihrer empörten Eingabe zwar nun durchaus zu, »dass die Ausübung dieses Rechtes ohneingeschränckt uns nicht zustehe, sondern erheblich – und nothwendige Ursachen hierzu erfordert werden«, wobei wohlgemerkt nicht immer, sondern nur bei einer Überschreitung dieser Kriterien die Berufung an städtische Gremien möglich sei. Doch:

»Jede Religion hat ihre besondere Gebräuche und Gewohnheiten. So verschieden nun die Religionen selbst sind, so manigfaltig sind ihre Gebräuche, und eine Folge hiervon ist, dass eine Ueberschreitung dergleichen Ge-

104 ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 74; Anfrage des Bürgermeisters und Stadtberrichters von Bergmann aus München an den Fft Rat, 10.7.1771; betr. Reichle Mayin, Kurbay. Faktor und Agenten Wwe., brüderliches Erbe des verstorbenen Buders Sussmann Michel May von Neuwied. Anbei Skizze der Antwort und Senatsdekret Ffm, 29.7.1771.

105 Ebd.; offenbar war diese Sache bereits vom Ffter Rabbinat behandelt worden, weshalb der Rat darauf hinwies, dass dieser Fall nicht vor den Schöffenrat gekommen sei.

106 Zeitnah findet sich im Pinkas Ffm, § 475 (1776) ein Gnadengesuch der Frau des genannten Tewele b. Nathan Cohen, worauf die Strafe erleichtert wird, zu einem späteren Zeitpunkt dann jedoch abermals; wobei nicht klar ist, ob es sich um dieselbe Angelegenheit handelt.

bräuchen und Gewohnheiten nicht bey allen Religions-Partheyen sondern nur bey denen vor strafbah geachtet wird, bey denen sie vorgeschrieben sind. Ist dieses, so kann niemand besser davon urtheilen, ob eine Handlung den Religions-Gesetzen und Gebräuchen gemäss sey oder nicht, dann diejenige, so sich zu der Religion bekennen von der die Frage ist; niemand kann solchemnach auch mit einer dem Verbrecher angemessenen Strafe verfahren, als diejenige, so dergleichen Religions-Verwandte vorstehen. [...] So wie dieses der einzige Weeg ist, unser vorgeschriebene Gesetze und Gewohnheiten aufrecht zu halten, auch mit keiner den Verbrecher angemessenern Strafe wider Jüdische Religions-Verwandten verfahren werden kann, weniger nicht der Umstand, dass Jüdische Vorsteher bey Ausübung dieses Rechtes gehandhabet, geschützt werden, einen großen Einfluss auf das äussere Betragen der gantzen Judenschaft hat, so kann uns ohnmöglich gleichgültig seyn, dass wir seit einiger Zeit an Ausübung dieses zur Jüdischen Disciplin ohnstreitig gehörigen Rechtes behindert worden. Es ist nemlich seit einiger Zeit geschehen, dass Juden, so sich entweder einer vorsetzlichen Ueberschreitung Jüdischer Gesetzen und Gebräuchen bewusst gewesen, oder wohl gar erst wider dieselben vorsätzlich zu handeln, im Sinn hatten, sich an einen der regierenden Herren Bürgermeister gewandt und um ein Verbot an uns, nicht wider dieselben mit dem Bann zu verfahren, angesucht haben. Dadurch ist es gar häufig geschehen, dass uns Bürgermeisterliche Befehle gar öfters in später Nacht, nicht wider den ein – oder den andern mit dem Bann zu verfahren, zugekommen sind.«<sup>107</sup>

Zur Wahrung von Recht und Ordnung habe man als einzig kompetentes Forum bei der kaiserlichen Bestätigung der Privilegien im Jahr 1661 die Zwangsmittel des Großen und Kleinen Banns erneut zugesichert bekommen, ohne dass der städtischen Obrigkeit dadurch etwas benommen worden sei. Aus diesem Grund bat man nun um eine angemessene Handhabung der bestehenden Appellationsmöglichkeit. Darunter verstand man zum einen, dass eine Aufhebung des Banns nur nach einem rechtlichen Verfahren, ob sein Verhängen gerechtfertigt gewesen war, geschehen dürfe:

»dass nicht auf bloßes Ansuchen eines Jüdischen Verbrechers, sondern nach vorhergegangener untersuchten Sache, nachdem der um ein Verbot ansuchende Juden seine Gründe warum er nicht glaube, dass mit dem Jüdischen Bann gegen ihn verfahren werden könne, und nachdem diese vor erheblich geachtet worden und nicht ehe, nicht in der spätem Nacht, nicht von Haus, sondern vom Gerichts-Hof aus, dergleichen Verbote in Zukunft an uns gelangen mögen.«<sup>108</sup>

107 ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 94; Monatsbaumeister Abraham Schnapper, Hertz Abraham Geiger an die Schultheiß und Schöffren Fft; 19.1.1776.

108 Ebd.

Zum anderen untergrabe eine solche Geringschätzung der internen Zwangsmöglichkeiten deren Nutzen und die Autorität der Baumeister: »Sonst wird nicht nur der Sinn unseres allergnädigsten Privilegii verfehlet, sondern es werden auch Verbrecher, gleich bisher, ohngestraft einhergehen, und unsere nach kaiserlichen Privilegien zustehende Befugnüß des Banns wird ein Spott der Verbrecher«, was auch nicht im Sinne der Obrigkeit sein könne. Das darauf erlassene Senatsdekret gab dieser Einschätzung durchaus statt und wies die beiden Bürgermeister an, ihre Entscheidung – außer in dringenden Fällen – im Römer, also bei Gericht zu treffen oder gegebenenfalls dort am nachfolgenden Tag zu Protokoll zu geben. Zugleich sei diese auf der Grundlage sowohl der Vernehmung der Gründe für die Beschwerde seitens des Gebannten als auch einer Stellungnahme der Baumeister zu treffen. Wiewohl dies sicherlich einen Erfolg darstellte, unterstrich auch dieses Dekret in einer Zeit des zunehmenden Aufbrechens der ohnedies problematischen Privilegien jüdischer Selbstverwaltung, dass »beiden Teilen der Gang an den Rat offen steht, sowie denn verbannten Personen ohnedies stets der Weg an die Bürgermeisteraudienzen od. die Schöffen [zu] referier(en) unbenommen« sei. Der Senat beschränkte seine Kritik damit allein auf das unangemessene Procedere und berührte den Rechtsgehalt der Appellation nicht.<sup>109</sup>

Zugleich war die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts generell eine Periode, in der übergreifend zunehmend versucht wurde, jüdische Zuständigkeiten zugunsten einer direkten obrigkeitlichen Verwaltung zurückzudrängen. Dies geschah – wie auch sonst üblich – nicht auf systematischem Weg, sondern fallspezifisch, wobei insbesondere herausragende Entscheidungen immer wieder in neue handlungsleitende Normen und Verordnungen gegossen wurden, woraus sich zwar keine grundlegende, zielstrebige Neuorientierung, aber doch eine allmählich wachsende, dabei unter Umständen mäandernde Rechtsentwicklung ergab, die durch ein sich veränderndes Rechtsbewusstsein geprägt war. Wenden wir uns beispielhaft einem weiteren Fall zu, der diesen allmählichen Wandel dokumentiert, so zeigt sich ebenso wie hinsichtlich des Erbrechts, dass es erneut vor allem die finanziellen Interessen der Obrigkeit gepaart mit dem Wunsch nach größerer Kontrolle solcher Transaktionen waren, die zu einem Eingriff in zuvor unbeachtet gebliebene, ja sogar eindeutig als Teil des religiösen Eigenraums verstandene Rechtsangelegenheiten führten. Neben die Angelegenheiten der Nachlassregelung traten zunehmend auch die bereits knapp erwähnten Fragen treuhänderischer Vermögensverwaltung für Unmündige.

Der mit erheblichem Aufwand und gleichermaßen hohen finanziellen Interessen seitens aller Beteiligten betriebene Prozess der Ehefrau des Feist Jacob Em-

109 Ebd.; Senatsdekret Ffm; 9.2.1776; man habe sich bei Aufhebung generell bei Strafe dem Urteil der Baumeister schlechterdings zu fügen und von der Bannanlegung abzu- stehen. Ursache dieser plötzlichen Anträge, auch nachts, war vermutlich, dass man immer noch der Verhängung des Banns zuvorkommen wollte, da sein verfluchender Charakter weiterhin gefürchtet wurde und seine Aufhebung nicht einfach erscheinen ließ.



den, einer geborenen Gomperts, gegen ihre Vormünder, Joel Enoch Halle und weitere Personen, gelangte Ende des Jahres 1787 vor den Frankfurter Schöffengericht. Da derlei Aspekte des religiösen Rechtsraums sonst intern durch die Baumeister und das Rabbinat abgewickelt wurden, lud man die Monatsbaumeister Abraham Schnapper und Michael Aron May vor und forderte sie auf, zu den durch das Mündel gemachten Vorwürfen einer Übervorteilung durch die von der Gemeindeleitung eingesetzten Treuhänder Stellung zu nehmen. Dabei sollte nicht nur geklärt werden, ob dies den Tatsachen entspreche. Die Vorsteher sollten zugleich auch einen Vorschlag unterbreiten, wie man dies in Zukunft verhindern könne. Demnach war man extern bereits davon überzeugt, dass hier einiges im Argen lag: Auch wenn eine Übernahme solcher Geschäfte dabei nicht direkt angedacht worden war, lassen die Formulierungen seitens des Senats doch erkennen, dass man zumindest eine für die Obrigkeit transparente Lösung erwartete, was den Übergang solcher Verfahren an christliche Gerichte erheblich vereinfacht hätte.<sup>110</sup> Dies war anbei bemerkt einer der wenigen Fälle, an denen die christlichen Richter den Oberrabbiner selbst vorladen wollten, wovon die Vorsteher aber Abstand zu nehmen baten, da der betagte Gemeinderabbiner Pinchas Horowitz nahezu erblindet und deshalb derzeit in Kur war, zumal er angeblich der ›deutschen Sprache nicht kundig‹ sei.<sup>111</sup> Man wollte intern aber gemeinsam mit diesem ein Gutachten aufsetzen, was sich dann jedoch wegen seines schlechten Gesundheitszustandes hinzog.<sup>112</sup> Warum es in dem bereits beim Reichshofrat anhängigen Prozess selbst nicht voranging, bleibt unklar. In jedem Fall baten die inzwischen amtierenden Monatsbaumeister Braunschweig und Kann Ende November des Jahres 1790 um eine weitere Fristverlängerung für das fragliche Gutachten, was ihnen abermals zugestanden wurde.

Lässt man alle hier nicht interessierenden Besonderheiten dieses Falles beiseite und konzentriert sich allein auf den Aspekt autonomer Regelung treuhänderischer Vermögensverwaltung, so erweist sich das schließlich doch noch eingelieferte ausführliche Gutachten der Gemeindeleitung als eine Verteidigung der

110 ISG Ffm, Ugb D 33, Nr. 70; Actum Fft, in Sachen der Emdischen Ehefrau gegen die Vormünder Halle und Co; 13.12.1787. Vergleich hierzu die Regelungen in der Frankfurter Reformation, dem dort gültigen Gemeinen Recht; Coing, Frankfurter Reformation, 1935, S. 15 ff.

111 Wiewohl Horowitz aus Osteuropa stammte, ist dies vermutlich eine stereotype Schutzbehauptung, denn in den Verhandlungen musste der Oberrabbiner zumindest westjiddische Schriftstücke und Äußerungen bewerten können. Außerdem war er doch so weit in den amtlichen Schriftverkehr eingebunden, dass er die Texte zumindest verstehen konnte, auch wenn er z. B. die Schrift selbst nicht beherrschte. Ähnliche Angaben gegenüber den Behörden finden sich insbesondere gegen Ende des 18. Jahrhunderts häufiger, dann aber als genereller Vorwurf gegen ein sich von allgemeiner Bildung angeblich abschließendes Rabbinat.

112 ISG Ffm, Ugb D 33, Nr. 70; Continuum, 31.12.1787; Bitte der Monatsbaumeister Michel Aron May und Abraham Schnapper um Fristverlängerung; ein Monat wird gewährt.

halachisch geregelten Organisation von Vormundschaften – bei Waisenvermögen bis zur Volljährigkeit des Mündels –, was zugleich eine typische und nur in manchen Aspekten eine ausschließlich für die Frankfurter Gemeinde spezifische Haltung darstellt. Darin deutete man an, dass mit Ausnahme des vorliegenden Falls des Faist Jacob Emden, der »nunmehr als Fallit und Ehebrecher und als ungeklagter Wechselverfälscher und Blasphemist notorisch und aktenmaessig bekannt« sei, kein weiterer bekannt wäre, bei dem es je zu Problemen hinsichtlich der Vormundschaft gekommen sei: »selbst diejenigen Klagen und Beschwerden, welche wider die alleinigen Gumberzischen Vormünder vorgebracht worden wie der Erfolg bereits zur Genüge gelehrt undt künftighin vollends bestätigen werde, [wären] durchaus grundlos, [durch] überwiesene Unwahrhaftigkeit, Verzweiflung, Hass undt Rache erzeugt worden«. <sup>113</sup> Außer dieser einen Vormundschaftsklage ließe sich keine weitere finden, aus der ein »sachlicher, begründeter oder ungegründeter Klagfall« zwischen Mündel und Vormund entstanden sei. Man solle die amtlichen Archive sichten und werde bestätigt finden, dass die eigenständige jüdische Verwaltung der Angelegenheiten seit Jahrhunderten außerordentlich erfolgreich sei:

»ein Umstand, der allerdings von großer Wichtigkeit und es um so mehr sey, als zwischen christlichen Pflegekindern und deren Vormündern, trotz allen hochobrigkeitlichen Vormundsordnungen und vormundschaftlichen Vorschriften, zum öftern, in allen Jahrhunderten, und wirklich noch gegenwärtig, die lautesten und wehmüthigsten Klagen und Beschwerden und vielleicht mit mehrerem Grund als in jenen einzelnen jüdischen Fälle geführt worden seien und noch jetzt geführt würden.« <sup>114</sup>

Die in Frankfurt vereinbarten halachischen Regelungen dagegen orientierten sich – um dies stark verkürzt zu referieren – bei der Auswahl der Vormünder nicht allein am Grad der Verwandtschaft, was allerdings durchaus eine wichtige Rolle spielte. Vormünder mussten vor allem die folgenden Qualifikationen besitzen, nämlich als ein »religiöser und gewissenhafter Mann bewährt, mit Zeitlichen Gütern hinlänglich gesegnet [.../sein], im Ansehen stehen und Erfahrung und gute Handlungskennntnisse besitzen«. Zudem verordnete man je nach Größe des zu verwaltenden Vermögens mehrere Vormünder, wobei hinsichtlich der Anlage desselben deutliche Sicherheitsauflagen und Beschränkungen einzuhalten waren. Dies führte letzten Endes zu einem spezifischen Wechselhandel solcher vormundschaftlichen Werte, um diese vom freien Markt fernzuhalten und sicherer anzulegen. Das ganze System war durch die für die Kreditwürdigkeit so entscheidende kaufmännische Reputation und zudem von einer besonderen religiösen Verpflichtung getragen, der man sich allerdings auch nur schwer entziehen konnte. Hinzu kam eine mehrfach gestaffelte, gegenseitige Kontrolle der

<sup>113</sup> Ebd.; siehe die anstelle einer mündlichen Erklärung eingereichte Schrift der Monatsbaumeister Braunschweig und Kann; 30.12.1790.

<sup>114</sup> Ebd.

Verwalter, gepaart mit einem spezifischen Interesse seitens der zudem an der treuhänderischen Verwaltung beteiligten Familienmitglieder, für den Erhalt des Vermögens zu sorgen.<sup>115</sup> Denn diese wären von der Armenverwaltung der Gemeinde bei Verlust ebenso wie beim Fehlen eines entsprechenden Vermögens nämlich für den Unterhalt der unmündigen Kinder herangezogen worden, was den verantwortlichen Umgang mit den Geldern gewiss erheblich stärkte. Im Zusammenspiel mit der Auflage zumindest einer abschließenden Rechnungslegung unter Aufsicht des Rabinats vor dem volljährigen Mündel zum Zeitpunkt der Übergabe der Hinterlassenschaft konnten Veruntreuungen offenbar recht effektiv eingedämmt werden, so dass es kaum zu Klagen, zumal vor der Obrigkeit kam. Dies bestätigte denn auch der städtische Archivar, der auf Anweisung der Bürgermeister immerhin zwölf Laden der entsprechenden Ablage durchgesehen und außer vier Vorgängen aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in denen es aber offenbar nicht um Klagen wegen Veruntreuung ging, nichts gefunden hatte.<sup>116</sup> Der Archivar verwies in seinem Bericht auch auf die Darstellung Johann Jakob Schudts, der in seiner zu Beginn des Jahrhunderts erschienenen Beschreibung jüdischer Bräuche und Rituale am Beispiel Frankfurts schon angegeben hatte, dass das Vormundschaftswesen hier nicht vor den Schöffenrat gehöre, also ausschließlich der Gemeinde überlassen bleibe.

Dies hörte der Rat der Stadt keineswegs gerne, zumal sich die Darstellung von jüdischer Seite als unwiderlegbar erwies und zudem mit dem negativen Beispiel einer konfliktanfälligen Regulierung christlicher Vormundschaften gekrönt worden war. Die jüdische Gemeinde konnte sich damit als religiöser und geschäftlich integrierender als die christliche Bevölkerung darstellen. Dementsprechend scharf verwies man den Baumeistern zunächst in einer Audienz, dann sogar nochmals per Beschluss, »sich [bei] fernere Vernehmlassung über diesen Gegen-

115 Ebd.; z. B. »dass folglich Jüdische Pupillengelder nur bei sehr bemittelten und religiösen Juden, die sich's gleichsam zum Verdienst anrechnen, gegen Wechsel auf Zinsen ausgetan werden können, dass wie sich von selbst verstehen und wie eben in der Emdischen Streitsache die Erfahrung es zur Genüge gelehrt, kein solcher Jüdischer Handelsjude in Hinsicht auf Namen, Ehr und Credit, je Pupillengelder annehmen würde, wenn der Vormund öffentlich Rechnung ablegen müsste und er also früher oder später der Gefahr ausgesetzt wäre, als Schuldner bekannt, und zum Teil im Triumph aufgeführt zu werden«, wobei es natürlich eine Endabrechnung gab. Vormundschaftsgelder durften nur risikoarm angelegt und auf max. 6% an berufen kreditwürdige Personen verliehen werden. Die Inanspruchnahme der Familie vor der Gemeinde als soziale Institution betraf auch die verschiedenen Zweige der Armenfürsorge; z. B. Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 154.

116 Ebd.; Anweisung an den städtischen Archivar; 12.II.1787; und dessen Bericht; 19.II.1787; die einzelnen Fälle waren Mayer Amschel Flörshaim contra Bär Löw Isaac (1757); Judenbaumeister contra Meyer Götz Amschel und Meyer Amschel Flörshaim (1755); im Fall Lemle Moses wurde der Oberrabbiner nur erinnert, Vormünder zu bestellen und die Verwaltungskontrolle zu übernehmen; sowie eine von den Rabbinern ausgestellte und im Senat angenommene Tutoria hinsichtlich der Faist Schiffischen Kinder contra Emmerich (ohne Datum).

stand und wegen Nichtbeobachtung ihrer Pflichten wohlverdiente Verweise zu verbitten, herausgenommen haben, ernstlich«, derlei Beispiele heranzuziehen. Man solle alles »deutlich und bestimmt [berichten], jedoch ohne ihnen nicht geziemende Parallelen und einen vermeintlichen Tadel anderer Einrichtungen«. <sup>117</sup> Derlei kleine Triumphe beiseite, legten die Baumeister zudem dar, dass die Betreuung von Witwen und Waisen und dementsprechend auch die treuhänderische Vermögensverwaltung zentrale religiöse Gebote des Judentums darstellten, was sie zu unverzichtbaren Bestandteilen eigenständiger Organisation machte. Tatsächlich stellten diese eine der grundlegenden rabbinischen Begründungen für das jüdische Gemeinwesen *Gemeinde* überhaupt dar. Dies sei eines der

»wichtigsten jüdischen Ritual und Ceremonial-Sachen [...], dass so kein geringeres Fundamental Gesetz als die Beschneidung sei, und dass daher die mindeste Übertretung und Verletzung in Absicht auf Vormundschaftliche Pflicht, eben so schwer und moralisch wichtig sei, als die Übertretung und Verletzung in Absicht auf Beschneidung«. <sup>118</sup>

Man versuchte der christlichen Seite deren Bedeutung nicht nur über das Zitieren rabbinischer Quellen, sondern auch über die Bewertung hinsichtlich des Eids, der bei derlei grundlegenden Dingen nicht eingesetzt werden durfte, zu vermitteln. Denn die Erfüllung dieser Angelegenheiten war ohnedies in so hohem Maß religiös und moralisch verpflichtend, dass selbst ein Eid keine zusätzliche Verbindlichkeit schaffen könne, »schlechterdings entbehrlich und überflüssig, und in mancher moralischen Rücksicht sogar schädlich und nachteilig« sei, da dies bei Missachtung der religiösen Verpflichtung zu einem Meineid führen würde, was nach rabbinischer Vorstellung sogar als Inkaufnahme einer sozusagen doppelten Rechtsverletzung verstanden wurde. <sup>119</sup> Ob solche Grundlagen halachischen Denkens dem christlichen Schöffengericht wirklich eingängig waren und ihn überzeugten, sei einmal dahingestellt. Sinn der Argumentation war in jedem Fall, diese Angelegenheiten als unbedenklich, vor allem aber als einen unbestrittenen und zentralen Teil der Religionsausübung, für die externe Perspektive also als einen festen Bestandteil des Konzepts religiöser Eigenständigkeit und eines Aussetzens des Zugriffs der andersgläubigen Obrigkeit auf das *ius circa sacra* zu legitimieren. Zugleich musste dies im eigentlichen Sinne als ein Aspekt des Jüdischen Rechts dargestellt werden, damit es von christlicher Seite nicht lediglich als eine gebräuchliche Praxis abgetan werden konnte, eine Absicht, die sich aus einer später nachgeschobenen Anfrage seitens des Schöffengerichts erahnen lässt. <sup>120</sup> Der Tenor, dass es sich um eine gesetzmäßige Regelung handele, sollte

117 Ebd.; Ratsaudienz und Senatsbeschluss; (i?).7.1791; und Gutachtenanforderung per Senatsdekret; 28.5.1791.

118 Ebd.; das Gutachten der Baumeister Braunschweig und Kann; 30.12.1790.

119 Ebd.

120 Ebd.; Gutachtenanforderung; 28.5.1791; »vermöge ächter jüdischer Ritual Gesetze sein sollten als auch wie sie nach bisheriger hiesiger Observanz gewesen sei«. Wobei nach

die ungestörte Anerkennung des hierin geschlossenen religiösen Rechtssystems über das Ansprechen externer Vorstellungen sichern. Mehr als dies – und damit schossen die Baumeister in ihrer zweifellos frommen und zugleich typischen Argumentation deutlich über das anvisierte Ziel hinaus: Man verpflichte die Vormünder sogar zu weit mehr, als das Gesetz verlange. Dies dokumentierte für die interne Perspektive zwar den hohen Stellenwert dieser traditionellen Verwaltung innerhalb der eigenen Religion, aus der externen bestärkte es allerdings eher die Vorbehalte, dass es sich doch nicht um ein eindeutig geregeltes Recht, sondern um fromme, zumal recht unverständliche Vereinbarungen der Gemeinde handle.

Dass dem Vorstand diese Dinge wirklich aus einer religiösen Überzeugung wichtig waren und sie auf der Grundlage des theologisch halachischen Konstrukts von Gemeinschaft als einer über die Sorge für religiös-soziale Belange definierten Partnerschaft handelten, lässt sich an vielen Punkten ablesen.<sup>121</sup> Beispielsweise daran, dass man hier nicht wie sonst mit der Floskel althergebrachter Übung argumentierte, sondern mehrfach spezifisch darauf hinwies, dass die Regulierung dieser Angelegenheiten, »so lange eine Frankfurter Judengemeinde existiere«, stets und ununterbrochen selbständig geschehen seien. Folglich

»vermöge eines durch mehrere Jahrhunderte geheiligten Herkommens, und vermöge einer Observanz seit undenklichen Zeiten, die Vormundschaftsachen zu Frankfurt nur vor Rabbiner und Baumeister allda gehörten, und es ihnen mithin von der Gerechtigkeit nicht verargt werden könne, wenn sie bei

Pufendorf zwar Kirche und Souverän getrennt sein sollten, wiewohl beide dem gemeinsam dem Allgemeinen Guten zuarbeiteten, der Zugriff auf kirchliche Dinge dem Landesherrn dennoch zustünde; z. B. Notker Hammerstein, Samuel Pufendorf, in: Stolleis, Staatsdenker, 1987, S. 172-196; S. 186-188. Klaus Luig, Christian Thomasius, in: dass., S. 227-256; S. 249-251.

- 121 Während im protestantischen Bereich die vertragsrechtlichen Konzepte religiöser Gemeinschaft als ein Zusammenschluss freier und gleicher Personen aus eigenem Willen natürlich auch weiterhin eine religiöse Fundierung hatte, nämlich indem dies zur »eigentlichen«, gottgewollten Form menschlichen Zusammenlebens gerade aufgrund der Freiwilligkeit erklärt wurde, und das Konzept eines korporativ vereinsmäßigen Modells sich auch in christlichen Theologenkreisen trotz seiner naturrechtlichen Grundlagen überaus schnell durchsetzte, konnte die katholische Seite hiermit erwartungsgemäß nur teilweise Schritt halten. Der strikten Hierarchie des römisch-katholischen Christentums, die auch heute noch dessen grundlegend antidemokratischen Charakter bedingt, entsprechend, schwenkten die Theologen hier abermals zu dem spezifischen Begriff einer »societas inaequalis« um, was für die Protestanten undenkbar gewesen wäre; Schlaich, Kollegialtheorie, 1969, S. 116, S. 123, S. 153 ff. Diese Zwänge ergaben sich für jüdische Theologen so nicht, da der »Vereinsbegriff« für die soziale Formation »Gemeinde« sich ihrem über das Handelsrecht generierten Begriff anschmiegte, zumal die Zugänge zum religiösen Wissen über das weitgehend freie Verhandeln von Erkenntnis sogar jenseits erworbener und sozial vereinbarter Zuständigkeit und Gelehrsamkeit geregelt, also kaum hierarchisch geprägt war. Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 83-95.

ihrer Verfassung nach wie vor, kraft Herkommen und Observanz verbleiben wollten und alle und jede Neuerung und Veränderung umso sehnlicher entfernt wünschten, als sie der Judengemeine nichts vergeben dürften, und vielmehr verpflichtet wären, ihre Befugnisse und herkömmliche Gerechtsame nach Möglichkeit unverletzt und ungeschmälert zu erhalten, dass aber überdem indem die Vormundschafts Sache eine der wichtigsten Jüdischen Ritual und Ceremonialsache sei, die mindeste Neuerung und Veränderung in Absicht auf sie, dem klaren Endinhalt« zahlreicher Verordnungen, Einzelentscheide und Gutachten, die zum Teil angeführt wurden, entgegenstände.<sup>122</sup>

Die so genannte Kaiserliche Stättigkeit hatte dezidiert festgelegt, dass die Judenschaft in ihren religiösen Angelegenheiten, den Ceremonien und Gebräuchen, unbehelligt bleiben und die Privilegien in diesem Punkt nicht verändert werden sollten, also dass ihnen der religiöse Freiraum nicht wie nun beabsichtigt streitig gemacht oder in diesen eingegriffen werden dürfe. Diese Stoßrichtung des Frankfurter Rats musste den Baumeistern klar gewesen sein. Sicherlich hatten sie weit mehr Informationen als die uns überlieferte, vereinzelte, trockene Bemerkung von städtischer Seite, die auf eine obrigkeitliche Kontrolle abzielte. Dementsprechend schlossen die Baumeister und Rabbiner ihr Gutachten mit der eindringlichen Bitte um Aufrechterhaltung dieses Anteils autonomer Verwaltung – gedacht war vermutlich auch hier erneut ohne Berufungsmöglichkeit –, nämlich

»sie künftighin nicht zur Verantwortung zu ziehen und durch unverdiente und unndge. bisher ganz fremd gewesene Verweise, nicht niederzuschlagen und so tief herabzuwürdigen sondern bei dieser ihrer Vormundschaftl. Verfassung und ihren Allergndgst. Privilegien schonend, u. huldreichst wie in den vergangenen Zeiten, und von den hohen Vorfahren hochseligen Andencken zu lassen und Aufrecht zu halten«.

Knapp ein halbes Jahr danach, im Mai 1791, erging zunächst ein Senatsdekret, das in seiner Protokollform festhielt, dass der Rat keineswegs die Absicht habe, den Baumeistern und Rabbinern die Regelung der Vormundschaften zu entziehen.<sup>123</sup> Man wolle gar nicht gegen das Wohl der jüdischen Mündel oder die »echten« jüdischen Ceremonialgesetze Neuregelungen einführen; es gehe nur darum, im Sinne der Mündel für sie Nachteiliges zu verhindern. Deshalb forderte man abermals ein Gutachten an, das erkennen lässt, dass man die geplanten Neuregelungen wie schon so oft über das Konstatieren einer Differenz von dem selbstverständlich anerkannten Bestand »ächter jüdischer Ritual Gesetze« und einer hiesigen »Observanz« zu legitimieren gedachte. Hinsichtlich des be-

122 ISG Ffm, Ugb D 33, Nr. 70; dabei wurde z. B. auch ein Gutachten des ehemaligen Rektors zu Wetzlar, Johann Georg Kämpfer, von 1757, eines Prof. Wolffs von Gießen und eines Kammergerichtsassessors Cramer angeführt, dies neben den eigenen kaiserlichen Privilegien etc.

123 Ebd.; Entwurf des Senatsdekrets und Gutachtenanforderung; 28.5.1791.

reits vorgelegten Gutachtens verbat man sich jedoch scharf die Behauptung der Baumeister, dass derlei Angelegenheiten ausschließlich Teil des religiösen Eigenraums darstellten, und strebte entgegen den zuvor gemachten Beteuerungen durchaus ein Aufweichen der autonomen Befugnisse an, nämlich

»dass der darinnen [= in dem Gutachten der Baumeister] angetragene Verweis, in specie noch auf die Behauptung, dass Vormundschaften – als wahre Policy Gegenstände – unter die Jüdischen Ritual Gesetzen gehörten, zu extendieren, mithin in der Ausfertigung des Ratsconclusi die in dem Gutachten hin und wieder vorkommende Benennung der Ceremonial Gesetzen wegzulassen, und allenfalls das Wort Ordnung zu substituieren« sei.<sup>124</sup>

Die Position einer Rechtskonkurrenz konnte kaum deutlicher benannt werden, denn die Vorsteher hatten selbst niemals argumentiert, dass sie ihre Zuständigkeit hier als Teil eines *Policywesens* verstanden und dass dies deshalb unter die religiösen Angelegenheiten zu subsumieren sei. Dies wäre auch in höchstem Maß kontraproduktiv gewesen, da jüdischen Gemeinden – sieht man einmal von der Aufsicht des Münz- und Leihwesens und der Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung ab – Angelegenheiten der Policy als im eigentlichen Sinne obrigkeitliche Funktionen generell nur mit großer Zurückhaltung zugestanden wurden. Hier bricht abermals die bekannte zeittypische, in Frankfurt wohl noch stärkere Abwertung sowohl des jüdischen Religionsrechts als auch des damit verbundenen Anspruchs, überhaupt *Recht* zu sprechen, durch. Bezeichnend ist, dass der erste Ratsbeschluss derlei Feinheiten noch übersehen und selbst von jüdischen Ceremonialgesetzen gesprochen hatte. Nun wurde diese Formulierung jedoch eliminiert, um keinerlei Zweifel an der eigenen Haltung aufkommen zu lassen. Auch die erhebliche Differenz zur alltäglichen Praxis und ihren Besonderheiten lassen die ihr zugrunde liegenden Wahrnehmungen neben einer juristischen, davon gleichermaßen weitgehend distanzierter Argumentationsebene erkennen.

Das im Juni desselben Jahres ergangene Ratsdekret hielt sich genau an diese zwiespältige Linie, vermutlich in der Absicht der Gegenseite hinsichtlich einer möglicherweise einklagbaren Verletzung des im eigentlichen Sinne religiösen Bereichs keine Argumentationshilfe zu bieten. Erneut wurde betont, dass man die Vormundschaftssachen keineswegs an sich ziehen oder etwas verordnen wolle, was für die Mündel nachteilig und »zu einer Beschwerde der Judenschaft reichen« könne. Aber, da dem Rat

»als der gesamten Judenschaft ordentlicher und unmittelbarer Obrigkeit nicht gleichgültig sein kann, in wie fern die jüdische Ritualgesetze [!] für das besten der jüdischen Pupillen hinreichende Fürsorge träfen, auch ob dieselben sowohl von ihnen, den Baumeistern und Rabbinern, als auch von dem bestellten jüd. Vormündern behörig beobachtet, oder hintangesetzt würden, so wird



hiermit den Baumeistern, dass sie sich hierin der Oberaufsicht und Obrigkeitlichen Gewalt E. E. Rats vermeintlich zu entziehen, einer gänzlichen Unabhängigkeit von derselben nicht und[...]lich anzumassen, sich fernere Vernehmlassung über diesen Gegenstand und wegen Nichtbeobachtung ihrer Pflichten wohlverdiente Verweise zu verbitten, herausgenommen haben, ernstlich verwiesen«. <sup>125</sup>

Dies bedeutete, dass die Stadt entgegen allen Beteuerungen zumindest zugunsten einer größeren Kontrolle durchaus eine Neuregelung anstrebte, weshalb man ja erneut ein Gutachten der Baumeister und Rabbiner angefordert hatte, was einen Klärungsbedarf voraussetzte. Da dies auch die Differenzierung von *Recht* und *Brauch* betraf, die Änderung einer nur üblichen Praxis aber nach externer Wahrnehmung der Dinge nicht als Eingriff in die religiöse Rechtsprechung verstanden werden konnte, war der Weg zu einer Beschränkung jüdischer autonomer Zuständigkeit vorgezeichnet.

Wie so oft gegen Ende des 18. Jahrhunderts mit seinen neuen Zugangsweisen und sich verschiebenden Wahrnehmungsstrukturen kam es auch hier zumindest in Ansätzen, und zwar endlich einmal auf Seiten der Obrigkeit, zu einer erstaunlichen Veränderung der Diskurse. In einem Rechtsgutachten für den Rat – vermutlich eines der üblichen Schöffengutachten oder eine Stellungnahme des städtischen Juristen, dessen Autor selbst nicht zu eruieren ist – wies dieser darauf hin, dass die vom Rat in der Angelegenheit bisher eingenommene Haltung gegenüber dem jüdischen Ceremonialgesetz gerade im Bezug auf die jüdischen Vormundschaften juristisch falsch oder zumindest verfahrenstechnisch wenig ratsam sei: Diese Regelungen nur als eine Ordnung zu bezeichnen, wie es der Senatsbeschluss tat – wobei bereits die ausführlicheren Äußerungen diese Linie bezeichnenderweise gar nicht beherzigten –, war in seinen Augen kontraproduktiv. Das Gutachten belegt damit, dass vereinzelt Personen erstmals begannen, sich jenseits der negativen christlichen Wahrnehmungstradition und der häufig zitierten aggressiv antijüdischen Werke zum Judentum – wie das Eisenmenger'sche oder selbst die weit aufgeschlosseneren Studien von Schudt – wirklich Grundlagen des Judentums zu erschließen. Zugleich zeigt es, dass man so zumindest teilweise zu einem angemesseneren Verständnis der jüdischen Perspektive gelangte und deren Argumentation nachzuvollziehen begann, wodurch sich die zuvor allgegenwärtige negative Wahrnehmung des Judentums als unverstänglich und wirr allmählich abschwächte.

Darüber hinaus wurde erneut, aber nun in weit konziserer Weise eine Klärung des Begriffs und der Inhalte des bislang immer mit Unklarheiten versehenen Terminus des *Ceremonialen* versucht. Der Gutachter des Magistrats referierte dabei zunächst aus der externen Perspektive, dass es eine allgemeine und eine engere Auslegung des Begriffs gäbe. Im engeren Sinne beziehe er sich nur auf

125 Ebd.; Ratsaudienz und Senatsbeschluss, (1?).7.1791.

»diejenigen Vorschriften und Gebote in sich, in deren Beobachtung eigentlich der jüdische Gottesdienst besteht, und welche dem Juden als Religionspflichten obliegen, in der weiteren Bedeutung scheint er von gleichem Umfang mit demjenigen zu sein, was man sonst unter dem Ausdruck der *Autonomie der Juden* begreift, vermöge deren nämlich ihnen in den christlichen Staaten, in welchen sie leben, in Absicht auf ihre innere Verhältnisse, als Väter, als Eheleute, als eine besondere Gesellschaft usw. vergönnt ist, nach ihren eigenen, von den Gesetzen des Staats, worinnen sie leben, abweichenden Gesetzen, Gewohnheiten, Traditionen und Meynungen ihrer Rechtsgelehrten sich zu richten. Diese Autonomie oder diese eigenen jüdische Gesetze haben ohne Zweifel in dem einen Staat einen grösseren, in dem anderen einen geringeren Umfang; überall aber in Deutschland, wo Juden sind, haben sie sich wohl nicht nur des Gebrauchs ihrer Ritualgesetze in der engeren Bedeutung, sondern auch in der weiteren Bedeutung einiger Autonomie zu erfreuen.«<sup>126</sup>

Diese weitere Bedeutung und Auslegung des Begriffs bedeutete für den Autor der Stellungnahme aber keinesfalls Autonomie im eigentlichen Sinne einer völligen Eigenständigkeit:

»Nur schließt diese Autonomie die *potestatem legislativam* und *inspectivam* der Obrigkeit, unter dem Schutz sie stehen, nicht aus; sonst würden sie in so fern, als diese Hoheitsrechte ausgeschlossen wären, unabhängig sein. Umgekehrt aber macht der Genuss einiger Autonomie auf Zulassung der Obrigkeit, und unter der höchsten Aufsicht der Obrigkeit sie nicht unabhängig.«<sup>127</sup>

Der Gutachter trug im Gegensatz zu der von der gesetzlichen und der alltäglichen Praxis gleichermaßen abgehobenen Argumentation des Ratsgremiums erstmals keinerlei Bedenken, hier von einem religiösen Rechtssystem auszugehen, denn das einführende Rechtskompendium des Philosophen Moses Mendelssohn und des Berliner Oberrabbiners Hirschel Lewin belegte für ihn, »dass wirklich jüdische Ceremonialgesetze in Vormundschaftssachen existieren«, weshalb die »gewissenhafte Bestellung der Vormünder von Seiten der jüdischen Vorsteher, anderen Teils die getreue Verwaltung aufgetragener Vormundschaften allerdings nach jüdischen Begriffen wie die jüd. Baumeister behauptet haben, Religionspflichten zu sein scheinen«. Demnach müssten diese Angelegenheiten durchaus als religiöse Handlungen verstanden werden, was dann auch für eine eigenständige Handhabung spreche und weshalb eine Autonomie über das im engeren Sinne Rituell-Kultische hinaus gewährleistet werden müsse, wie dies in den meisten Staaten ja auch der Fall war. Trotz seines liberal-aufklärerischen Ansatzes machte aber auch dieser Gutachter hinsichtlich der Vormundschaftsverwaltung einen Sprung von dem unzweifelhaften Bereich des Religiösen zu einer ausgedehnteren Interpretation dieses Rechtsraums. Für Frankfurt müsse

126 Ebd.; beiliegendes Gutachten zum Senatsbeschluss vom 21.7.1791.

127 Ebd.

man zudem sagen – so sein Argument –, dass dies den Baumeistern und Rabbinern bisher nicht nur zugestanden worden sei; es gäbe Belege, dass der Rat selbst bei Klagen vor ihm keine Notiz von diesen Dingen genommen und die streitenden Parteien wieder vor die Baumeister verwiesen habe, zumal den Juden nach Durchsicht der Akten von städtischer Seite – wie auch wir wissen – in einigen Berichten an den Kaiser wiederholt die alleinige Verwaltung der Vormundschaftssachen dezidiert eingeräumt worden sei. Damit verwies der Gutachter wohl auf die bereits zitierte Haltung des Rats im Rahmen des Reglementsprojekts.

Diese neue Sichtweise und die Kehrtwendung der Argumentation führten allerdings letztlich nicht zu einer wirklich veränderten Bewertung der Zuständigkeiten. In dem offensichtlichen Legitimationsnotstand auf städtischer Seite bot sie nur eine zielgerichtetere Argumentationslinie: Wenn der Senat diese Rechtsangelegenheiten an sich ziehen wolle, so müsse man anders vorgehen, »um die bisher nicht in Anwendung gekommene *protestation legislatoriam* und *inspectoriam* E. E. Rats in Tätigkeit zu setzen«. Und eine generelle obrigkeitliche Aufsicht und damit eine Berufungs- und Eingriffsmöglichkeit musste auch nach der Vorstellung des Gutachters immer gewährt bleiben, da andernfalls eine völlige Autonomie bestünde, was vor dem Hintergrund der gültigen gesellschaftspolitischen Wahrnehmung ein Ding der Unmöglichkeit blieb. Dass es dabei nicht darum ging, die Interessen der jüdischen Seite zu vertreten, versteht sich von selbst. Der städtische Gutachter versuchte dem Magistrat mit seiner neuen, klareren Sicht der Dinge nur einen rechtlich gangbaren Weg aufzuzeigen, wie man die eigenen Interessen gegen bestehende Rechtsprivilegierungen und eine bisher selbst ununterbrochen geduldete Praxis durchsetzen konnte. Dies vor allem, da »der Erfahrung nach die jüd. Baumeister sich gegen alle Verfügungen eines E. E. Rats, welche auf eine nähere Absicht über ihre inneren Angelegenheiten und deren Verwaltung zielen, aus allen Kräften sträuben, und dieselben durch eingelegte Appellation nur gar zu leicht ins Stocken zu bringen wissen«. Daher müsse man mit dem Verweis, dass Vormundschaften nicht unter die jüdischen Ritual- und Ceremonialgesetze gehörten, sehr vorsichtig sein, da damit wohlgekannt nur »einer scheinbaren Beschwerde Anlass« gegeben werde. Sicherlich werde man – wie dies die Senatsmitglieder schon gesagt hatten – der Judenschaft nicht alle Dinge entziehen können. Deren Intention, der jüdischen Gemeinde lediglich »unzweckmäßige« Regelungen zu untersagen, um durch diesen Eingriff zu einer konziseren internen Organisation der Vormundschaften und zugleich zu einer obrigkeitlichen Aufsicht zu gelangen, sei juristisch jedoch durchaus angreifbar.

Der Gutachter schlug deswegen folgende Strategie vor: Man solle den Verweis, dass Vormundschaftssachen nicht Teil der religiösen Sphäre seien, fortlassen, da man damit direkt auf eine Auseinandersetzung um die Interpretation der Privilegien zusteure, was keineswegs günstig ausgehen könne. Auch der Hinweis, dass dies eigentlich Aspekte öffentlicher Aufsicht und Organisation, der *Policy*, seien – was implizierte, dass solche Dinge niemals intern erledigt werden

könnten –, müsse vermieden werden, da es »in Absicht auf den vorliegenden Fall zu viel zu (sagen) scheint«. So sei zum Beispiel die Einsetzung von Vormündern, die Überprüfung von Vormundschaftsrechnungen »ein Geschäft der Polizei in Vormundschaftssachen, welche Geschäfte aber doch den jüd. Baumeistern nicht entzogen werden sollen«. Es ging demnach immer noch um Eingriffe im Sinne einer zunehmenden Kontrolle, aber nicht um eine Übernahme ganzer Rechtsgeschäfte, durch welche die eigene Verwaltung belastet worden wäre.<sup>128</sup> Hinsichtlich der Politik der Degradierung interner Regelungen von einem *religiösen Recht* zu einer lediglich einvernehmlich vereinbarten *Ordnung* schlug der Gutachter demzufolge genau den umgekehrten Weg vor, nämlich dies gerade so zu formulieren:

»das bestimmtere Wort: Ceremonial- und Ritualgesetze um deswillen beizubehalten sei, weil durch das Wort Ordnungen der Judenschaft gewissermassen mehr, als durch jenes zugestanden würde. Es ist nämlich meines geringen Erachtens etwas mehr, wenn den jüd. Baumeistern eingeräumt wird, dass *sie* Ordnungen in Vormundschaftssachen gemacht haben, als wenn nur der Judenschaft überhaupt zugestanden wird, dass sie nach den allgemeinen jüdischen Ritualgesetzen in Vormundschaftssachen, welche von ihren Voreltern herrühren, und mit dem Ganzen ihrer eigentlichen Religions- und Privatsgesetze vermischt und verwebt sind, zu leben bisher die Freiheit gehabt, und, in sofern solche dem gemeinen Wohl hiesiger Stadt undt der Judenschaft selbst unschädlich seien – gesetzt auch, dass es bessere gebe – wegen ihrer Herzenshärte noch ferner zu leben, haben sollen.«<sup>129</sup>

Die Logik dieses Arguments ist so bestechend, wie sie neu war. Bezeichnend bleibt aber auch weiterhin die schwankende Haltung hinsichtlich der dem christlichen Gutachter nicht bewusst gewordenen und ihn letztlich auch nicht interessierenden Tatsache, dass alle diese Angelegenheiten aus jüdischer Perspektive durchaus legitime Bestandteile des Religionsrechts waren. Obwohl dies generell gegen die sozusagen auf den Kopf gestellte Argumentation des Gutachters arbeitete, versuchte er weiterhin unterschwellig zu differenzieren, was für ihn letztlich nicht zum Religiösen gehörte, also von »den Juden« nur mit diesem »vermischt« und »verwoben« worden sei. Damit verstärkt sich abermals der Aspekt einer juristischen Scheinargumentation, die allenfalls dazu diente, die Position der jüdischen Gemeinde zu unterminieren. Dies dokumentiert, dass das Zugeständnis religiöser Eigenständigkeit von christlicher Seite bei konkurrieren-

128 Ebd.; auch hier befürchtete der Gutachter, dass damit ein zu klarer Bezug zu der bestehenden Privilegierung gemacht würde, was die Chancen in einem dann zu erwartenden Prozess deutlich verringere.

129 Ebd.; daher schlägt er auch vor, den Begriff der Neuerung fortzulassen. Ihm erscheint auch der Begriff Ritualgesetze weit klarer als jener der Ceremonialgesetze, der ihm offenbar zu sehr nach der »weiteren« Auslegung von Autonomie im Sinne einer Selbstverwaltung klang.

den Interessen auch gegen Ende des 18. Jahrhunderts nur wenig wog. Durch den unerwarteten Positionswechsel wurde ebenso lediglich die bekannte Argumentationslinie eröffnet, nämlich dass man hier nur marginale Anteile zu regeln versuche, wobei die Gemeinde zu den eigentlichen religiösen Gesetzen Ordnungen hinzugefügt habe, die aber keinen legitimerweise zu schützenden Anteil derselben darstellten.

Da das Gutachten nicht datiert ist, bleibt unklar, ob es erst nach dem Erlass des Senatsdekrets eintraf oder ob man dessen juristisch vernünftige Ratschläge einfach missachtete. In jedem Fall reagierte die jüdische Gemeinde auf die erneute Aufforderung zur Stellungnahme, wie der Gutachter erwartet hatte, heftig und erlaubte sich, auf die Haltung des Frankfurter Rats anlässlich der Neuregelungsversuche im Jahr 1754 hinzuweisen. Obwohl dort der Vorstoß, wirklich autonome Rechtsbereiche durchzusetzen, mit großer Empörung abgeschmettert worden war, hatte man gemäß den Privilegien für einen einzigen Bereich durchgängig eine Ausnahme zugestanden, nämlich – so der damalige Wortlaut – »ausgenommen jedoch den einzigen Punct der Vormünder-Bestellung über jüdische Waysen-Kinder, und deren abzulegende Vormünder-Rechnungen, als welchen Punct man denen jüdischen Baumeistern und Rabbinen bisdahero gern überlassen und sich auch fernerhin darin nicht meliren wird.«<sup>130</sup> Die beiden Monatsbaumeister Samuel Seeligmann Stiebel und Isaac Moyses Beyfuß verbaten sich in Absprache mit ihrem christlichen Notar deshalb den eindeutigen Eingriff in die Privilegien, in denen ihnen immer wieder die Unabhängigkeit und Unge-störtheit in ihren religiösen Angelegenheiten zugesichert worden war. Es streite »im vorliegenden Falle nur allzu sehr mit jenen uns überaus teuren und unverletzbarern Amtspflichten«, als dass man gegen die kaiserlichen sowie städtischen Privilegien und die Interessen der jüdischen Gemeinde die »heiligsten und wohlhergebrachtesten Rechte und Gerechtsame« aufgeben könne.<sup>131</sup> Diese Angelegenheiten würden bis »zu diesem Augenblick« als Teil der religiösen Eigenständigkeit und der jüdischen Ritual- und Ceremonialgesetze betrachtet und seien dementsprechend immer ausschließlich den Baumeistern und Rabbinern überlassen worden. Der Rat habe in der ganzen Zeit der Existenz der Frankfurter Gemeinde auch niemals irgendein Interesse gezeigt, die vormundschaftliche Verfassung kennenzulernen oder diese gar zu prüfen.

Beiden Vorstehern war klar, dass das Vorgeben seitens der Stadt, im Interesse der Waisen zu handeln und nur die »unzweckmäßigen« Aspekte neu regeln zu wollen, letztlich den Verlust der Eigenständigkeit in diesen Fragen bedeuten würde: Der Rat wolle der Judenschaft im Gegensatz zu der Hunderte von Jahren alten Observanz, ungeachtet aller Privilegien »eine neue vormundschaftliche

130 ISG Ffm, Ugb D 32, 65, Tom VII, (Nr. 565); Rätlicher Bericht zum Reglementsprojekt an den Kaiser, ohne Datum; hier zu § 60.

131 ISG Ffm, Ugb D 33, Nr. 70; Eingabe der Monatsbaumeister S. S. Stiebel und I. M. Beyfuß an den Ffter Rat; 2.8.1791.

Verfassung [...] geben, indem die bisherigen, wie leicht zu erachten, für unzureichend und vielleicht sogar für gefährlich, erklärt« werde.

Aber letztlich zeigt sich, dass der Gutachter mit seiner Einschätzung recht gehabt hatte und in der rechtlich eindeutigen Lage allenfalls Finten Erfolg versprachen. Unter Berufung auf ihre Privilegien wandten sich die Vorsteher noch innerhalb der zehntägigen Notfrist mit der Bitte an den Reichshofrat, sie gegen das städtische Dekret in ihren ihnen durch den Kaiser gewährten Rechten zu schützen. Der Senat kartete daraufhin zwar beschwichtigend mit dem Hinweis nach, dass man diese Angelegenheiten der jüdischen Gemeinde nicht entziehen wolle; man sei nur an einer tauglichen Organisation interessiert. All dies nutzte nun jedoch nichts mehr, da die Gemeindeleitung den geplanten Versuch einer Übernahme bereits durchschaut hatte.<sup>132</sup>

Wie die Sache ausging, bleibt wie so oft leider unklar. Es ist letztlich auch kaum mehr von Bedeutung, da mit dem 19. Jahrhundert als erster Akt der Emanzipationsgesetzgebung die rechtliche Autonomie der Gemeinden sowie die staatliche Anerkennung der Rabbinatsgerichte abgeschafft wurde. Damit endete jede Entscheidungsfreiheit in der Mehrzahl der intern verhandelten Fälle, mit der Entwicklung eines zivilen Ehrechts verloren die jüdischen Gemeinden und ihre Rabbinate zunehmend auch jeden Einfluss auf die Regelung der Vormundschaften.<sup>133</sup> Obwohl dieser Vorfall am Ende des 18. Jahrhunderts deutlich belegt, in welchem Maß und mit welchen Mitteln die Obrigkeit die den jüdischen Gemeinden gewährten autonomen Entscheidungsbereiche im Zeitalter des Absolutismus zu beschränken und zu kontrollieren versuchte und natürlich wie selbst- und machtbewusst Gemeindeleitungen ihren Zuständigkeitsbereich verteidigten, so ging es auch hier letztlich eigentlich nicht darum, diese völlig an städtische Gerichte zu ziehen. Der Fall einer Bannverhängung gegen einen Witwer, der bereits knapp erwähnt wurde, belegt gleichermaßen, dass trotz zunehmender Kontrollansprüche von außen grundlegende Strukturen weiterhin erhalten blieben. Damit schrieb man die für Frankfurt über 200 Jahre kennzeichnende Politik fort, die der Gemeinde gewisse Funktionen überließ, diese jedoch durchweg in Abhängigkeit von der eigenen städtischen Gerichtsbarkeit zu halten oder zu bringen versuchte.

132 Ebd.; Prozessvollmacht der Baumeister an den Anwalt Friedrich Christian Hartwig, nachdem man nach dem Einreichen der Appellation zur Wiederholung an das Stadtgericht verwiesen worden war, 4.8.1791; Anweisung der Baumeister Schnapper und Landau an den Anwalt, die Akten zu requirieren, 15.8.1791; sowie Protokollauszug des Senats vom 31.12.1787 sowie 30.11. und 30.12.1791.

133 Ebd.; man könnte dies vermutlich ggf. in den Akten des Reichshofrats verfolgen, von dort erfolgte am 24.12.1791 ein Schreiben, dass das Urteil ergangen sei. Es findet sich allerdings auch der Hinweis, dass die Sache seit 1792 ruhe.

## Ideologische Überhöhungen

Dies ist der Punkt, an dem abermals auf eines der weiteren zentralen Themen dieses Buches zurückzukommen ist, nämlich die Wahrnehmung und Ausgestaltung der jüdischen Kultur des 17. und 18. Jahrhunderts als ein religiöser beziehungsweise als ein wenn davon nicht sogar losgelöster, so doch distanzierter Raum. Dass dieser Aspekt durchaus vielschichtig ist, zeigte sich auch in der besonderen Charakteristik etwa der Zwangsmaßnahmen, die sicherlich aufgrund des von außen vorgegebenen Handlungsrahmens, weit mehr jedoch aufgrund der eigenen Wahrnehmung und der engen Vernetzung von religiöser und sozialer Sphäre zu einem erheblichen Teil über den Entzug religiöser Rituale als Ehrenstrafen arbeiteten. Sicherlich verstärkte diese besondere Situation, dass der Handlungsspielraum von beiden Seiten letztlich primär als ein religiöser Eigenbereich definiert wurde, die ohnedies starke religiöse Legitimation abermals. Zur Verdeutlichung dessen muss man nicht einmal bis zu der Charakteristik des schärfsten Banns als Verfluchung gehen, zumal Eide in der frühneuzeitlichen Gesellschaft stets durch transzendente Bezüge gesichert wurden.

Es sind im Gegensatz die darunterliegenden, vielschichtigen Bezüge zu religiösen Denkmustern und Aspekten, durch welche die *jüdische* Organisation des Gemeinwesens gerade im Hinblick auf deren rechtliche Bezüge geprägt war. Dies verblüfft insofern, als in dem bereits Ausgeführten ja immer wieder, meist sogar dominierend zu sehen war, dass das in der geschichtswissenschaftlichen Wahrnehmung bislang vorherrschende, den theologischen Diskursen entnommene Konzept einer sozusagen eindimensionalen Verständnisebene, die an das grundlegende halachische Konzept einer in sich geschlossenen, über religiöses Recht geeinten Lebenswelt gebunden blieb, doch ganz erhebliche Brüche aufwies. Dies zeigte sich an vielen Punkten, am deutlichsten aber wohl im Hinblick auf die Wahrnehmung der Zuständigkeiten des Rabbinats. Gerade im Hinblick auf die religiösen Tradenten, die als Interpreten des religiösen Gesetzes im Zentrum dieses Idealkonstrukts standen, zog man ja eindeutig Grenzen zwischen eigentlich rabbinischen Aufgaben, die als religiös angesehen wurden, und solchen, die zumindest nicht als zentrale Zuständigkeitsbereiche verstanden wurden und damit – auch wenn sie eindeutig rechtlicher Natur waren – als weniger religiös. Die Besoldung der Gemeinderabbiner und die Beschränkung eigenständiger Handlungen des gesamten Rabbinats auf die im engeren Sinne religiösen Aspekte etwa des *Erlaubten und Verbotenen* sprechen eine eindeutige Sprache über die in der Wahrnehmung etablierten Grenzziehungen.

Auch hinsichtlich der in den verschiedenen Gruppen der jüdischen Bevölkerung stetig wieder aufzufindenden Sichtweisen, angefangen beim Landjudentum hin zu städtischen Gemeinden und in diesen bei den unterschiedlichen sozialen Schichten beziehungsweise Interessengruppen, wurde deutlich, dass man die eigene Lebensführung durchaus in einer gewissen Distanz zu dem Ideal einer durchgängig religionsrechtlichen Orientierung sah. Diese Wahrnehmung findet sich auch jenseits der für die Quellen typischen Argumentationslagen so häufig



und zudem auch in so unterschiedlichen Zusammenhängen, dass man von einem gefestigten Muster ausgehen muss. Bei alledem bleibt eines jedoch auffällig: Wiewohl die Analyse der verschiedenen Bewertungen sowie der Organisation interner Rechtszuständigkeiten immer wieder auf eine sehr pragmatisch an den Möglichkeiten orientierte Trennung des idealen theologischen Konstrukts vom eigentlichen Handeln hinweist, scheint sich das dabei unterwanderte Konzept keineswegs zu verflüchtigen. Dem komplexen Bezugssystem, das neben strukturell bedingten Notwendigkeiten auch spezifische Dynamiken anstieß, die das stete Aushandeln der Übergänge und Abgrenzungen zwischen beiden Rechtsbereichen erkennbar beeinflussten, stand auf jüdischer Seite erstaunlicherweise weiterhin recht unverwandt eine statuarische, ideologisch überhöhte religiös-rechtliche Einschätzung gegenüber. Wie alle bisherigen Analysen gezeigt haben, stellte dieses um das religiöse Recht kreisende Konzept jedoch keineswegs allein ein Gegengewicht zu einer durch die Situation erzwungenen Handlungsweise dar; diese hätte dann beispielsweise als defizitär eingestuft werden müssen, wovon sich in den zahlreichen Aussagen aber kaum eine Spur findet.<sup>1</sup>

Wenn man sich vergegenwärtigt, dass sich Bezugnahmen auf dieses ideale Konstrukt demnach fast nie als Gegensatz, sondern wenn überhaupt, dann verdeckt, unterhalb der dominierenden Wahrnehmungsmuster finden lassen, so wird die hier entwickelte, völlig veränderte und neue Perspektive auf die jüdische Kultur der Frühen Neuzeit erkennbar: Diese vermag nämlich nicht nur Dynamiken sowie interagierende und zugleich oszillierende Bezüge in ihre Sichtweise jüdischer Kultur zu integrieren. Die Wahrnehmung, was die kulturellen Strukturen und Bewertungen als *jüdische* auszeichnet, wird damit erstmals diesen eingeschrieben und verweist nicht ausschließlich auf jenes theologische Konstrukt, das die kulturellen Diskurse keineswegs durchgängig charakterisierte, erkennt essentialistisch ausgedrückt im Vorhandenen das Eigentliche und nicht primär im Defizitären oder gar Abwesenden.

Wie gesagt, ist jenes ideale Konzept jedoch durchaus zu erkennen, auch wenn es allenfalls hinter der davon distanzierteren Praxis und sogar deren Normativierungsversuchen aufscheint. Bezeichnend sind eben gerade Darstellungen wie jene des Herz zum Esel aus Frankfurt am Main, der 1606 angab, dass er in innerjüdischen Klagen nicht an die Obrigkeit appelliere. Damit bestärkte er zwar zunächst den vorrangigen Befund, dass dies gang und gäbe war, er tat dies jedoch mit dem Verweis auf eine interne Wahrnehmungsebene:

»dann seiner Meinung nach, müsse er parieren, was ihm auferlegt, sie [= die Juden] müssen halten, was ihnen geboten worden von den Zehnern, so durch die Rabi uns gesprochen. Sie hielten wenn einer der bei Ihnen verliere oder

1 Wobei die Argumentation auf jüdischer Seite in einigen wenigen Fällen durchaus erkennen lässt, dass man sich eine ›ideale‹ jüdische Lebenswelt vorstellen könnte, wenn diese nicht durch externe Vorgaben der christlichen Obrigkeit derart begrenzt würde, was dem rechtlichen Konzept durchaus nahekommt.

bestraft worden, so vermeinen sie, es geschehe von Gott, und parirtten auch solche wie er es also dafür halte«.²

Auch Aron zum Fröhlichen Mann, einer der Frankfurter Baumeister, hatte ebenfalls zu Beginn des 17. Jahrhunderts die städtische Verhörkommission hinsichtlich der Ansprüche der Gemeindeleitung, in rechtlichen Dingen entscheiden zu dürfen, darauf verwiesen, »er hats also gefunden und wäre andersten wo also bräuchlich, wo solches Recht herkommen, das wisse er nicht. [...] Ihr Recht vermöchten solches, so man Ihnen nicht nehmen werde, die Gelehrten machten solche Recht«.³ Derart klare Bezugnahmen auf das rabbinische Konzept finden sich jedoch äußerst selten, was sich in letzterem Fall vermutlich durch die rabbinische Bildung jenes Aron erklärt. Dennoch wird hier zumindest schemenhaft das Wissen um jene theologische Grundlage *jüdischen* Handelns und deren Legitimationsstrukturen sichtbar. Weit häufiger findet sich jedoch eine andere, eher verhaltene Bezugnahme wie etwa in der zeitgleichen Darstellung eines Joseph von Jugendheim, dass er selbst schon vor der Obrigkeit verklagt worden sei, auch wenn dies billigerweise vor dem Rabbiner hätte geschehen sollen. Noch klarer wird dies in Bemerkungen wie derjenigen, dass ein Hinausgehen aus dem Jüdischen Recht zwar üblich sei, aber in der Gemeinde als ›hoffertig‹ angesehen werde, oder wie Aron zur Sonne, ein Amtskollege des oben genannten Baumeisters, dies beschrieb: Wenn einer vom Rabbiner an die Obrigkeit appelliere, so halte man von ihm nicht viel.⁴

- 2 ISG Ffm, Ugb E 45 G; Verhör nach dem ersten Fragenkatalog (1606). Auch im Fall der Bestrafung des Mosche zum Goldenen Apfel wegen Kartenspiels berief sich der Zehner Salmen zum Wetterhahn darauf, dass dieser damals durchaus ohne Widerspruch, also freiwillig, vor sie gekommen sei und sie gemeinsam mit dem Rabbiner habe entscheiden lassen.
- 3 ISG Ffm, Ugb E 48 G; Verhör der Zehner (1606).
- 4 Ebd.; ein Beispiel für den Aspekt von Freiwilligkeit und einen dadurch begründeten Gerichtszwang liefert Isaac zur Weißen Rosen: »Wann zu erst ein Jud den andern vor E. E. Rat verklagt hat, so thun Zehner und Baumeister hand ab, wann aber die Klag zuerst vor ihnen beschiffit, und sie darin sprachen, so gestatten sie die Berufung gar nicht, sond. bannetens, und binden jenig, so es thun, und was sie Ihnen zu leid tun könnten, dass täten sie, wie dem Gumpel zum Weißen Ross, und Moschen zum Goldenen Apfel und seinem Sohn wie auch Hirz zur Gelben Rosen und seinem Weib begegnet, ratio: weil (ge.. Hirs..) des Aarons zum Fröhlichen Mann Kinder, Eidam und Enkels schuldig ist.« Diese Einschätzung unterstützte auch Alexander zum Rad, obwohl sie dem externen Verdacht einer subversiven Abschottung des eigenen Rechtsraums recht nahe kam: In der Gemeinde sei man durchaus der Meinung, dass kein Jude den anderen reizen und dabei den Rabbiner vermeiden solle, denn man halte nichts davon, wenn Juden in die Stadt hinaus vor die Obrigkeit liefen und diese mit jüdischen Klagen behelligten. Des Zehners Haiumb zum Halben Mond parallel dazu verlaufende Antwort – »man halte es keinem für gut, wann ein jeder herausen laufen wollte, was sie Zehnern und Rabbiner dann machen sollten« – spiegelt jedoch zugleich die Einsicht wider, dass eine interne Ordnung auf dieser Grundlage nicht aufrechtzuerhalten wäre.

Es ist diese grundlegende, in der Aussage durchaus klare, in der präzisen Struktur aber unklar bleibende Bewertung einer zugleich durchaus üblichen Praxis als unangemessen, die in den Verordnungen der Gemeinde sowie in den Verteidigungs- und Ausweitungsversuchen eigener Zuständigkeit seitens der Vorsteher denn auch ihren politischen Ausdruck fand. Wiewohl hier schon jener Grundton des Verfalls jenes idealen Konzepts von jüdischem Leben angeschlagen wurde, der sich in der zeitgleichen Mussarliteratur durchgängig findet, sollte man jedoch nicht vergessen, dass dieselben Personen dies durchaus auch anders sahen und handhabten. Und dabei vermittelten sie keineswegs den Eindruck, den kulturellen Rahmen unwiederbringlich durchbrochen und aufgehoben zu haben; ganz im Gegenteil. Dass sie ihre klar von dem zugleich auch zugrunde gelegten Konzept abweichende Haltung nicht nur nach außen hin, sondern, wie beispielsweise die zunehmende Organisation rabbinischer Gerichtsbarkeit in der Frankfurter Judengasse seit den 20er Jahren des 17. Jahrhunderts zeigt, auch im Hinblick auf interne Strukturen vertraten, wiewohl man doch zumindest innerhalb der Gemeinden hätte versuchen können, dem idealen Wahrnehmungsmodell gerecht zu werden, belegt nachdrücklich, dass es hier um weit mehr als um eine Verdrängung rabbinischer Legitimationsstrukturen des jüdischen Gemeinwesens ging.

Zugleich verblüfft auch ein anderer Aspekt: Jenseits dieser sicherlich schon aufgrund der quellentypischen Zusammenhänge verdeckten, dennoch immer wieder schemenhaften Bezugnahme auf jenes absolute Konzept von Autonomie finden sich mit der großen Ausnahme jener Bemerkung des Aron zum Fröhlichen Mann kaum präzisere Darstellungen des theologischen Verständnisses eines im religiösen Recht geeinten Lebens. Vermutlich dürfte dies auch darauf zurückzuführen sein, dass für diese Studie vor allem praxisnahe Quellensorten ausgewertet wurden. Doch selbst in den allgemein gedachten normativen Anteilen des Gemeindeprotokollbuchs sucht man weitgehend vergebens, und aus der Sekundärliteratur zum rabbinischen Denken dieser Zeit ist mir für den hier behandelten kulturellen Raum jenseits der ausgiebig diskutierten Moralliteratur, die den Verfall zum literarischen Topos erhob, ebenfalls keine derartige Darstellung bekannt.

Ein Ereignis aus dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts gibt uns dennoch einen Einblick in die rabbinische Bewertung dieses starken Spannungsfeldes zwischen einer verschwommenen ideologischen Wahrnehmungsstruktur und einem weitgehend anders garteten Handeln, und dies sogar mit der spezifischen Bezugnahme auf Frankfurt: Im August des Jahres 1781 erreichte ein Schreiben des Vizekanzlers der Kurpfalz aus Mannheim den Magistrat der Stadt Frankfurt mit der Bitte, eine Stellungnahme des Frankfurter Oberrabbiners einholen und ihm zukommen zu lassen. Der eigentliche Ausgangspunkt für die amtliche Anfrage lässt sich nur über ältere geschichtswissenschaftliche Darstellungen der verloren gegangenen kurpfälzischen Akten erschließen. Dies war wohl eine Kontroverse in der Stadt Mannheim gewesen, wie man in Fällen des jüdischen Erbrechts vorgehen sollte. Der ursprünglich aus Schnaittach stammende R. Naftali Hirsch

b. Mosche Katzenellenbogen, der aus einem Territorium des Deutschen Ordens kommend seit 1763 das Amt des Landrabbiners der Kurpfalz innehatte, war mit örtlichen Behörden in Konflikt geraten, wobei es wie so oft um die Unabhängigkeit jüdischer Nachlassregelungen und -prozesse ging. Zu diesem Zeitpunkt und erneut im Jahr 1799 pochte Katzenellenbogen in seiner Doppelfunktion als Landrabbiner und Direktor der Moses-Lemle-Klaus, einer der größten Jeschivot der Region, darauf, dass jüdische Testamentssachen ausschließlich vom Rabbinatsgericht entschieden werden dürften. Er stellte sich vermutlich deshalb so vehement gegen die offenkundig gegensätzliche Sichtweise der kurpfälzischen Ministerialen, da er von seiner vorherigen Anstellung her einen anderen Umgang seitens der Landesherrschaft mit diesen Dingen gewohnt gewesen war. Er tat dies wohl auch aus einer spezifisch halachischen Einschätzung der Sachlage heraus – immerhin war er inzwischen über 30 Jahre in Mannheim – und betonte, dass diese Angelegenheiten selbst im Falle einer Appellation nur vor ein anderes Rabbinatsgericht gebracht werden könnten. Dies brach sich – wie wir wissen – an der gängigen obrigkeitlichen Einschätzung, wiewohl man durchaus dazu bereit war, in diesen Fällen vor christlichen Gerichten weiterhin Jüdisches Recht anzuerkennen. Einem christlichen Gericht stünde die Entscheidung aber schon deshalb nicht zu, da es sich dabei um rein religiöse Angelegenheiten handle, eine Argumentation, die allem Anschein nach zunächst insbesondere auf den Widerstand der kurpfälzischen Regierung, spätestens seit 1799 aber vermehrt auch auf den etlicher Gemeindemitglieder traf. Dennoch hatte die starre Haltung des Landrabbiners die kurpfälzischen Behörden zumindest so weit verunsichert, dass sie ihre Einschätzung der Eigenständigkeit des religionsrechtlichen Freiraums mit der anderwärts geübten Praxis abgleichen wollten.

Die daraufhin folgende Anfrage an das Frankfurter Rabbinat sollte klären, ob die Behauptung Katzenellenbogens, dass alle Fragen des Erbrechts durchgängig Teil des religiösen Eigenraums seien, wirklich in- und extern eine gefestigte Position darstelle. Daher erbat man sich zugleich eine Darstellung vom Rat der Stadt unter Bezugnahme auf die Praxis in der Frankfurter Judengasse, wie derlei Angelegenheiten in Frankfurt gehandhabt würden. Dabei erwähnte das erhaltene Anschreiben nicht ausdrücklich, dass das allgemein zunehmende Interesse der Herrschaft an den vermögensrechtlichen Aspekten auch der religiösen Klagen den Ursprung des Konflikts darstellte. Mannheim hatte lediglich pauschal angefragt,

»welche Fälle das Jüdische Ceremonial eigentl. im allgemeinen bestellen, die nur allein von den Rabbinern untersucht, erörtert und verbeschieden, dann nicht einmahl einer Provocation darob zum kristlichen Richter stattgegeben werden könne«.<sup>5</sup>

5 ISG Ffm, Ugb D 33, Nr. 30 B; Vizekanzler der Kurpfalz (Mannheim) an der Ffter Rat; 20.8.1781; dabei eine Anmahnung der Antwort vom 6.12.1781, worauf das Gesuch am 18.12.1781 an den Ffter Oberrabbiner weitergeleitet wurde. Lewin, Badische Juden, 1909, S. 61-63. Schochat, Chilufe Tekufot, 1960, S. 79.

Kurz gesagt also, ob es wirklich Rechtsbestände gäbe, die völlig autonom in der Gemeinde vom Rabbinat entschieden würden, und ob man dies in Frankfurt auch so praktiziere. Darüber hinaus wollte man auch wissen, ob jene Fälle in der Berufung, womöglich über territoriale Grenzen hinaus nur an ein anderes Rabbinatsgericht im Sinne eines rein jüdischen Instanzenzugs weitergereicht werden dürften, wobei erneut jener bleibende Verdacht mitschwang, der schon 1603 gegenüber den für alle Gemeinden des Reichs als verbindlich angedachten zentralen Rabbinatsgerichten geäußert worden war.

Die Antwort des Frankfurter Oberrabbiners Pinchas Horowitz – eines der renommiertesten rabbinischen Gelehrten seiner Zeit, wobei auch Naftali Katzenellenbogen alles andere als unbekannt war – fiel zu unserem Glück ausführlich aus und behandelte zudem Dinge, die so von der Mannheimer Regierung gar nicht abgefragt worden waren. Damit ist es eines der ganz wenigen Dokumente, die innerhalb eines eindeutig identifizierbaren historischen Bezugsrahmens die theologisch-rechtliche Reflexion des Stellenwerts jüdischer Autonomie von einem Vorsitzenden eines jüdischen Gerichtshofs im Bezug auf seine eigene Amtspraxis, zugleich aber auch auf eine abstrakte rechtlich-religiöse Einschätzung der aktuellen Situation präsentieren. Wie zu erwarten ist, war auch Horowitz' Antwort von der spezifischen Spannung zwischen jener geschlossenen ideologischen Sicht der Dinge und einer nüchternen Einschätzung der realen Möglichkeiten pragmatischen Handelns geprägt, die alle bisher behandelten Auseinandersetzungen und Darstellungen kennzeichnete. Jedoch schienen ihm die Frankfurter Verhältnisse darüber hinaus zudem einiges an Zumutungen abzufordern. Um eines vorwegzunehmen; es gab letztlich keinen Dissens zwischen dem Frankfurter Rabbinat, das das Gutachten gemeinsam abzeichnete, und dem kurpfälzischen Kollegen. Vermutlich hatte man parallel zu der Anfrage ohnedies Kontakt, eine nicht zu beweisende Einschätzung, für die jedoch einiges spricht, da das Gutachten bei aller Breite letztlich anscheinend nebenbei exakt jenen kritischen Punkt als fraglos und selbstverständlich unterstützte, der für Katzenellenbogen entscheidend gewesen sein musste, in der amtlichen Anfrage jedoch selbst gar keine Erwähnung gefunden hatte, um eine wirklich neutrale Stellungnahme zu erhalten.

Horowitz' Gutachten war offenkundig für christliche Leser geschrieben worden. Darauf weisen beispielsweise die ausführlichen Erläuterungen theologischer, für Juden selbstverständlicher Grundlagen der jüdischen Religion, aber auch die Übernahme der christlichen Zitierweise biblischer Texte sogar im parallel erhaltenen hebräischen Original des Schreibens hin. Es war so verfasst worden, dass die Gegenseite nicht nur die internen theologischen Sichtweisen und die darauf beruhenden juristischen Positionen und Strukturen verstehen konnte. Zugleich argumentiert das Gutachten im Interesse des Rabbinats sozusagen vermittelnd. Diese argumentative Bewegung, die natürlich andere Stellungnahmen ebenso kennzeichnet, ist nur deshalb erwähnenswert, da man in Mannheim ebenso wie auf Seiten des Frankfurters Rat offenkundig erwartet hatte, dass das Frankfurter Oberrabbinat rein deskriptiv vorgehen und ausschließlich die Frank-

furter Praxis darstellen, aber keine eigenen, darüber hinausgehenden theologisch-rechtlichen Ansprüche verfolgen werde.

Gerade dies war aber nicht der Fall; es konnte aufgrund der schwankenden Eigenständigkeit, nicht zu reden von der Divergenz zwischen theologischer Norm und Praxis, aus jüdischer Sicht – nach allem, was wir inzwischen wissen – auch gar nicht anders sein. Tatsächlich äußerten sich der Oberrabbiner Horowitz und seine beiden Kollegen, der Rosch Jeschiwa R. Nathan Maas und der Dajan R. Abraham Trier, in einer derart offensiv interne Perspektiven und Ansprüche vertretenden Weise, dass der Leser zunächst eher den Eindruck erhält, als verdränge die gelehrte Darstellung, die von dem spezifischen Selbstverständnis und jener gerade für das Rabbinat typischen ideologischen Überhöhung der Autonomie getragen war, den Aspekt der Zustandsbeschreibung vollkommen. Insofern wäre dieses Gutachten ein sehr schlecht komponiertes Dokument gewesen, da es der eigenen Interessenlage damit letztlich entgegengearbeitet hätte. Setzt man in Kenntnis der eigentlichen Hintergründe, die auch dem Frankfurter Rat so nicht mitgeteilt worden waren, aber voraus, dass es letztlich vor allem darum ging, die ehe- und erbrechtlichen Angelegenheiten als unwiderrufliche Bestandteile des religiösen Entscheidungsfreiraums zu sichern, dann stellt sich dieses ideologisch so unerwartet eindeutige und damit in seiner Argumentationsstrategie eigentlich unangemessene, weil ungeschickt agierende Schreiben als ein brillant taktierender, nämlich als ein subversiv arbeitender Text dar. Wie gesagt, direkte Belege dafür, dass Horowitz oder die Senatsbehörden wussten, dass der Grundkonflikt in der Behandlung des Erbrechts lag, gibt es letztlich nicht; auch die argumentative Logik dieses Dokuments legt dies nahe. Zudem war dies ein zentraler Bereich der autonomen Befugnisse, der auch in Frankfurt wiederholt und in zunehmender Weise nach außen getragen und dann von den Behörden auch beansprucht worden war, so dass man davon ausgehen kann, dass dem Frankfurter Rabbinat schon aus seiner eigenen Amtspraxis bewusst gewesen sein muss, welche Rechtsbestände man in der Darstellung besonders zu schützen hatte und welche letztlich keiner Verteidigung bedurften.

Das Gutachten selbst präsentiert sich als eine vermeintlich harmlose Einführung in grundlegende Bewertungen des kulturellen Stellenwerts der Halacha, wobei die Existenz sowohl des hebräischen Originals als auch der durch das Rabbinat erstellten Übersetzung es uns ermöglicht, spezifische Details präziser zu bestimmen. Lässt man einmal die theologischen Legitimationen außer Acht, die wie üblich aus rabbinischen Auslegungen biblischer Textstellen bestehen, und beschränkt sich im Nachvollziehen der in dem Gutachten gemachten Differenzierung auf die Beschreibung zunächst der als religiös beanspruchten, dann der real geübten Rechtsbereiche, so tritt das ideologische Konstrukt eines in all seinen Aspekten durch das religiöse Gesetz geregelten *rechten Lebens* erstmals in erstaunlicher Klarheit in seiner gedachten eigentlichen Daseinsform, der jüdischen Gemeinde als dem idealen kulturellen Modell von Vergesellschaftung, zu Tage. Gemäß der Darstellung des Frankfurter Rabbinats waren nach der Offenbarung des Gesetzes am Sinai diese alltäglichen und rechtlichen Angelegenhei-

ten in allen ihren unterschiedlichen Teilen unverbrüchlich geltendes Recht, und zwar sowohl

»Rechtssätz, zwischen ein Mann und dessen Ehefrau, auch zwischen jeden Mensch und sein Nächsten, in alle Gelds Rechtsgesuch [= im hebr. Original als *Dine Mamonot* – ›Vermögensrechtliches‹ bezeichnet] in allerlei vorkommende Fällen, es sei in Recht-Sachen, Schulden[,] Anvertrauung, Vermietung, Verkaufung, Erbschaften, oder Beschenk, und sonsten mehrere dergleichen.«<sup>6</sup>

Und diese Vorgabe wurde in dem Gutachten im Sinne des religiösen Ideals einer durch die Halacha geregelten Gemeinschaft abermals ausdifferenziert:

»jeder von unsere Religion der eine Angelegenheit hat, es sei in erlaubte und unerlaubte Essensspeis, oder in erlaubte und unerlaubte Eheverhaltung, es sein auch in Gelds Differenten und Ansprüche [= im hebr. Original erneut pauschal als *Dine Mamonot* bezeichnet] zwischen einen Mann und dessen Ehefrau oder zwischen einen Mann und seinen Nächsten in allem so Differenten und Ansprüche ereignen sollten zwischen derenselbe, so sollen sie ihre Recht suchen für gedachte Richter«.

Mit diesen Richtern, im hebräischen Text *Schoftim*, waren nach der zugleich angegebenen biblischen Quelle *Schoftim weDajanim* gemeint, wobei dieser Pleonasmus bezeichnenderweise nicht als unterschiedliche Kategorien von Richtern übersetzt, sondern pauschal als ›Richter und Gelehrte‹ wiedergegeben wurde. Selbst wenn dies nicht einfach einen Versuch darstellte, diese beiden Parallelbegriffe halbwegs angemessen zu übertragen, so darf man es wohl dennoch nicht als unterschiedliche jüdische Rechtsforen an sich, also unter Einschluss der schiedsrichterlichen Laiengerichtbarkeit durch die Vorsteher lesen. Sehr wahrscheinlich sollte damit – wie dies auch für die gängige rabbinische Interpretation dieser Stelle gilt – lediglich das Rabbinatsgericht im eigentlichen Sinn, also der Gerichtsvorsitzende (*Aw Beit Din*) und die beigesetzten Richter (*Dajanim*), identifiziert werden. Dabei – und dies zeigt, wie wenig sich der gesamte Diskurs zum Thema Autonomie und damit die Empfindlichkeiten seit 1603 auch intern geändert hatten – hielt das Frankfurter Rabbinat es für nötig, diese Behauptung eigener, auf Grundlage der Anfrage wohlgemerkt ausschließlicher Ansprüche sogleich wieder durch ein Ausweiten des für Frankfurt typischen Hinweises abzumildern, dass solches nicht gegen die obrigkeitliche Autorität und Rechtszuständigkeit gerichtet sei:

»darinnen aber behüte Gott, gehet nicht unsere Rede oder Meinung dahin, dass sonstige Richter sie sein dieselbe von welcher Religion sie immer sein, im

6 ISG Ffm, Ugb D 33, Nr. 30 B; die durch das Rabbinat selbst erstellte Übersetzung ist hierin sehr präzise, vgl. das hebräische Original vom 2. Rosch Chodesch Tewet 541, das nicht nach Mannheim übermittelt wurde.



geringsten etwa ohne Grund Rechte sprechen, behüte uns solches in Gedanken kommen zu lassen«.7

Dass deren Gerichtsbarkeit auch aus jüdischer Perspektive als eine gerechte, also prinzipiell legitime Rechtsprechung angesehen werde, ergebe sich bereits aufgrund der rechtsphilosophischen Bewertung des Christentums im Rahmen der sieben *Noachidischen Gebote*, jener halachischen Rechtskategorie, die Nichtjuden unter anderem ›auferlegt‹ oder eher abfordert, Recht walten zu lassen. Obwohl die nichtjüdischen Gerichte damit auch von jüdischer Seite in ihrer Funktion anerkannt seien, bestünde für Juden dennoch ein gewisser Zwang im Bezug auf das Jüdische Recht. Sie seien dieser intern geregelten, an der Halacha orientierten Rechtsprechung aber nur in jenen Dingen unterworfen – beziehungsweise sie sollten sich dieser ›bedienen‹, wie es das Gutachten in Anerkennung der Machtverhältnisse bezeichnenderweise formulierte –, die ihnen vom Propheten Moses übergeben worden seien.<sup>8</sup> Dies beantwortete die Frage allerdings keineswegs, sondern verwies für Außenstehende, in rabbinischer Theologie nicht Bewanderte letztlich kaum verständlich nur wortreich darauf, dass man christlichen Gerichten keineswegs absprach, ihrerseits eine auch von jüdischer Seite akzeptierte, da als gerecht eingestufte Gerichtsbarkeit auszuüben, eine Perspektive, die den christlichen Zeitgenossen so vermutlich kaum in den Sinn gekommen sein dürfte. Dennoch wurde für alle – und gemeint waren wirklich alle – denkbaren innerjüdischen Streitfälle darauf verwiesen, dass diese gemäß der religiösen Tradition durchweg vor jüdischen Richtern nach Jüdischem Recht zu verhandeln seien.

Wiewohl die Argumentationsweise den Sachverhalt etwas verdeckte, war dies schon sehr gewagt, denn man musste sich eigentlich fragen, was christliche Gerichte dann in innerjüdischen Klagen überhaupt zu entscheiden hätten. Die drei Frankfurter Rabbiner wurden aber noch deutlicher: Die Obrigkeit müsse zudem verstehen, dass es halachisch keinerlei Unterschied hinsichtlich der rechtlichen Bewertung der Tauglichkeit von Speisen, der Unzucht oder vermögensrechtlicher Angelegenheiten gäbe.<sup>9</sup> Damit war unter Bezugnahme auf die zentralen Legitimationstexte – erneut für Personen, die mit der rabbinischen Tradition vertraut waren, durchaus schlüssig – die Frage nach der Grenzziehung

7 Ebd.; Religion wurde – da ein entsprechender hebräischer Begriff noch fehlte – mit *Umot*, Völker, wiedergegeben. Für Richter wurde erneut *Schoffie weDajane* als Sammelbegriff genommen. Für ›ohne Grund Rechte sprechen‹ steht im Hebr. (die Apostrophe sollen die Abkürzungszeichen im Hebr. wiedergeben): *Din' schelo biZedak'*, was man wohl als *Dinim schelo biZedakah* (im Sinne von *Reschut* oder *Samchut*) lesen, also als ›Gerichte ohne Legitimation‹ übersetzen muss.

8 Ebd.; siehe die folgende Anmerkung.

9 R. Pinchas Horowitz war der Lehrer zweier so zentraler Persönlichkeiten der entstehenden Orthodoxie des 19. Jahrhunderts wie Moses Sofer in Pressburg und Abraham Bing in Würzburg-Heidingsfeld. Bei Letzterem lernten unter anderem R. Jakob Ettliger und R. Seligmann Bär Bamberger, die beiden zentralen Figuren der deutschen Gemeindeorthodoxie.

zwischen religiösen und nichtreligiösen Rechtsbelangen bei innerjüdischen Klagen beantwortet: Alles von der Einschätzung der Kaschrut bis hin zu Handelsverträgen hatten Juden untereinander letztlich vor den Rabbinatsgerichten abzuhandeln.

Die aus christlicher Perspektive eigentlich gestellte Frage der kurpfälzischen Regierung nach der internen Einschätzung der von außen vorgegebenen Grenze einer eigenständigen Übung des *ius circa sacra*, also jenes durch die Herrschaft als legitim zugestandenen rein religiösen, primär kultischen Entscheidungsbereichs, der von jeder Einmischung durch die christliche Obrigkeit freigestellt bleiben sollte, war aus der Perspektive des Rabbinats demnach so nicht zu beantworten. Prinzipiell galten nämlich in der rabbinischen Rechtssystematik letztlich alle Angelegenheiten als gleichwertig, nämlich als Bestandteile des theonomen religiösen Rechts. In Verbindung mit dem oben Gesagten, dass ›Juden all dies selbst richten müssten‹ – so der hebräische Text oder wie die Übersetzung bezeichnenderweise weit vorsichtiger wiedergab, dass sie ›angehalten‹ seien, »unser Recht nicht weiter zu suchen«, was zumindest so viel sagen wollte, als dass man nicht an christliche Gerichte appellieren, eigentlich diese jedoch gar nicht erst bemühen solle –, bedeutete dies, dass letztlich jedwede Angelegenheit in allen möglichen Instanzen allein von einem Rabbinatsgericht zu entscheiden sei.<sup>10</sup>

Diese Aussage war trotz der zurückhaltenderen Formulierung in dem vom Rabbinat erstellten oder zumindest autorisierten deutschen Text mehr als deutlich und ging sogar über die Vorstöße der Frankfurter Gemeinde aus dem Jahr 1754 hinaus, jenseits der rituell-kultischen Angelegenheiten erhebliche Rechtsbelange als völlig autonome Rechtszuständigkeit privilegiert zu bekommen. Hier wurde erstmals in all den hier herangezogenen Ereignissen das rabbinische Ideal der Halacha in seiner ganzen Tiefe als alleiniger Maßstab zitiert und damit der Anspruch auf eine vollkommene Rechtsautonomie erhoben, der – wie die undeutlichen Verweise aus der Gemeinde belegen – letztlich auch jener jenseits der geübten Praxis angesiedelten, durchaus geschlossenen und dennoch vagen kulturellen Bewertung von Selbständigkeit zugrunde lag. Will man dies nicht sozusagen als einen nach innen gerichteten Monolog zur Stärkung der eigenen kulturellen Wahrnehmung und der rabbinischen Autorität missverstehen – eine Einschätzung, die gerade dieses Schriftstück nicht zulässt –, so erscheint diese Darstellung vor dem Hintergrund des bisher Gesagten als abwegig. Sie bewegte sich zumindest in erheblicher Distanz zu den Vorstellungen in den Gemeinden

10 Ebd.; *she'anu mechujewi(m) ladun* – ›dass wir zu richten verpflichtet sind‹ ist in der autorisierten Übersetzung sozusagen passivisch wiedergegeben als »unser Recht nicht weiter zu suchen«, und spielt dabei möglicherweise auch mit der Bewertung als eine freiwillige Beschränkung auf interne Güteverfahren. Und »wär gegen unsere heilige Tora sich widersetzen sollte, es sei auch in Gelds Rechts Sache aus unsere in der heiligen Tora gegebenen Recht Sätze, [...] und sich eines Geld zu zueignen, dass ihm nach unsere Rechte der Tora nicht zukommen sollt, so ist derselbe in solcher Misshandlung als wann was unerlaubtes Essen oder eine Frau zur Ehe heuratet, die ihm nach Gesetz unserer heilige Tora unerlaubt wäre«.

und differierte deutlich von der internen Praxis. Zugleich steht diese Darstellung in unüberbrückbarem Gegensatz zu den Erwartungen auf christlicher Seite, und dies selbst im Vergleich zur absolutistischen Judenpolitik in vielen Territorien, die sich deutlich von der konservativen Haltung des Frankfurter Rats unterschied. Gerade an diesem neuralgischen Punkt einer zunehmenden obrigkeitlichen Beanspruchung der auch extern als religiös bewerteten Rechtsgeschäfte musste dies eine gefährliche Positionsbestimmung darstellen.

An diesem Punkt vollzieht das Gutachten jedoch eine unerwartete Kehrtwendung und schließt in einem für die jüdische Moralliteratur der Frühen Neuzeit typischen rhetorischen Gestus, indem all das zuvor Gesagte relativiert und als ein fernes Ideal entlarvt wurde. Dahinter lässt selbst dieses Gutachten erneut jene uns inzwischen vertraute Praxis erkennen, ohne jedoch den grundlegenden, davon divergierenden theologischen Anspruch aufzugeben. Vertraut man sich der negativen Einschätzung der Rabbinen an, so ließe sich erahnen, dass am Ende des 18. Jahrhunderts im Gegensatz zum Beginn des vorhergehenden sich zwar die Praxis weniger, die Geschlossenheit der internen Bewertung der Bedeutung einer eigenständigen und allumfassenden Gerichtsbarkeit dagegen deutlich verändert haben könnte; eine wirklich zuverlässige Grundlage für eine derartige Diagnose bietet eine theologische Einschätzung – wie wir inzwischen wissen – jedoch nicht. Das Gutachten thematisierte darüber hinaus aber auch eine rabbinische Bewertung der typischen Distanz zwischen kulturellem Deutungsmodell und geübter Praxis, wobei der Aspekt einer moralischen Ermahnung der besseren Einhaltung der religiös geforderten *rechten Lebensführung* zur Überbrückung dieses Widerspruchs diene:

»und zwar finden wir in unsere jetzige Zeiten viele Menschen von unserer Religion, die dieses übergehen, und ihren Zaun übersteigen nicht für ihre Jüdischen Richter zu gehen, aus die empfangene und wohl bedeutende Rechte von unsere heilige Thora ihre Rechte zu holen, doch aber haben allezeit dieselbe doch diese Verbindung in großer Obacht ihren Zaun nicht zu übergehen den Jüdischen Richter, als nämlich 1) in Verhaltung erlaubte und unerlaubte Essen Speisse und zur Ehe und Heyrath erlaubt und unerlaubt<sup>11</sup>, 2) in Copulation und Scheidungssachen, 3) in Synagoge Verhaltung und dessen Bedienten, 4) in Eheverschreibung die sowohl zur Zeit die Versprechung<sup>12</sup>, auch die zur Zeit der Hochzeit nach unsere Verordnung verfasst werden und sonsten ereignende Differenten zwischen eines Ehepaar, 5) in Testaments- und Erbschafts Verteilung, in diese Stücken seinen gewar alle oder mehresten unserer Religions- und Glaubensgenossen Juden sehr in gehalten, nicht abzu-

11 Ebd.; *Arajot* – kann auch Unzucht bedeuten und wurde daher als Begriff in der direkten Übersetzung vermieden, da dies den Eindruck erweckt hätte, dass es sich um kriminalrechtliche Angelegenheiten, Malefizsachen, handelte, die immer ausschließlich der christlichen Obrigkeit zustanden. Man gab es mit der inhaltlich angemessenen Umschreibung ›Ehe und Heirat‹ an.

12 Ebd.; gemeint sind *Ketuba* und *Tana'im*.

gehen, von die Rechte unsere heilige Thora für unserer Jüdische Richter ihre Rechte zu suchen, *und seinen dieselbe also in der Meynung hiermit genug getan zu haben*,<sup>13</sup> allein aber ist von denenselben sehr weit gefehlt, *und nicht vollkommenden ihre Gebot gehalten*,<sup>14</sup> dann die Grund vollkommende Wahrheit zeigt uns an, dass in gringsten kein Unterschied sei und allzu erdenkende vorkommende Rechte gleich und egal alles wohl deutlich jeder Grundsatz wohl benahmt ist, dass also wie oben gedacht die Endscheidung geschehen muss, und seinen wir nach unser empfangene heilige Tora gemäss die Verbindung unsere Religion schuldig unsere Rechte dadurch zu suchen«.<sup>15</sup>

Blendet man einmal den besonderen religiösen Anspruch aus, so bestätigte das Rabbinat damit dennoch, dass die intern regulär verhandelten Angelegenheiten in der Regel ebenjene waren, die als eigentlich religiöse Aspekte bislang von außen auch nie wirklich streitig gemacht worden waren. Dennoch erstaunt die negative Einschätzung, denn wenn man die grundlegenden Daten des erhaltenen Klageverzeichnisses des Frankfurter Rabbinatsgerichts dagegen hält, so führen diese exakt für das Jahrzehnt zwischen 1774 und 1785 trotz dieser Kritik des Rabbinats nahezu durchgängig zwischen zehn und zwanzig Klagen, also mehr als je zuvor in der gesamten Laufzeit der Handschrift auf.<sup>16</sup>

Doch selbst wenn die Realität weit hinter der religiösen Forderung zurückblieb, der zunächst vorgetragene ideologische Anspruch auf völlige Autonomie wurde dadurch zwar relativiert, letztlich aber nicht abgeschwächt. Die für den Zweck des Gutachtens wohl zu freimütige Darstellung ist vermutlich nur als ein Bereitstellen des typischen internen Moraldiskurses für eine christliche Leserschaft zu verstehen, was im Rahmen des für die Judenschaft ungünstigen starken Machtgefälles einen offenen, damit allerdings aber auch gefährlichen Schritt darstellt. Horowitz' und seiner Kollegen Beschreibung der aktuellen Rechtspraxis, also jener Anteile eigenständiger Gerichtsbarkeit, die in der bedachten Formulierung »alle oder doch die Mehrzahl« der Frankfurter Juden vor das Rabbinatsgericht brachten, sollte jenen religiösen Rechtsbereich umschreiben, der als unantastbar und auch im Sinne des kurpfälzischen Landrabbiners Naftali Katzenellenbogen ohne jegliche Appellationsmöglichkeit an christliche Gerichte allein der internen Entscheidung vorbehalten bleiben sollte.<sup>17</sup> Wenn man dies nicht insgesamt als ein recht blauäugiges gelehrtes Dokument missverstehen möchte – eine Interpretation, die diesem Gutachten sicherlich nicht angemessen wäre –, so wurde mit leichten Abstrichen gegenüber den für Frankfurt, aber auch sonst typischen Verhältnissen einer wenig gesicherten und stark begrenzten

13 Ebd.; der hier kursiv hervorgehobene Teil fehlt im hebr. Original und wurde in der Übersetzung kommentierend eingefügt.

14 Ebd.; dasselbe wie zuvor.

15 Ebd.

16 Piske Beit Din Tora Ffm; vgl. das oben bereits referierte Verzeichnis.

17 Leider ist das hebr. Dokument aus ISG Ffm (Ugb D 33, Nr. 30 B) an der Stelle »die Mehrzahl ...« nicht zu entziffern.

internen Zuständigkeit deutlich der Anspruch vertreten, dass gerade die zunehmend von außen beanspruchten Aspekte des Ehe- und Testamentsrechts wie Erbteilungen fraglos rein jüdische Angelegenheit seien und ausschließlich als Teil der religiösen Rechtsautonomie betrachtet werden dürften, wie dies gleichermaßen für ganz unstrittige Belange wie die Kaschrut oder die Liturgie galt.

Pinchas Horovitz und die Dajanim des Frankfurter Rabbinatsgerichts kannten derlei Vorstöße von christlicher, aber auch von jüdischer Seite aus der bereits skizzierten Situation vor Ort sowie aus ihrer überregionalen Gutachterstätigkeit genau. Das Aufweichen der Schranken zwischen jüdischer und nichtjüdischer Rechtsprechung in den Bereichen religiöser Entscheidungen hatte in vielen Territorien schon lange zuvor bereits bewirkt, dass es sich nicht mehr um vereinzelte Prozessparteien handelte, die sich etwa bei Erbstreitigkeiten von direkten Klagegesuchen beziehungsweise von einem Instanzenwechsel ein günstigeres Urteil versprachen. Die reichsweite Zunahme solcher Klagen weist deutlich darauf hin, dass die zuvor schon nicht unübliche Zulassung solcher Fälle vor christlichen Gerichten aufgrund des wachsenden Interesses auf Seiten der Obrigkeiten an diesen finanziellen Transaktionen, von denen man sich eine Kontrolle der Vermögen und über die Gerichtskosten auch eine direkte Einnahmequelle versprach, die Rechtssicherheit der familien- und nachlassrechtlichen Entscheidungen in größerem Maß zu beeinträchtigen begann.<sup>18</sup> Damit entstand auch in diesem religiösen Bereich ansatzweise ebenjene Situation, die für die restlichen Rechtsbelange über das gesamte 17. und 18. Jahrhundert hinweg bereits kennzeichnend gewesen war.

Der Gang vor christliche Gerichte war bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts auch in diesen Fällen in der überwiegenden Mehrzahl wohl nicht primär ein bewusster Akt des Ausbrechens aus einer geschlossenen jüdischen Sphäre gewesen, wie dies von Verteidigern einer jüdischen Autonomie dargestellt wurde. Wollte man die vermögensrechtlichen Aspekte auch solcher Rechtsbelange eindeutig und sicher geklärt haben, so führte schon die schwankende Anerkennung rabbinischer Rechtsentscheide dazu, dass sie zumindest im Konfliktfall vor christlichen Gerichten verhandelt werden mussten. Diese Vorgehensweise entwickelte sicherlich eine eigene Dynamik, beispielsweise da die Obrigkeit alle Versuche von jüdischer Seite, den eigenen Rechtsrahmen zu überschreiten, als Belege dafür nahm, dass diese Dinge von der jüdischen Bevölkerung anders als von den Rabbinern, die zu einem erheblichen Teil von den Gerichtskostenpauschalen lebten, keineswegs als unverzichtbarer Teil religiöser Eigenständigkeit angesehen

18 Wobei seit der Reformation die vorab auch im christlichen Bereich religionsrechtlich geregelten Belange des Ehe- und Nachlassrechts aufgrund der neuen religiösen Einschätzungen des Ehestandes in den Bereich des sich neu formierenden Privatrechts, also auch rechtstheoretisch in die Hände der Obrigkeit übergang, die jüdischen Fälle insbesondere in protestantischen Gebieten demnach eine Art Zwischenstellung einnahmen; siehe etwa Coing, Frankfurter Reformation, 1935.

wurde, weshalb man sich seinerseits auch keine Begrenzungen aufzuerlegen gedachte. Dennoch blieb der Aspekt des Religiösen auch für die christliche Seite weiterhin so bestimmend, dass man versuchte, in der christlichen Instanz nach Jüdischem Recht zu richten oder zumindest – wenn vielleicht auch notgedrungen – die Rechtmäßigkeit der entsprechenden Dokumente sowie allgemeine Rechtsstrukturen wie die Erbfolge nach Maßgabe der Halacha zu würdigen, eine Entwicklung, die, je nachdem, wie lang der Weg zur bürgerlichen Zivilehe in den einzelnen Staaten war, bis weit in das 19. Jahrhundert hineinragte.<sup>19</sup>

Die Reaktion der Frankfurter Behörden auf dieses Gutachten kann man sich vor dem Hintergrund ihrer über Jahrhunderte hinweg in diesem Punkt geschlossenen Haltung ganz gut ausmalen: Man reagierte erwartungsgemäß heftig und mehr als nur verschnupft. Die Stellungnahme des Rabinats wurde der Anfrage gemäß zwar durch den Rat an die kurpfälzischen Behörden weitergereicht. Gleichzeitige Erwägungen, ob man diese Darstellung wirklich so weiterleiten solle, dokumentieren allerdings bereits die ablehnende Haltung. Dabei ignorierten die Frankfurter Amtspersonen den in dem Gutachten gemachten Unterschied zwischen einem religiösen Anspruch und der rabbinischen Einschätzung der Praxis. Vermutlich interessierte sie allenfalls Letzteres. Die religiöse Perspektive wurde in ihrer Grundtendenz nur im Zusammenhang mit dem die Konflikte immer wieder überlagernden judenfeindlichen Diskurs einer *jüdischen Herrschsucht*, die sich letztlich von jeder christlichen Aufsicht befreien wolle, berücksichtigt.

Nach der Lektüre des Gutachtens im Rahmen der Audienz des Älteren Bürgermeisters beschloss man, erneut die Baumeister und bezeichnend für Frankfurt nicht etwa die Rabbiner selbst vorladen zu lassen. Man teilte diesen in deutlichen Worten mit, das Rabinat habe aus städtischer Sicht in den angeforderten Bericht über »ein- und andere Gegenstände ihres Ceremoniels, neuerdings solche Stellen einfließen lassen, welche der Gerichtsbarkeit hiesiger Stadt nachteilig seien, sonderheitlich aber auf eine Eximirung der Appellation an einen E. E. Rat abzielten.«<sup>20</sup> Deshalb habe man beschlossen, ihnen

»nicht allein den desfalls begangenen Unfug nachdenksamst verweisen, sondern ihnen auch aufgeben, ihren Rabbinern, das Missfallen E. E. Rats über die in ihrem Bericht eingeschlossene – auf eine Jurisdiction- und Appellations Exemption zielende Stellen, zu erkennen zu geben, mit dem Bedeuten, dass man solches von Obrigkeit wegen niemals nachsehen würde.«<sup>21</sup>

19 ISG Ffm, Ugb D 33, Nr. 30 B; weshalb Kompendien wie die von Mendelssohn und Lewin herausgegebene Einführung in die vermögensrechtlichen Anteile des Ehe- und Erbrechts überhaupt von Interesse waren; dazu siehe oben.

20 Ebd.; Senatsdekret Ffm; 31.12.1781. Actum Ffm vom 8.1.1782; Vorladung der (Monats-) Baumeister Herz Abraham Geier und Abraham David Wimpfen zur Eröffnung des Beschlusses.

21 Ebd.

Trotzdem beschloss man, das fragliche Schriftstück in Übersetzung weiterzuleiten, allerdings unter Beilage einer eigenen Stellungnahme. Der kurpfälzischen Regierung wurde mit Bezug auf das Gutachten mitgeteilt, dass die darin gemachte Darstellung keineswegs der üblichen Vorgehensweise in der Reichsstadt entspreche:

»Weilen aber die Rabbiner darinnen einige Stellen einfließen lassen, welche hiesiger Stadt-Gerichtsamen nachtheilig sind, und auf eine Jurisdiction- und Appellations-Exemption zielen; so haben selbige dieses Beginns halber einen Verweis bekommen, sind auch zu besserer Beobachtung ihrer Schuldigkeit neuerdings angewiesen worden. Die hiesige gemeine Judenschaft hat bereits im Jahr 1754 bei Kayserlicher Majestät ein Project zu einem Reglement übergeben, worinnen der § 60 dieses Ceremoniell bestimmen sollte, dieses Project ist damalen von allerhöchsten Orten zur Bericht anhero communiciret worden, worüber wir unsere Anmerkungen gemacht, und behörig übergeben, darauf aber noch zur Zeit keine Reaktion erhalten (gestr.: bei welchem es auch geblieben und ein mehreres), iedoch denen Juden bist auf den heutigen Tag nicht mehreres zu gelassen sondern in Rechtsfällen hiernach gesprochen.«<sup>22</sup>

Bei dem genannten Paragraphen handelte es sich um jenen Vorstoß der gemeinsamen Kommission der Frankfurter Gemeinde, eine völlig unbeschränkte Autonomie in all den auch von den Rabbinern Horowitz, Adler und Trier aufgezählten Fällen, jedoch einschließlich des Immobilien-, Vertrags- und Schuldrechts durch den Kaiser genehmigt zu bekommen. Das seinerzeit erstellte Gutachten des Rats hatte all dies abzuschmettern versucht und jede interne Entscheidung erneut auf die zuvor schon zugestandene Position der Schlichtung verwiesen, von der weiterhin stets die Berufung an die städtischen Foren sowie die Reichsgerichte möglich sein sollte. Wie nun angegeben wurde – und gegenteilige Belege sind in den Frankfurter Akten nicht zu finden –, entsprach dies auch knapp 30 Jahre danach weiterhin der Rechtspraxis, so dass dieser Akt der Amtshilfe lediglich erneut die Differenzen und die beständigen, vermeintlich illegitimen *Machtgelüste* der jüdischen Seite dokumentierte, gemeinsam mit jener stereotyp antijüdischen Sichtweise, die der Einschätzung auf Mannheimer Seite sicherlich entgegenkam.

Das Vorgehen auf jüdischer Seite führte allerdings dazu, dass die Frankfurter Obrigkeit bei künftigen Anfragen von so grundlegendem Charakter deutlich vorsichtiger wurde und beispielsweise die Beantwortung der jüdischen Gemeinde nicht mehr selbst überließ. Wenige Jahre danach reagierte der Rat auf eine Anfrage aus der Markgrafschaft Baden, ob es in der Frankfurter Gemeinde eine eigenständige Straf- und Entscheidungsbefugnis in Policy-, Ceremonial- und kleinen Rechtssachen gäbe und wer diese ausübe, zunächst zwar wie gehabt, indem man darüber ein Gutachten der Frankfurter Vorsteher einfordern wollte. Das unterblieb aber letztlich, und dies mit dem bezeichnenden Hinweis, ein

22 Ebd.; Schreiben Senat Ffm an die kurpfälzische Regierung Mannheim; 5.I.1782.



»solches Parere« würde wie meist nur »unbrauchbares, unanschlägiges, unverständiges confuses Zeug enthalten«, zumal die Verfasser dafür eine beträchtliche, letztlich als unangemessen erachtete Aufwandsentschädigung fordern würden. Mit dieser Begründung entschloss man sich, ausschließlich selbst zu antworten, und übermittelte nach Baden zum einen, dass die hiesige Verfassung gewählte und sich abwechselnde zwölf Baumeister kenne und nicht wie in der Markgrafschaft einen dauerhaft, von außen eingesetzten jüdischen Schultheißen – einen Obervorsteher –, dem man dort damals solche Sonderbefugnisse zustehen wollte. Zum anderen verwies man sicherheitshalber erneut auf das niemals durch den Kaiser privilegierte Reglement der Gemeinde von 1754, das man auszugsweise gemeinsam mit den entscheidenden Änderungen seitens des Magistrats nach Baden sandte.<sup>23</sup>

Wiewohl das so unerwartet klare und ostentative Zitat des rabbinischen Konzepts eines allein durch die Halacha geregelten Lebens sich damit abermals als ein fernes, im Vergleich zu den bislang zitierten, bruchstückhaften Bezugnahmen insbesondere den Rabbinern vertrautes Ideal darstellt, sollte nicht vergessen werden, dass es dennoch vielen Personen nicht nur bekannt gewesen war. Etliche hatten selbst entgegen einer für sie günstigeren Aussagestrategie immer wieder auf dieses Bezug genommen, wiewohl dieses Konzept allenfalls als ein Hintergrund für das davon ganz deutlich abgehobene Handeln erkennbar wird. Der Grundton dieser Studie, das stete Spannungsfeld von rechtlicher Norm und Praxis, hier von idealem Handlungsmaßstab und eigentlichem Handeln, blieb nach wie vor nicht primär durch die Bezugnahme, sondern eben vor allem durch die Distanz selbst bestimmt. Wie schon gesagt darf dies ohne jeden Zweifel aber nicht als Ausdruck eines defizitären Systems verstanden werden. Viel eher scheint das ideale Konzept einer völlig in sich ruhenden autonomen jüdischen Welt, die allein eigenen Normen folgen sollte, vor allem als ein Legitimationsmuster gedient zu haben, über das im Zweifels-, aber eben nicht im Regelfall das jeweils Eigene benannt und symbolisch Identität gestiftet werden konnte. Dadurch sollte der Diskrepanz zum alltäglichen Handeln, jener zunehmenden Loslösung vom Religiösen die Spitze zumindest durch eine symbolische Bezugnahme genommen werden.

Zugleich, und dies belegt die herausragende Bedeutung dieses zunächst einmal kaum zu greifenden Konstrukts, konnte aus ihm jenseits der den Zeitgenossen zugänglichen Perspektiven widersprüchlicherweise aber auch die besondere Triebkraft zugunsten einer Interpretation des vorhandenen Handlungsspielraums geschöpft werden. Ebenso wie in den zahlreichen Verweisen, dass etwas von alters her jüdischer Brauch sei, wobei man damit nicht nur auf die Legitimation gegenüber der christlichen Seite schielte, sondern durchaus der eigenen Überzeugung Ausdruck gab, benutzte man dieses vage Bezugssystem, um sich in

23 ISG Ffm, Ugb D 33, Nr. 42; Anfrage des markgräfl. badischen Oberamts Karlsruhe an den Rat der Stadt Fft, 12.5.1784; Senatsvotum vom 31.7.1784; sowie Schreiben des Rats Fft nach Karlsruhe; denselben.

den stets problematischen Auseinandersetzungen mit der Außenwelt einen Bezugspunkt zu sichern. Hätte man dabei intern jedoch dieselbe Taktik wie auch nach außen hin verfolgt – wie dies etwa die Rabbiner in ihrem Gutachten taten – und stets sozusagen fundamentalistisch die eigenen Vorstellungen bis zum Äußersten durchzusetzen versucht, so wäre – auch dies zeigt dieses Beispiel – im besten Fall letztlich keinerlei Handlungsspielraum mehr geblieben. Denn bei allem dabei vorgetragenen, genuinen Selbstbewusstsein war die Position selbst der Frankfurter jüdischen Gemeinde stets prekär, und jedes Ausspielen der Stadt gegen den Kaiser konnte auch sehr leicht in eine ungünstige Richtung ausschlagen.

Dies mag erklären, wieso dieses ideale Konzept so schemenhaft und so sehr im Hintergrund blieb. Es scheint geradezu, als ob es insbesondere aufgrund dieser Distanz zur vorherrschenden, das Handeln bestimmenden Wahrnehmung und gerade aufgrund seiner Vagheit bei aller Differenz sogar zu normativen Aspekten des gemeinschaftlichen Lebens der jüdischen Gesellschaft die Möglichkeit bot, jenen im Interpretationsraum möglichen und aktiv gestalteten Aktionsradius zu stabilisieren und pragmatisch zu nutzen. Zugleich eröffneten stete Bezüge zu dem vielen vertrauten, in der Schärfe seiner theologischen Forderungen aber für die wenigsten wirklich bedeutsamen Konzept ein eigenes symbolisches Diskursfeld, das als notwendiges Zentrum kultureller Selbstbestimmung und damit auch eines ebensolchen Agierens unverzichtbar war. Der von außen gewährte Handlungsrahmen wurde auf diese Weise für ein gemeinsames Aushandeln der unterschiedlichen Interessen geöffnet, zugleich aber auch, weitgehend symbolisch, als eine eigenständige jüdische Welt gedeutet, als ein legitimerweise getrennter Bereich eigener religiöser und kultureller Bezüge und Wahrnehmungen, die über dessen Organisationsstrukturen hinaus zudem auf das meist ferne theologische Legitimationszentrum verwiesen.



## V

### Gemeinde als Gemeinschaft

Nachdem der Frage der rechtlichen Autonomie aus verschiedenen Blickwinkeln nachgegangen wurde, gilt es den Blick auch auf das gesellschaftliche Konstrukt als den nämlichen Rahmen zu lenken, innerhalb dessen all diese Konzepte eigener Organisation ausagiert und thematisiert wurden und in dem jene theologischen Idealvorstellungen erneut einen Kristallisationspunkt fanden. Während das aus analytischer Perspektive für das frühneuzeitliche Judentum so kennzeichnende Konzept eines durch die Diskrepanz von Norm und Praxis aufgespannten Verhandlungsspielraums bislang vor allem, aber keineswegs ausschließlich mit Bezug auf die Umwelt diskutiert wurde, wird noch stärker als bisher zu sehen sein, dass sich dieses in den unterschiedlichen internen Diskursen zur Frage der Zugehörigkeit tatsächlich als eine *eigene*, binnenkulturelle Struktur, letztlich als ein zentrales kulturelles Charakteristikum des zeitgenössischen Judentums selbst darstellt. Insofern ist die analytische Bewegung eine von außen herantretende, die immer weiter zum Zentrum des zugleich ausformulierten Forschungsinteresses vordringt.

Ähnlich wie hinsichtlich der Vorstellungen und Umsetzungen von Recht und Eigengerichtsbarkeit besitzen wir erneut erstaunlich wenige Forschungserkenntnisse, die einen grundlegenden Eindruck vermitteln, in welcher Weise das frühneuzeitliche Judentum sich als soziales Konstrukt begriff und organisierte. Die vereinzelt gemachten Ansätze blieben bruchstückhaft, indem sie dezidiert in der typisch territorialisierten Geschichtssicht eine spezifische Gemeinde oder Landjudenschaft berücksichtigten und aus einer sozialhistorisch strukturanalytischen Zugangsweise heraus allenfalls deren spezifische Verwaltungsstruktur darstellten. In dieser schematischen, weder allgemeine Strukturen noch bezeichnenderweise spezifische Entwicklungen und deren Perspektiven, Möglichkeiten und Begrenzungen berücksichtigenden Herangehensweise blieb das unterhalb dieses lokalhistorischen Zugangs liegende Begriffssystem eines *jüdischen Verständnisses* von gemeinschaftlicher Organisation letztlich unerkannt, wiewohl die Analysen

eben gerade dieses zu erkunden suchten.<sup>1</sup> Dies bedeutet keinesfalls, dass man sich keinen Begriff von einer zentralen *jüdischen* Vergesellschaftungsform gebildet hätte. Ganz im Gegenteil; dieser war jedoch – ganz vergleichbar zur bisherigen geschichtswissenschaftlichen Bewertung von *Recht* – starr und wurde allenfalls über eine in hohem Grad ideologisierte, positivistische Verortung in der Geschichte bestärkt.

Die Gründe hierfür liegen abermals weitgehend in der engen direkten Verknüpfung der vorherrschenden nationalen Geschichtssicht mit Identität, was nicht nur zu einer ganz spezifischen Konstruktion identitätsgeleiteter und -gesetzter Strukturen führte. Die *Kehila*, die jüdische Gemeinde, geriet zum Forschungsparadigma einer als ideal begriffenen Form jüdischer Vergesellschaftung im Sinne eines ideologisch überhöhten Angelpunkts jüdischen Lebens, wobei ähnlich wie hinsichtlich der Bewertung der Rechtsautonomie erneut zeitgenössische Wahrnehmungen direkt in die historische Konstruktion von Identität übernommen, ihrer Geschichtlichkeit damit jedoch entzogen wurden. Dies war natürlich gleichfalls nur bei einer ungemainen Beschränkung der Perspektiven möglich, da die Zugangsweise letztlich auf Stabilisierung abzielte und nicht auf ein diskursives Ausloten von Möglichkeiten im analytischen Prozess. Ebenso wie hinsichtlich des Paradigmas *Recht*, der Rechtsautonomie und ihrer Ausübung, wird nunmehr nach der Belastbarkeit des analytischen Konzepts *Gemeinde* – wie es uns bislang entgegentritt – zu fragen sein, um dann eine neue, auf Komplexität ausgerichtete Zugangsweise herauszuarbeiten.

Die Entwicklung des historiographischen Konzepts *Gemeinde* vollzog sich bekanntermaßen im Spannungsfeld unterschiedlicher politischer Richtungen.<sup>2</sup> Da ist zunächst die idealistische, integrationsbetonte und zum Teil verdeckt national agierende Geschichtsauffassung der ersten Phase wissenschaftlicher Forschung des 19. Jahrhunderts. Für die frühen Historiker, von Peter Beer, Isaac Marcus Jost, über die zahlreichen, weniger bekannten Lehrbuchautoren bis hin zu Heinrich Graetz bildete die voremanzipatorische Zeit den negativen Gegenpol zum bereits Erreichten beziehungsweise zu dem noch zu Erreichenden. In-

- 1 Insbesondere durch die Studien Daniel Cohens haben wir für den Bereich der landjüdischen Organisation durchaus eingehendere Erkenntnisse. Der Situation im Mittelalter näherte sich insbesondere Finkelstein, *Jewish Self-Government*, 1924. Die klassische Studie zu Struktur und Funktion jüdischer Gemeinden im aschkenasischen Raum dieser Zeit ist nach wie vor Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 84-135. Und neuerdings; Ephraim Kanarfogel, *Unanimity, Majority, and Communal Government in Ashkenaz during the High Middle Ages. A Reassessment*, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 58 (1992), S. 79-106; wobei man aufgrund der anderen Zugangsweise und der spezifischen Quellenlage bzw. der spezifisch herangezogenen normativen Quellen die hier angeschnittenen Komplexe letztlich kaum berührte und noch am ehesten bei Kanarfogel die Beziehung von Parität und Elite (hier jedoch rabbinischer Elite) angesprochen werden.
- 2 Als zweites, komplementäres Moment wäre natürlich die jüdische Familie zu nennen, ein Faktor, der hier allenfalls im historischen Konzept der Verwandtschaft interessiert.

dem man letztlich auch intern nahezu ungebrochen den typisch aufklärerischen Erziehungsdiskurs übernahm, die von christlicher Seite als Prämisse für die Integration geforderten Veränderungen der eigenen Kultur damit zwar auf eine eigene Weise, jedoch innerhalb desselben Gesamtdiskurses vorantrieb, wurde auch die grundlegende Überzeugung der jüdischen Aufklärer integriert, dass insbesondere das frühneuzeitliche, in ihrer Sicht sogar noch als mittelalterlich begriffene Judentum durch einen allgemeinen kulturellen Niedergang und den Verfall der sozialen Strukturen gekennzeichnet gewesen sei. Was in der sich nun eröffnenden Perspektive einer erhofften allgemeinen Anerkennung und der rechtlichen Gleichstellung aufblühen sollte, bedurfte aber nicht nur jener Vorlage einer in sich zerrütteten Gemeinschaft, etwa um die zum Teil sogar recht umstrittenen Neuerungen zu legitimieren. Zugleich wurden diese durch die *Res-te* der Vergangenheit, durch die nach wie vor existenten Diskriminierungen von außen und sogar die Enge der zu Beginn des 19. Jahrhunderts immer noch ärmlichen, vermeintlich despotisch verwalteten jüdischen Gemeinden angetrieben.

Am klarsten zeigt sich diese Sichtweise in der historischen Wahrnehmung eines sozusagen entgrenzten jüdischen Mittelalters als einer Phase nahezu durchgängiger Zerstörungen und des Verfalls, die sich ohne einschneidende Veränderungen mit Ausgrenzungen und Verfolgungen letztlich bis zur Emanzipation hingezogen habe, also von der Antike bis zur Moderne andauerte. Selbst wenn diese Vergangenheit seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in einer gegenläufigen Sicht der Geschichte zumindest teilweise vom Makel der Verlorenheit und des Niedergangs befreit worden war, so brachten doch erst die bewusst nationalgeschichtlich agierenden Entwürfe des 20. Jahrhunderts neue Bewertungen hervor.<sup>3</sup> Sowohl Salo Wittmayer Baron als auch Jitzchak Fritz Baer sahen anders als die meisten ihrer Vorgänger in der jüdischen Gemeinschaft der voremanzipatorischen Zeit keineswegs nur mehr das Resultat äußerer Unterdrückung, nämlich ein korrumpiertes System. Zwar führte die befreiende Emanzipation etwa für Baron zu einer von ihm durchaus nicht durchgängig negativ bewerteten Assimilationsgeschichte; der Angriff der Moderne auf die *Kehila* als Zentrum jüdischer Existenz schien ihm jedoch unverzeihlich. Diese verortet er daher zunehmend in jener traditionellen, als ungebrochen jüdisch verstandenen Kultur jenseits ihrer Auflösung, in einer Zeit gemeinschaftlicher jüdischer Autonomie.<sup>4</sup>

3 Gotzmann, Einheit und Eigenheit, 2002, S. 114-211.

4 Insbesondere beziehe ich mich auf Salo W. Baron, Ghetto and Emancipation. Shall We Revise the Traditional View?, in: The Menora Journal 14 (1928), S. 515-526; ders., The Jewish Community. Its History and Structure to the American Revolution, 3 Bde., Philadelphia 1942. Allgemein, jedoch eher biographisch orientiert, Robert Liberles, Salo Wittmayer Baron. Architect of Jewish History, New York 1995. Oder in der zeitlosen, für die so genannte Jerusalemer Schule besonders typischen zionistischen ideologischen Überhöhung Chaim Hillel Ben-Sasson, HaKehilla haJehudit biJeme haBinaim, Jerusalem 1976; oder ders., The ›Northern‹ European Community and its Ideals, in: ders./ Shmuel Ettinger (Hg.), Jewish Society through the Ages, London 1971, S. 208-219. Kanarfogel, Communal Government in Ashkenaz, 1992, S. 79-106. Shalom Albeck,

Einer der Gründer der zionistischen Jerusalemer Geschichtsschule, Jitzchak Baer, ging 1950 mit seinem geschichtstheosophischen Entwurf hierin schon sehr viel weiter. Die voremanzipatorische Zeit war ihm zentraler Bestandteil eines unbeschadeten jüdischen Erbes, das es wieder zu erringen und für das neue nationale Leben fruchtbar zu machen galt.<sup>5</sup> Was bereits in der Spätantike als eine demokratisch gedachte Organisationsstruktur jüdischer Gemeinschaft entstanden sei, wäre trotz aller Schwierigkeiten von den regional unterschiedlichen Traditionen als Teil eines gemeinsamen Erbes über die Diaspora hinweg erhalten worden. Ähnlich wie zionistische Denker dies in vielen anderen Bereichen taten, so etwa in den Versuchen aus der *Halacha* ein *Mischpat Ivri*, ein *jüdisches* oder besser ein in den nationalen Kontext gestelltes *hebräisches Recht* zu extrahieren, rangen auch Historiker der jüdischen Tradition nunmehr national zugeschnittene, säkularisierte Konzepte ab, die über ihren entscheidenden Stellenwert als legitimatorische Diskurse hinaus direkt in die Planung des Staatswesens übernommen werden sollten. Aus dieser Perspektive wurden die bereits mit Zweifeln versehenen, noch als Erfolgsgeschichte präsentierten Entwicklungen der Moderne vor dem Hintergrund einer negativ eingeschätzten Vormoderne neu bewertet und zumindest – was die Frage nach einem jüdischen Proprium anging – letztlich vertauscht. Das vermeintlich bereitwillige Zahlen des Preises der Integration, die Bereitschaft zur Assimilation und zur Aufgabe zentraler Bestandteile

Jesodot Mischtar haKehillot biSefarad ad Rama, in: *Zion* 25 (1960), S. 114–117. Aber auch bei Katz, *Tradition und Krise*, 2002, z. B. S. 111: »Ein Hauptmerkmal der Institution der kehilla bestand darin, dass kein Amt lebenslang ausgeübt wurde, geschweige denn, dass es von dem Vater auf den Sohn übertragen werden konnte.« (Siehe hierzu jedoch im Weiteren. Efraim Shmueli, *Historical Consciousness in the Emancipation Culture*, in: ders., *Seven Jewish Cultures. A Reinterpretation of Jewish History and Thought*, Cambridge 1990, S. 167–202.

- 5 Insbesondere Jitzchak Fritz Baer, *HaHatchalot weHajesodot schel Irgun haKehillot haJehudiot biJemei habenajim*, in: *Zion* 15 (1950), S. 1–41 [mit engl. Zsfass., S. I–V]; oder ders., *The Origins of Jewish Communal Organization in the Middle Ages*, in: *Binah* 1 (1988), S. 59–82. David Myers, *Re-Inventing the Jewish Past. European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, New York/Oxford 1995. Nur ansatzweise relativiert ist das Bild, das Mordechai Breuer neuerlich bestärkt hat; Mordechai Breuer, *Prolog. Das jüdische Mittelalter*, in: Meyer/Brenner, *Deutsch-jüdische Geschichte*, 1996, S. 62, S. 79, S. 118–125, S. 160–177. Vgl. die ebenso stereotype Darstellung bei Krimhilde Lachner/Robert Luft/Susanne Schlösser, *Die jüdische Gemeinde in der Frühneuzeit. Verfassung, Ämter, Institutionen*, in: Heinz Duchhardt (Hg.) *Beiträge zur Geschichte der Mainzer Juden in der Frühneuzeit*, Mainz 1981, S. 69–91. Wobei – im Widerspruch zu Katz – Schochat den grundlegend demokratischen Charakter der jüdischen Gemeinde bestritt, sich aber letztlich ebenso der typischen negativen Bewertung anschloss; Schochat, *Aufklärung*, 2000, S. 205: »Nicht die Oligarchie brachte den Gemeinden Unglück. Eine oligarchische Herrschaftsstruktur war in allen jüdischen Gesellschaftsformen üblich, und man kann sagen, dass es niemals eine wirklich demokratische Struktur in den Gemeinden gegeben hat. Aber in Deutschland, [...] herrschten einige einflussreiche Leute über die Gemeinden, meistens Hofjuden.«

des kulturellen Erbes, habe jenen Verlust an Selbstbestimmtheit begründet und eine negative Entwicklung angestoßen, die das Judentum ihres aus der Antike herübergeretteten, nicht territorial bestimmten sozialen Zentrums beraubt habe, ein Vorgang, den die zionistische Bewegung durch diese vermeintliche Wiederbelebung einer eigenen Tradition von Gemeinschaft umzukehren gedachte.

Von diesem aufklärungs- und modernisierungskritischen Vertauschen der Bewertungen und Orientierungspunkte blieb das streng dichotome Modell an sich jedoch unberührt. Zudem nahmen Baron und Baer noch stärker als die Gründungsväter der jüdischen Geschichtswissenschaft die jüdische Tradition als ein autonomes, wenn nicht durch greifbare Strukturen charakterisiertes, so doch zumindest von einem Jüdischen Denken geleitetes, in sich ruhendes Konstrukt wahr. Ungeachtet des bedeutsamen Seitenwechsels konservierte das eindimensionale Evolutionsmodell unbeschadet den Aspekt der Krise: Dem Verfall durch Bedrohung stand nun die Gefährdung durch Anpassung zur Seite. Hatte man den Beginn der Moderne zuvor mit dem Abstreifen jener Fesseln gleichgesetzt, die nicht nur die jüdische Bevölkerung, sondern auch die jüdische Kultur gefährdet hatten, so bezeichnete Assimilation nun einen Verlust des Erbes durch ebendiesen Vorgang.

Damit wurden ganz neue Fronten gezogen. Im 19. Jahrhundert konnten die sich öffnenden Horizonte noch als eine Entdeckung des Eigenen definiert werden, was in letztlich religiöser Weise als eine Renaissance legitimiert wurde. Spätestens in der verbreiteten Wahrnehmung, dass die humanistischen Normen des bürgerlichen Wertekanon Grundkonstanten jenes unwandelbaren jüdischen Erbes seien, gelang es, die Veränderungen in das eigene Deutungsmodell zu integrieren, damit zu beherrschen und letztlich in ihrer durchaus bedrohlichen Dynamik zu zähmen: Der Wandel führte nicht nur zu den Wurzeln eigener Kultur zurück, er wurde immer wieder auch an diese gebunden. Im Rückblick auf den mühsamen Weg der Emanzipation als Teil eines gesamtgesellschaftlichen Modernisierungsprozesses stellte sich dies jedoch anders dar. Die jüdische Selbstwahrnehmung, wenn schon nicht in sozialer, so doch wenigstens in rechtlicher Hinsicht vollständig in die Mehrheitsgesellschaft integriert zu sein, sah sich seit Beginn des Kaiserreichs zunehmend mit einem erstarkenden, zunehmend auch politisch organisierten Antisemitismus konfrontiert. Gerade die vom jüdischen Bürgertum verinnerlichten Integrationsdiskurse griffen damit nicht mehr, da den Zeitgenossen immer klarer wurde, dass Ausgrenzungen und Anfeindungen nicht Überreste alten Denkens, sondern Teil der zunächst so vielversprechenden neuen Anfänge waren. Charakteristisch ist die von einer kleinen Gruppe jüdischer Intellektueller propagierte Renaissance einer neuen jüdischen Kultur in der Weimarer Republik.<sup>6</sup> Das Verblüffendste an dieser Entwicklung mag sein, dass sie – ebenso wie die Geschichtswissenschaft in der Emanzipationszeit Geschichte insbesondere in Abkehr von der eigenen Vergangenheit geschrieben

6 Michael Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven 1996.



hatte – jene Abwendung vom aktiven jüdischen Leben in Deutschland als dem eigenen kulturellen Ort hin zu einem imaginären, fernen Judentum – hier ein Ostjudentum anstelle des voremanzipatorischen – erneut vollzog. In einer hochselektiven Wahrnehmung wurden im Rahmen eines Generationenkonflikts eigene gesellschaftliche Leistungen nun nicht mehr als legitime Ausdrucksformen jüdischer Kultur begriffen.

Für die beiden bereits zitierten jüdischen Historiker Baron und Baer machte die Vergangenheit die Defizite des jüdischen Selbstverständnisses der Gegenwart in derselben Weise deutlich, wie dies für die jungen jüdischen Denker von Buber bis Rosenzweig galt, die ihre Vorstellung einer noch unbeschadeten jüdischen Welt ebenso in eine von der Moderne vermeintlich noch unberührte Sphäre verlagerten. In derselben auf eine Position jenseits der eigenen verweisenden Geste begriffen beide die Vergangenheit als Zeugen jenes tief empfundenen Verlustes, der Ausdruck eigener Neuorientierung war. Die historische Gemeinde wurde damit weniger als eine sich stetig wandelnde Gemeinschaft aufgrund der Herausforderungen oder gar in Zeiten der Bedrohung aufgefasst, sondern als Bollwerk einer so sehr vermissen, als ungebrochen bewerteten Identität. Der Einbruch der Moderne mit dem Verlust an Eigenem kulminierte aus dieser Sicht am Punkt des nur teilweise eingelösten Gleichstellungsversprechens und damit dem Verlust jeder Legitimation für eine Politik der Öffnung. Diese Sichtweise ist bis heute spürbar, denn obwohl die Zwänge des sich darauf gründenden starren Assimilationsmodells seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts zunehmend hinterfragt wurden, gelang es bislang nicht, sich von ihm zu lösen. Selbst die Bezugnahme auf den Begriff der Akkulturation, der mit der Vorstellung eines selbstbestimmten Wandels eigentlich den Aspekt der kulturellen Integrität betonte, ersetzte dieser das zugrunde gelegte Paradigma von Verlust bekanntermaßen eigentlich nicht, da man den Terminus allenfalls im Sinne eines Wandels nicht über Entäußerung von Eigenem, sondern über Integration von Fremdem verstand.

Um uns von diesen forschungsgeschichtlichen Vorgaben ablösen zu können, wenden wir uns nunmehr einer eingehenderen Betrachtung der Möglichkeiten und der Wahrnehmung politischen Handelns jüdischer Gemeinden in der Frühen Neuzeit zu. Nüchtern betrachtet, stellt die Gemeinde als Bezugsrahmen jüdischer Geschichte gerade für den westaschkenasischen Raum der Frühen Neuzeit letztlich ein problematisches Konzept dar, dies allein aus dem Grund, da die überwiegende Mehrzahl der jüdischen Bevölkerung weit verstreut auf dem Land lebte. In dem Maß, in dem Kleinstsiedlungen mit nur wenigen jüdischen Familien an einem Ort dominierten, kann der vom städtischen Judentum abstrahierte Entwurf der Gemeinde als Garant jüdischen Lebens nicht greifen. Die in der Forschung zweifellos dominierende und auch hier wieder verfolgte einseitige Orientierung am Gemeindemodell muss demnach dazu führen, dass immer wieder Strukturen analysiert werden und wurden, die für die Mehrzahl der jüdischen Bevölkerung kaum relevant waren.

Auch die Bezugnahme auf das Organisationsmodell der Landjudenschaft dürfte dieses Manko nicht beheben, da es sich – wie sich unschwer zeigen lässt – letztlich um eine Übertragung des städtischen Konzepts auf den ländlichen Raum handelt, zumal sich nur Teile der auf dem Land lebenden Juden in solchen Organisationseinheiten zusammengeschlossen hatten. Dabei zeichneten sich diese Landjudenschaften insbesondere aufgrund der Übertragung des städtisch geschlossenen Handlungsmodells auf die Streusiedlung gerade durch eine vergleichsweise geringe Effektivität der Organisation aus, schon allein da diese etwa durch die nur gelegentlichen Zusammenkünfte in mehrjährigen Abständen unterwandert wurde. Der Gottesdienstbesuch an einigen Feiertagen sowie Kontakte zu Familienfesten und in familien- und vermögensrechtlichen Zusammenhängen konnten die einzigen Berührungspunkte mit einer Gemeinde und ihren Institutionen sein. Sicherlich gab es zwischen diesem Extrem und dem Leben innerhalb einer Gemeinde vielerlei Übergänge, doch hier interessiert zunächst, dass das Modell der jüdischen Gemeinde als primäre Form der Vergesellschaftung im Bezug auf die Praxis statistisch keineswegs die Regel beschreibt. Dies sollte bereits ein Hinweis darauf sein, dass eine eigentliche, übergreifende Organisationsstruktur auch über den Rückgriff auf dieses Modell kaum zu fassen ist. Denn die Mehrzahl der Juden auf dem Land lebte weitab jüdischer Gemeinden im eigentlichen Sinn, vermutlich auch landjudenschaftlicher Zusammenschlüsse, die ohnedies eine *Gemeinde* nicht ersetzten, und war mit ihren Glaubensbrüdern auf organisatorischer Ebene in erster Linie über die Steuerabrechnung verbunden, soweit diese nicht extern, durch die Obrigkeit selbst geregelt wurde, was bei kleineren Herrschaften mit einer geringen jüdischen Bevölkerung zweifellos häufig der Fall war.<sup>7</sup>

Dennoch findet sich hier ebenso wie hinsichtlich der Wahrnehmung von Rechtsautonomie erneut dasselbe Phänomen: Verblüffenderweise blieben die Vorstellungen und insbesondere die abstrakte Selbstverortung trotz der bestehenden Differenz der Lebensweise zu solchen strukturellen Vorgaben ganz klar stets auf das Modell der *Gemeinde* als jüdischer Organisationsform ausgerichtet, also von einer idealen Vorstellung dominiert. Dies illustrieren Landjudenschaften auf eine ganz besondere Weise, da sie insgesamt gesehen keineswegs ein eigenes, für die Erfordernisse der ländlichen Siedlungsform zugeschnittenes Organisationsmodell entwickelten, sondern direkt das im Rahmen der städtischen Gemeinde herausgebildete Modell auf diese übertragen und allenfalls zu flexibilisieren versuchten.<sup>8</sup> Dabei war die Orientierung an der städtischen Vorlage so

7 Eine vergleichbare Einschätzung vertritt Stefan Rohrbacher, Organisationsformen der süddeutschen Juden in der Frühneuzeit, in: Robert Jütte/Abraham P. Kustermann (Hg.), *Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart*, Wien u. a. 1996 (Aschkenas, Beiheft; 3), S. 137-149; ders., *Medinat Schwaben*, 1995, S. 80-109; ders., *Stadt und Land*, 1997, S. 37-58.

8 Daniel Cohen, *Irgune Bne haMedina*, 1967; ders., *HaWaad haKatan schel Medinat Ansbach*, in: Salo W. Baron/Benzion Dinur et al. (eds.), *Yitzhak F. Baer Jubilee Volume. On the Occasion of His Seventieth Birthday*, Jerusalem 1960, S. 351-373 [mit engl. Zs-

stark, dass sich selbst die Flexibilisierungen letztlich kaum von dem dort entliehenen Konzept ablösen, wiewohl wir wissen, dass sich aus dieser Starrheit direkt jene strukturellen Probleme ergaben, die das Agieren und Überleben der Landjudenschaften erheblich erschwerten. Insbesondere ist dies die offenkundige Diskrepanz zwischen dem geplanten Organisationsgrad und seiner Umsetzung und Effektivität, denn es machte wenig Sinn, eine am städtischen Modell orientierte Gerichtsbarkeit oder eine gemeinsame Besteuerung zu vereinbaren, wenn das Gesamtkonstrukt so heterogen, räumlich und territorial zersplittert war, dass sich ein gemeinsames Handeln auf dieser Grundlage nur schwer umsetzen ließ. Die aufgrund der Zwänge sowohl des Konzepts als auch der Lebensumstände dann erforderliche Mobilität etwa der Repräsentanten der Landjudenschaft, also eines Landjudenschreibers oder eines Landrabbiners, die nicht nur pragmatisch flexibel handeln, sondern auch von Region zu Region reisen mussten, konnte die Ineffektivität etwa einer gemeinsamen Besteuerung über territoriale Grenzen und unterschiedliche Steuerverbindlichkeiten hinaus ebenso wenig lindern wie die Ineffektivität rabbinischer Gerichtsverfahren, auf die man unter Umständen ein ganzes Jahr warten musste und die mit erheblichen Zusatzkosten für Reise und Verpflegung der Rabbiner oder Klageparteien versehen waren.

Selbst für den städtischen Bereich, also für jene Sphäre, in der man schon räumlich von einem gefestigteren jüdischen Gemeinwesen ausgehen kann, bleibt das letztlich aus der historischen Rechtsnorm entwickelte Konzept einigermaßen fragwürdig. Hier ist es insbesondere dessen ideologischer Charakter, durch den sowohl allgemeine als auch lokalspezifische Etablierungsprozesse eher verdeckt werden, von einer jenseits des Konzepts etablierten Praxis ganz abgesehen. Am deutlichsten wird dies dann, wenn *Gemeinde* – wie etwa bei Baron und Baer – zum zeitlosen Urzustand jüdischen Seins erhoben wird. Die Tragfähigkeit des Konzepts lässt sich nur am exemplarischen Hinterfragen seiner zentralen Charakteristika sowie seiner Stabilität überprüfen. Dahinter steht die Frage nach dem Wissen der Zeitgenossen um dieses Modell und nach dessen Bezug zur Praxis gemeinschaftlicher Organisation in den nach innen und außen gerichteten Interessenkonflikten.<sup>9</sup>

fass., S. XXII-XXIII]; ders., Die Landjudenschaften der brandenburgisch-preußischen Staaten, 1983, S. 208-229; ders., Die Landjudenschaften in Hessen-Darmstadt, 1983, S. 151-214. Ders., Pinkas haTakkanot shel Bene Medinat Ansbach, in: Kovetz alJad, NF 6/16 (1966), S. 459-534. Zur Entstehung der ländlichen Siedlungsform immer noch maßgeblich, Michael Toch, Aspects of Stratification on Early Modern German Jewry. Population History and Village Jews, in: Ronnie PoChia Hsia/Hartmut Lehmann (eds.), In and Out of the Ghetto. Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany, Cambridge 1995, S. 77-89. Friedrich J. Battenberg, Aus der Stadt auf das Land? Zur Vertreibung und Neuansiedlung der Juden im Heiligen Römischen Reich, in: Rürup/Richarz, Jüdisches Leben auf dem Lande, 1997, S. 9-35.

9 Dazu neuerdings Alfred Haverkamp, ›Concivitas‹ von Christen und Juden in Aschkenas im Mittelalter, in: Jütte/Kustermann, Jüdische Gemeinden, 1996, S. 103-136 (darin

Aus analytischer und zeitgenössisch staatstheoretischer Sicht untergliederte sich die frühneuzeitliche Gesellschaft in jene zwei grundlegend differierenden Strukturen eines ständisch-hierarchischen und eines korporativ-paritätischen Modells, die der innerjüdische Diskurs aufgriff, jedoch nahezu durchgängig ohne diesen gesamtgesellschaftlichen Bezug selbst zu reflektieren.<sup>10</sup> Eine abstrakte Herangehensweise außerhalb der eigenen religiösen Tradition, die jedoch gleichermaßen an ihre rechtlichen und stark fallspezifischen Sichtweisen gebunden blieb, findet sich so gut wie nie und selbst wenn, dann allenfalls ansatzweise. Wenn es einen innerjüdischen Begriff davon gab, dass die intern ausgetragenen Konflikte mit der eigenen Gemeindeleitung beziehungsweise mit der christlichen Obrigkeit letztlich die Differenzen jener beiden grundlegenden Strukturen des frühneuzeitlichen Gesellschaftsmodells thematisierten, sich also an der Widerständigkeit der beiden ineinandergeschobenen und miteinander verzahnten konträren Perspektiven brachen, so geschah dies meist unreflektiert, im Rahmen eines verdeckten Diskurses. Nur vereinzelt lassen sich etwa rechtliche Debatten finden, die hier eine eigenständige Reflexionsgrundlage hätten bieten können, so etwa im Rahmen der aus dem Mittelalter herüberreichenden Frage der Notwendigkeit von Mehrheitsentscheidungen in gemeinschaftlichen Dingen, die hier jedoch bezeichnenderweise allenfalls verdeckt angesprochen wurde.<sup>11</sup> In einer Gesellschaft, die sich als horizontal geschichtet begriff und dementsprechend eine vertikale Mobilität weitgehend ausschloss, diese Schichtung zudem in den bekannten Gesellschaftsmodellen mit klaren Rangfolgen verband, diente jenes zweite Begriffssystem der Korporation, also eines horizontal ins Gesellschaftsgefüge eingeschobenen Zusammenschlusses paritätischer Mitglieder zur Anknüpfung beziehungsweise zur Identifikation für eine jüdische Selbstwahrnehmung.<sup>12</sup> Wiewohl Juden in diesen Modellen letztlich nicht vorkamen beziehungsweise lediglich als Ausgrenzte ihren – also keinen *rechten* – Platz fanden, stellte die

auch zahlreiche Hinweise zur Forschungsgeschichte); Kisch, Rechts- und Sozialgeschichte der Juden, 1978; Zimmer, Harmony and Discord, 1970; Jedidja Alter-Dinari, Chachme Aschkenas beSchilche Jeme haBinajim, Jerusalem 1984; Yuval, Chachamim beDoram, 1988.

- 10 Ganz im Gegensatz zur christlichen Umwelt, in der durchaus staatstheoretische Konzepte reflektiert und vergleichend ausdiskutiert wurden; etwa Stolleis, Arcana Imperii, in: ders., Staat und Staatsräson, 1990, S. 37-72.
- 11 Die hierzu spezifische Rechtsentwicklung findet sich knapp referiert bei Menachem Elon, HaMischpat halvi, I. Bd., Jerusalem 1988, S. 580-584; wobei frühneuzeitliche Angaben, dass z. B. in Frankfurt noch im 17. Jahrhundert die gesamte Gemeinde, also alle Schutzjuden, bei zentralen Entscheidungen zur Abstimmung gebeten wurden, dieser Auffassung noch am nächsten kämen. Damit wäre das repräsentativ gedachte, oligarchische System tatsächlich ein frühneuzeitliches, ein Gedanke, der sicherlich weiterer Forschungen bedürfte. So auch Germania Judaica III, Teilbd. 3, 2003, S. 2090. Menachem Elon, Jewish Law. History, Sources, Principles, Philadelphia 1994, Kapitel 19.
- 12 So wurde im Mittelalter die jüdische Gemeinde ihrer Struktur nach auch von außen durchaus mit einer Zunft verglichen und identifiziert; Germania Judaica III (1350-1519), Teilbd. 3, S. 2080.

jüdische Gemeinschaft in ihren Organisationsformen aus externer Perspektive eine Korporation dar, was ihr die Möglichkeit einer effizienteren Selbstorganisation jenseits der territorialen Herrschaft oder gar in direktem Bezug auf das Reich bot. Diese wurde als eine Selbstverpflichtung der einbezogenen Mitglieder gedacht, wobei ganz im Gegensatz zu dem gesamtgesellschaftlich ständischen Konstrukt innerhalb der korporativen Verbände eine grundlegende rechtliche Gleichheit angesetzt worden war.<sup>13</sup> Im Rahmen der damit begründeten Selbstverwaltung konnte nicht nur eine Eigengerichtbarkeit errichtet werden, es bestand auch die Möglichkeit, über interne Leitungskollegien abermals eine hierarchische Struktur einzuziehen, wobei diese offen gestaltet war und ebenso wie die Geltungskraft der Schiedsgerichte einer meist eidlich versicherten Legitimation durch alle Mitglieder und zudem meist eines Ernennungs- oder Wahlverfahrens bedurfte. Ohne eine sozusagen externe, zeitgenössisch christliche Perspektive in die weitgehend innerjüdischen Debatten hineinbringen zu wollen, die von den Zeitgenossen so nicht oder doch fast nicht mit den eigenen Angelegenheiten identifiziert wurde, sei gesagt, dass sich das analysierte Spannungsfeld aus dieser Perspektive als ein stetes Lavieren zwischen dem ständischen Aspekt, der über die intern errichteten hierarchisierten Organisationsstrukturen letztlich teilweise auf die korporative Ebene übertragen worden war, und einem sozusagen konsequenteren, reineren Begriff jenes horizontalen Zusammenschlusses darstellt, indem man die dabei errichteten Rangfolgen stets wieder auf ein Verständnis gemeinsamer Gleichrangigkeit zurückzuführen versuchte, stabilen Hierarchien zugunsten einer gemeinsam vereinbarten Verwaltung im Rahmen der eigenen Gemeinschaft damit immer wieder die Legitimation absprach und sie aufzubrechen versuchte. Diese zweite Zugangsweise wurde stets von neuem als ein jüdisches Modell konstatiert und evoziert, dem das ständische, in seinen Hierarchien dauerhaft unveränderliche krass entgegengehalten wurde. Und dies, wiewohl dieses eigentlich das vertraute Medium darstellte, in dem man sich dennoch gedanklich und im alltäglichen Handeln bewegte.

Dabei finden sich – auch dies sei im Vorgriff gesagt – noch weit weniger Hinweise als hinsichtlich der Vorstellungen von rechtlicher Autonomie, die auf nahezu allen Ebenen durch ihre Brüchigkeit und ihren hohen Konstruktcharakter gekennzeichnet waren, dass man intern jenseits des beherrschenden korporativen Konzepts von Gemeinde als idealer Form des Zusammenlebens auch kulturell konkurrierende, völlig eigenständige Modelle vor Augen hatte. Dies bedeutet zugleich aber keineswegs, dass einem das ständische Konzept fremd war, es wurde nur als ein fremdes begriffen. Dennoch lässt sich ähnlich der Rechtswahrnehmung auch hier beobachten, dass die eigentliche Option zu dem idealen, als autonom begriffenen Modell von Gemeinschaft in einem Interagieren und fallspezifischen Nutzen auch der nichtjüdischen Strukturen bestand, das *jüdische Konzept* also deutliche Überlappungen und Verzahnungen aufwies – etwa bei jener Integration letztendlich *ständischer* Hierarchisierung im Rahmen

13 Ähnlich bei Dubin, *Subjects into Citizens*, 2006, S. 58.

korporativer Selbstverpflichtung ebenso wie hinsichtlich der Berührungen und Überschneidungen des korporativen Rahmens mit der sie umgebenden geschichteten Gesellschaftsstruktur –, wiewohl es im Zentrum durch eine hoch ideologisierte Selbstwahrnehmung gesichert blieb. Ob dieser Kernbereich jedoch strukturell tatsächlich die Mitte des üblichen Handelns bildete, bleibt hier zunächst so ungewiss wie im Bezug auf die anfängliche Frage, ob jüdisches Alltagsleben wirklich primär durch Jüdisches Recht bestimmt war. Wie noch zu sehen sein wird, reichten diese Überschneidungen – um im Bild zu bleiben – ähnlich wie hinsichtlich des rechtlichen Interpretationsraums aufgrund der genutzten Handlungsoptionen bis weit in das eigentliche Zentrum hinein, betrafen also jene als autonom begriffenen Strukturen, die aus ideologisch geschlossener Perspektive als verdrängt oder verdeckt bezeichnet werden müssten. Und dies, wiewohl es sich auch hier erneut eher um die stete gegenseitige Bezugnahme des kulturellen Modells auf eine davon dezidiert abgehobene Praxis handelte, deren vermeintlicher Kern also allenfalls erneut ein in die Ferne gerücktes Ideal darstellte. Diese komplexen Bezugnahmen bei nahezu durchgängiger Aufrechterhaltung der Distanz beider Aspekte zueinander eint die Betrachtungen zu dem Themenkreis der Gemeinde als zentrale Vergesellschaftungsform mit der im ersten Teil des Buches vorgelegten Analyse zur Bewertung der Rechtsautonomie: Hier wie dort wurde zugleich jedes vom Ideal abweichende Handeln als üblich und dennoch recht durchgängig als ein Überschreiten des eigenen und dies bedeutete des eigentlichen Handlungsrahmens sowie der spezifischen Handlungsoptionen angesehen, die Valenz des abstrakten Ideals einer autonomen Kultur also zugleich keineswegs in Frage gestellt.<sup>14</sup>

Das Konzept der *Gemeinde* dürfte am entscheidendsten durch das ihm zugrunde liegende Machtgefüge charakterisiert gewesen sein. Dieses basierte – ganz ähnlich dem externen Konzept der Korporation als ein freiwilliger Verband Gleicher – auf der halachischen Vorstellung von Partnerschaft, der *Schutzafut*, wobei jedem vollwertigen Partner ein prinzipiell gleiches Mitspracherecht zugebilligt wurde.<sup>15</sup> Dieses später in der geschichtlichen Darstellung häufig als letztendlich

14 Generell zum derzeitigen Wissensstand zur Geschichte der Gemeinde im Mittelalter zusammenfassend; Germania Judaica III (1350-1519), Teilbd. 3, S. 2079-2138. Menachem Elon, On Power and Authority. The *Halakbic* Stance of the Traditional Community and Its Contemporary Implications, in: Daniel J. Elazar (ed.), Kinship and Consent. The Jewish Political Tradition and its Contemporary Uses, New Brunswick NJ 1997, S. 293-326.

15 Dieses Prinzip wurde zunächst noch derart wörtlich genommen, dass man anfänglich einen direkten persönlichen Bezug zwischen Finanzierung und Nutzung der Mitgliedsbeiträge erwartete und verlangte, wobei die Halachisten pragmatischerweise bald ein eigenes Konzept des gemeinsamen Nutzens entwickelten, über den die allgemein erhobenen Gemeindesteuern für jedermann verbindlich wurden, ohne dass ein direkter Nutzen für den Besteuerten nachweis- und erkennbar sein musste. Dazu Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 84, S. 100-102; »als wäre die Gemeinde bloß eine Gruppe Ein-

(prä-)demokratisch begriffene System mit seinen komplexen Wahlverfahren für öffentliche Ämter war zweifelsohne durch Machtverteilungs- und Kontrollmechanismen, etwa die Rotation des Vorstandsvorsitzes, also die Vorstellung von Parität gekennzeichnet. Dabei stand der individuellen Entscheidungsgewalt die Idee der Vertretung auf einem breiten Konsens aller Mitglieder gegenüber, was sicherlich Verantwortung, erneut aber auch eine gewisse Kontrolle beinhaltete.<sup>16</sup> Einen weiteren zentralen Aspekt stellt die Vorstellung einer weitgehenden Ausgewogenheit zweier paralleler Machtfaktoren, des Vorstands und des Rabbinate, dar, die sich im Sinne der Gewaltenteilung in ihren unterschiedlichen Funktionen als Organisationseinheit beziehungsweise als unabhängiges Rechtsforum stützen und kontrollieren sollten. Dies, obwohl das Rabinat im aschkenasischen Raum erst gegen Ende des Mittelalters überhaupt in eine solche gemeindlich fixierte Amtsfunktion aufgestiegen war.<sup>17</sup> Beide Faktoren wurden in die ideologischen Debatten moderner Konstruktionen von Identität nahezu durchgängig als historische Konzepte übernommen, eine Zugangsweise, der hier durch die deutliche Differenzierung der im analytischen Prozess ohnedies symbolisch getrennten Ebenen zeitgenössischer Daten und historischer Analyse entgegen gearbeitet werden soll. Aus diesem Grund werden diese in ein recht starres ana-

zelner, die sich für einen konkreten, begrenzten Zweck zusammenschließen«. Der geringe Grad der Wahrnehmung der Gemeinde als eigenständige ›Person«, was immer wieder eine direkte Identifikation der Vorsteher oder der zahlenden Mitglieder mit dieser bedingte, bestärkt jedoch diese Sichtweise, die letztlich viel stärker als die abstrakt juristische (oder theologische, die es zeitgenössisch beide im jüdischen Bereich so aber eben gar nicht gab) war, und weist durchaus auf die Bedeutung ›dieser‹ durchaus auch abstrakten Wahrnehmung im Sinne des halachischen Modells einer interessengeleiteten Partner- und Gemeinschaft hin. Dass diese Bewertung für Katz – der die Gemeinde als eigenständiges soziales Wesen zu konstruieren versuchte, das dann in der Moderne unterging – unbefriedigend sein musste, dürfte zu seiner Einschätzung geführt haben.

<sup>16</sup> Dies basierte gewiss auch auf den kulturell normativen Vorstellungen des mittelalterlichen Rabbinate, das etwa hinsichtlich der Regelung des gemeinschaftlichen Lebens von einer allgemeinen Mitbestimmung gleichwertiger (Voll-)Mitglieder ausging, wobei lediglich den Gelehrten ein separates Sonderrecht zugestanden wurde, welches sie qua Amt/Gelehrsamkeit zur Überprüfung der ›Rechtmäßigkeit‹ der getroffenen Regelungen besaßen. Ob dies im Mittelalter tatsächlich in der Praxis so geschah, scheint mir keineswegs bewiesen, da sich die Forschung hier doch (notgedrungen) weitgehend auf rabbinische normative Quellen verlässt. Für die Frühe Neuzeit dürfte dieses abstrakte Konstrukt so sicherlich nicht durchgängig zutreffen, weder für das Konzept allgemeiner Mitbestimmung noch für das stetige Einbeziehen des Rabbinate als religiöses und rechtlich-notarielles Forum (wobei man dies in gewissen Fällen jedoch genau aus diesem Grund tat, aber eben keineswegs durchgängig); vgl. *Germania Judaica* III, 3. Teilbd., S. 2090-2092 (Takkanot und Vorsteher); sowie z. B. *Encyclopaedia Judaica* (NY/Jer.), Bd. 15, Sp. 712-737. Vgl. auch Paul Arnsberg, *Neunhundert Jahre ›Muttergemeinde in Israel. Frankfurt am Main (1074-1974). Chronik der Rabbiner, Frankfurt a. M. 1974, S. 29.*

<sup>17</sup> Hierzu einführend Andreas Gotzmann, *Strukturen jüdischer Gerichtsautonomie, 1998, S. 313-356.*



lytisches Spannungsfeld gestellt, das, um aussagekräftig zu sein, zugleich zwar auch zeitgenössischen Bewertungen idealer Bezugspunkte entspricht, dabei jedoch den notwendigen Spielraum für die Analyse von Handlungsprozessen offenhält, anstelle eines Zwanges eindeutiger polarer Zuordnung: Mit dem idealen Begriff der Gemeinde als einem allein über eigene kulturelle Deutungsmuster definierten, autonom gedachten Konzept sei ein abstrakt absolutistisches Modell kontrastiert, das auf eine streng hierarchische Machtkonzentration in einer Person abzielt und damit einen Gegenpol zu dem als jüdisch charakterisierten Konzept bildet. Dieser mag seine Legitimationsgrundlage durchaus auch in der obrigkeitlich absolutistischen Politik finden; die Analyse wird jedoch erneut vor allem den Aspekt der Legitimation innerhalb des autonom gesetzten Raums jüdischer Kultur ins Auge fassen.

Abermals können aufgrund des begrenzten Raums nur einige zentrale Aspekte dieses gleichfalls breiten Begriffsfeldes ausführlich behandelt werden. Zu nennen ist vor allem die seit langem bekannte Einschränkung gemeinsamer partnerschaftlicher Verwaltung durch eine Oligarchie alteingesessener und vermögender Familien, die sowohl für jüdische Gemeinden als auch für ihr christliches städtisches Äquivalent – gerade was die Reichsstadt Frankfurt am Main mit ihrem starken Patriziat anging – kennzeichnend war, so dass sich trotz der für jüdische Gemeinden typischen Wahl- und Rotationsverfahren in der Ämterbesetzung letztlich eine recht begrenzte Führungselite etablierte.<sup>18</sup> Ein weiterer Punkt betrifft den Machtausgleich zwischen Rabbinat und Vorstand. Obwohl es hierzu noch keine spezifischen Studien gibt, zeichnete sich schon deutlich ab, dass man von einer weitgehenden Abhängigkeit des Rabbinats vom Gemeindevorstand ausgehen muss. So durfte das Rabbinat sogar in der recht eigenständigen, alten Gemeinde in Frankfurt am Main nur im engeren Sinn religiöse Angelegenheiten völlig frei entscheiden. Vermögensrechtliche Klagen waren zumindest zeitweise bei einem Schiedsgericht des Vorstands anhängig. Wiewohl es im Verlauf des 17. Jahrhunderts durchaus Veränderungen gab, bedurften Strafen selbst bei religiösen Verfehlungen letztlich der Zustimmung der Vorsteher. Wiewohl viele Strukturen und Entwicklungen der Frankfurter Gemeinde parallel zu den sonstigen liegen, repräsentieren sie bei alledem auch stets einen Sonderfall, denn eine größere Eigenständigkeit errang das Rabbinat sonst bezeichnenderweise vor allem dort, wo sich die Obrigkeit für dessen Tätigkeit interessierte.<sup>19</sup> Dies gilt etwa für Hamburg-Wandsbek-Altona, wo dem Rabbinat gemeinsam mit dem Vorstand als eine große Ausnahme die gesamte innerjüdische Gerichtsbarkeit übertragen und zudem gegen Eingriffe christlicher Gerichte geschützt worden war. Doch selbst hier kam es wohl zu einer Staffelung vorgelagerter Schiedsgerichte für vermögensrechtliche Streitigkeiten. Die rabbinischen Gerichtsgremien

18 Alldem hätte Katz trotz seiner historischen Konstruktion eines halachisch entwickelten Modells sogar im Sinne eines den Umständen geschuldeten Defizits wohl noch zugestimmt; Katz, *Tradition und Krise*, 2002, z. B. S. 111–115.

19 Was in Frankfurt a. M. sicherlich nicht der Fall war.

waren wie in Frankfurt am Main zuweilen für spezifische Rechtsangelegenheiten zuständig; sie blieben dennoch zum Teil über Beisitzer, in jedem Fall aber über das bewilligte Strafmaß dem Vorstehergremium, das einen Überblick über die persönlichen Vermögensverhältnisse behalten musste, verpflichtet. In der großen Mehrzahl der Gemeinden erhielt das Rabbinat vor allem deshalb eine größere Eigenständigkeit, da die Herrschaft ja auf eine eigene Ausübung der niederen Gerichtsbarkeit verzichtete, um das noch schwach entwickelte allgemeine Justizwesen nicht zu überlasten. Da man sich zugleich prozentual die intern anfallenden Gerichtskosten und Straf gelder sicherte, erfuhr die rabbinische Rechtsprechung vor allem im späten 17. Jahrhundert häufig eine zusätzliche Stärkung von außen. Selbst für Territorien, in denen es während des aufgeklärten Absolutismus auf diese Weise extern zu festgelegten Zuständigkeiten und zu einer ausgedehnteren jüdischen Gerichtsbarkeit etwa mit behördlich bestätigten Landes- und Oberrabbinaten kam, bliebe aber fallspezifisch zu klären, inwieweit diese von den jüdischen Gemeinden aus eigener Initiative und Überzeugung als Richter anerkannt wurden, und dies jenseits der Frage, ob man diese Gerichten nutzte beziehungsweise nutzen musste.<sup>20</sup> All dies zeigt, dass die Position des Rabbinats sich sicherlich nicht ausschließlich durch eine Bezugnahme auf rein innerjüdische Vorgänge erklären lässt, da beispielsweise schon die Sicherung rabbinischer Amtsgewalt gerade im Sinne eines ansatzweise eigenständigen Machtfaktors kaum allein von den Gemeinden zu leisten war. Im Vergleich zu den intern üblichen Begrenzungen des Amtes zeigt sich, dass es häufiger den Anschein hat, dass dieses weit mehr durch die externe Instrumentalisierung rabbinischer Funktionen als durch interne Faktoren gestützt wurde. Derlei Überlegungen stehen zweifelsohne unvereinbar neben dem auf Autonomie ausgerichteten Forschungsparadigma einer in sich ruhenden Gemeinschaft.

Am Beispiel einer anderen städtischen Gemeinde wird die Entstehung solcher Verwaltungsstrukturen im Spannungsfeld externer und interner Vorstellungen und Interessen nachvollzogen, denn in einem klar umrissenen Raum treten die Diskrepanzen und Überschneidungen zum idealen Konzept der Gemeinde deutlicher zu Tage. Nicht nur aufgrund der guten Quellenlage soll der Etablierungsprozess der zentralen Organisationsgremien der jüdischen Gemeinde Karlsruhes vom Beginn des 18. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts als Beispiel dienen. Die 1715 neu gegründete Residenzstadt des markgräflichen Baden(-Durlach) – mit ihrer fächerförmigen, auf den zentralen Schlosskomplex hin ausge-

<sup>20</sup> Auch dies wurde gerade im ländlichen Raum häufig erst durch die von den Behörden geregelte Rechtszuständigkeit verändert; vgl. Gotzmann, *Jüdisches Recht*, 1997, S. 70-106; ders., *HaTora amnam tova*, 2004, S. 11-35. Es zeichnet sich ab, daß jüdische Kläger in vermögensrechtlichen und zum Teil sogar in familienrechtlichen Fällen bevorzugt christliche Behörden anriefen. Selbst beim Gang vor das Rabbinat achteten sie keineswegs die intern oder extern vorgeschriebenen Rechtsprivilegien, sondern suchten sich jeweils spezifische Rabbiner als Verhandlungsführer aus. Dies wurde durch die grundlegende Präferenz des Güteverfahrens im Jüdischen Recht begünstigt.

richteten Stadtanlage bereits äußerlich ein sichtbares Beispiel absolutistischen Denkens – vereint die als Gegenpole gedachten Konzepte absolutistischer beziehungsweise jüdisch-korporativer Entwürfe gemeinschaftlichen Zusammenlebens ebenso wie den Aspekt der Neugründung einer Gemeinde.<sup>21</sup> Letzteres hat etwa im Gegensatz zu Frankfurt zur Folge, dass die Mitglieder der sich neu bildenden Gemeinde sich selbst auf ein gültiges Konzept des Zusammenlebens einigen mussten. In der bewussten Bezugnahme auf die genannten Forschungsstereotype ist die Analyse auf den Gegensatz des absolutistischen Modells einer externen Einflussnahme, die keine Rücksicht auf interne Vorstellungen nahm, sowie auf das interne Konzept einer sich selbständig regulierenden jüdischen Gemeinde, die sich wohlgernekt damit auch in das extern vorgegebene Konzept korporativer Selbstorganisation einfügte, hin ausgerichtet. Während das absolutistische Modell individuelle Machtfülle, ein streng hierarchisches, also letztlich ständisch gedachtes Machtgefälle und die landesherrliche Einflussnahme auf Ämterbesetzungen beinhaltete, soll intern auf die zentralen Strukturen des Konstrukt der paritätisch organisierten Gemeinde als Gemeinschaft und die Bewertungen derselben geachtet werden.<sup>22</sup>

- 21 Bislang sind die Hauptwerke immer noch Lewin, *Badische Juden*, 1909, S. 1-75; Rosenthal, *Heimatgeschichte*, 1927, S. 92-240; ders., *Aus den Jugendjahren der jüdischen Gemeinde Karlsruhe*, (o.O. 1927) (*Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, NF; 25).
- 22 Derzeit stehen derartige Überlegungen wieder hoch im Kurs, z. B. David N. Myers/William V. Rowe (eds.), *From Ghetto to Emancipation. Historical and Contemporary Reconsiderations of the Jewish Community*, Scranton 1997. David N. Myers/David B. Ruderman (eds.), *The Jewish Past Revisited. Reflections on Modern Jewish Historians*, New Haven, London 1998. Michael Brenner/Derek J. Penslar (eds.), *In Search of Jewish Community. Jewish Identities in Germany and Austria (1918-1933)*, Bloomington 1998. Nach Katz stellten sich die Parnassim aufgrund mangelnder Kontrolle, was jedoch in den meisten Gemeindeordnungen der Zeit durchaus angedacht war und durch die dort geforderten Amtsfristen und Wahlverfahren letztlich auch normativ geregelt wurde, »anders als die bezahlten Angestellten, tatsächlich als Herrscher« dar, die keine Rechenschaft ablegen mussten und nur durch »Frömmigkeit«, also eine ideale religiöse Haltung (von der Magie bis zur Verinnerlichung religiöser Moralitätsansprüche) und allgemein gesellschaftliche Wertmaßstäbe zur Einhaltung der Regeln getrieben wurden. Wiewohl für Katz das Verhältnis von Norm und Praxis einen Stellenwert allenfalls als Normverletzung besaß, erscheint mir vor dem Hintergrund des hier Analysierten dies wenig schlüssig, denn gerade die vielfachen Konflikte belegen doch, dass zumindest die tonangebenden Kreise durchaus eine Kontrolle ausübten. Mir scheint die Übernahme einer letztlich ständischen Wahrnehmung gesellschaftlicher Hierarchisierungen hier weit mehr zu erklären, wie im Folgenden noch zu sehen sein wird; vgl. Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 88-90: »Wenn der Amtsträger, wenn es darum ging, ob seine Entscheidungen in Einklang mit den Werten der Gesellschaft standen, letztlich nur seinem Gewissen gegenüber verantwortlich war, konnten gegen den bezahlten Funktionär wirkliche Sanktionen verhängt werden, etwa der ›Verlust seiner Stellung‹; wiewohl Gemeindeangestellte sicherlich direkt abhängig von der Gemeindeleitung waren, betraf diese Drohung dennoch auch die Leitung selbst.

Damit zielt der Fokus direkt auf die partnerschaftliche, sozusagen demokratisch gedachte Struktur eines allgemeinen Wahlrechts, die sich über den Vereinbarungskarakter einer Korporation beziehungsweise einer Einung erklärt. Diesem Modell zufolge hatten aus der Binnenperspektive der über einen Partnerschaftsvertrag legitimierten Gemeinde nur vollwertige und dies meinte auch zahlende Mitglieder Anspruch auf eine Mitsprache innerhalb der Gemeinde, wofür sie zudem die Grundlage des Gemeinwesens etwa durch ein Beeiden gemeinschaftlich beschlossener Ordnungen anzuerkennen und sich zudem einzukaufen hatten. Hierüber legitimierte sich auch das häufig genutzte Klassenwahlrecht, welches den unterschiedlichen Einkommensgruppen einen ihrer Leistungsfähigkeit für die Gemeinschaft gemäßen Einfluss sichern sollte, wobei es das diesen Vorstellungen ohnedies nur im Nachhinein untergeschobene *demokratische Moment*, aus zeitgenössischer Perspektive deren paritätischen Charakter abschwächte. Zugleich war dieser geschichtswissenschaftlich und wie wir noch sehen werden auch zeitgenössisch von bekannten internen Gemeindeordnungen extrapolierte Idealtypus durch unterschiedliche Stufen des Machtausgleichs gekennzeichnet, die gegenüber dem absolutistischen Modell alleiniger Machtkompetenz einer Person von breitangelegten Entscheidungsprozessen und gegenseitigen Verbindlichkeiten ausgingen. Die entsprechenden Gremien wurden über Rotationsverfahren nicht nur entlastet, sondern zugleich kontrolliert, indem ihnen mit Wahlmännern, Rechnungsführern, Deputierten und vereinzelt sogar durch Direktvoten der Hausväter auf verschiedenen Ebenen Instanzen zur Seite gestellt wurden, die der zugrunde liegenden Idee einer partnerschaftlichen Verwaltung Rechnung trugen.<sup>23</sup> Neben diesen Verwaltungsgremien wurde dann ein unabhängig gedachtes rabbinisches Rechtsforum verortet. Dieses Spannungsfeld organisatorischer Strukturen und politischer Vorstellungen dient als analytischer Rahmen für die Skizzierung der Entwicklung in der baden-durlachischen Residenzstadt während des 18. Jahrhunderts.

23 Baer, Kleve, 1922, S. 81-114. Graupe, Statuten AHU, Bd. I, 1973. Hildesheimer, Pinkas Schnaitach, 1992. Murray J. Rosman, Samchut Waad Arbaa Arzot chuzmiPolin, in: Bar Ilan University Annual 24/25 (1989), S. 11-30. Exzerpt weProtokoll schel haMedina miJom haWaad 21. Jjar 537 beDoram Takanot haKehilot Elsaß, Straßburg 1777. Steven M. Lowenstein, The Berlin Jewish Community. Enlightenment, Family, and Crisis (1770-1830), Oxford 1994 (Studies in Jewish History). Annette Haller, Das Protokollbuch der jüdischen Gemeinde Trier (1784-1836). Edition der Handschrift und kommentierte Übertragung ins Deutsche, Frankfurt a. M., Berlin 1992 (Judentum und Umwelt; 34). Unna, Pinkas Chewra Kaddischa Warmaisa, 1980; Heinrich Flesch, Der Pinax von Austerlitz, in: Jahrbuch für jüdische Volkskunde 26/27 (1924/25), S. 564-616. David Kaufmann, Extraits de l'ancien livre de la communauté de Metz, in: Revue des Études Juives 19 (1889), S. 115-130; ders., Pinkas K"K Bamberg, in: Kobetz alJad (Sammelband) 12/13 (1896/7). Adolf Kober, Documents Selected from the Pinkas of Friedberg, a Former Free City in Western Germany, in: Proceedings of the American Academy for Jewish Research 17 (1948), S. 19-59. Josef Meisl (ed.), Pinkas Kehilat Berlin (1723-1854), Jerusalem 1982. Litt, Friedberg, 2002.

Aufgrund der guten behördlichen Aktenlage lassen sich die zentralen Prozesse für Karlsruhe recht detailliert nachvollziehen, selbst wenn sich die internen Vorgänge aufgrund des weitgehenden Fehlens einer eigenständigen innerjüdisch archivalischen Überlieferung wie so oft zum Teil nur indirekt erschließen lassen.<sup>24</sup> Die für den Absolutismus typischen Entwicklungen sozialer und staatlicher Organisation beziehen sich dezidiert auf eine dem zitierten Paradigma am ehesten entsprechende städtische Gemeinde. Obwohl eines der entscheidenden Auswahlkriterien für diese Gemeinde der Aspekt der Neugründung war, entstand diese natürlich nicht im luftleeren Raum. Tatsächlich belegen bereits die ersten Machtkämpfe in der noch kleinen, formal kaum definierten Gemeinde, wie bereits existente Modelle auf das entstehende Gemeinwesen übertragen wurden. Dabei dienten die Verfassungen der Landjudenschaften der baden-durlachischen und der baden-badenschen Landesteile als Vorlage, die etwa für die Steuerschätzungen bereits die skizzierte, auch aus anderen Gemeinden vertraute Struktur von Deputierten im Zusammenspiel mit Rabbinern und Vorstehern aufwies. Daneben trat aber das schon vor der Gründung der neuen Residenz bestehende Amt eines Judenschultheißen, der die entscheidende Position in nahezu allen Fragen gemeinschaftlichen Lebens von der Steuerumlage bis zur Aufrechterhaltung der religiösen Ordnung innehatte. Vom *idealen* Gemeindevorsteher unterschied sich das Amt nicht nur durch die Machtkonzentration in einer einzigen Person. Zugleich geschah die Ernennung durch den Markgrafen beziehungsweise die markgräfliche Regierung und war zumindest idealiter von der Gemeinde nicht zu beeinflussen. Obwohl gerade auf der in der Gründungsphase der Stadt noch einflussreichen Ebene der Landjudenschaften, der Vereinigung der im Herrschaftsbereich verstreut lebenden jüdischen Familien, das Konzept selbst gewählter Vertreter neben dem Amt des Judenschultheißen durchaus existierte, wurde in der Entstehungszeit der Karlsruher Gemeinde bezeichnenderweise von den entscheidenden jüdischen Wortführern durchweg das externe, absolutistische Modell vorgetragen. So versuchte etwa der Judenschultheiß der alten Residenzstadt Durlach, Emanuel Reutlinger, sein Privileg auf die neue Residenz ausgedehnt zu bekommen. Dies gelang ihm nach seinem Umzug in die entstehende Stadt allerdings nicht in dem gewünschten Maß. Er wurde 1719 von der Obrigkeit zwar als »Rüger« in der Synagoge bestätigt, das umfassendere Privileg eines Schultheißen für die Karlsruher Gemeinde enthielt man ihm aber vor. Wie schwierig diese Situation war, belegt das Aufflammen alter Rivalitäten zwischen Reutlinger und dem so genannten Baujuden Joseph Jacob von Ettlingen, der den Bauauftrag für den neuen markgräflichen Marstall erhalten hatte. Wie anerkannt das Modell der Alleinherrschaft intern war, lässt sich daran erkennen, dass der 1724 schließlich bestellte Judenschultheiß für Karlsruhe, der

24 Eine ausgezeichnete, knappe Charakteristik der Organisationsstrukturen und der Handlungsabläufe bietet Ernst Otto Bräunche, Vom Schutzjuden zum Bürger zweiter Klasse. Die jüdische Gemeinde bis zum Erlaß des Judenedikts 1809, in: ders./Schmitt/Koch, Karlsruhe, 1988, S. 41-80.

neue Hoffaktor Salomon Mayer aus Pforzheim, von beiden Parteien nicht akzeptiert wurde.<sup>25</sup> Dies jedoch keineswegs im Sinne des *jüdischen* oder von außen besehen korporativ oligarchischen Modells geteilter Verantwortung, sondern gemäß dem absolutistisch feudalen – eines alleinigen Bestimmungsrechts. Zugleich sah sich Mayer selbst in der Rolle des Alleinherrschenden. Als in der Synagoge zwischen Reutlinger, dessen Söhnen und Ettliger ein Streit ausbrach, gelang es Mayer jedoch nicht, diesen zu beenden, also sein Amt gemäß der allein auf ihm ruhenden Autorität öffentlich zu behaupten. Erst nachdem die Söhne Reutlingers »ohngeachtet, dass [er, Mayer] ihnen Friede gebotten, ohnweit der Synagoge dem Baujudt gesamter Hand attaquirt und denselben mit Schläge dermaßen übel zugerichtet, dass er lange Zeit sich unter den Leuthen nicht wird können sehen lassen«, erreichte es Mayer über eine Beschwerde bei der Obrigkeit, von außen im Amt gegen seine Konkurrenz gestützt zu werden.<sup>26</sup> Diese Bestätigung – hier wird deutlich, wie ungebrochen das absolutistische Modell von außen auf die jüdische Gemeinschaft übertragen wurde, wobei diese, wie wir noch sehen werden, dem keineswegs ein geschlossenes, eigenständiges entgegensetzen hatte – führte dazu, dass man die Zuständigkeiten klärte und der Durlacher Schultheiß Reutlinger auf Mayers Eingabe hin seines Amtes enthoben wurde. Schon am Beginn der Entwicklung lässt sich also beobachten, dass der direkte Bezugspunkt wohlgemerkt beider Seiten stets das absolutistische Modell darstellte.

Bereits am Ausgangspunkt der Entwicklung zeigt sich zudem, dass derartige Machtkonkurrenzen in der großen Mehrzahl der Fälle keineswegs, wie es das Modell vorgibt, rein personaler Natur waren: Mit wenigen bezeichnenden Ausnahmen handelte es sich um Gegnerschaften etablierter, oft weit verzweigter Familien, die um ihre Vormachtstellung rangen. Entscheidende Faktoren waren dabei – und hier greift das absolutistische Modell erneut – direkte Beziehungen zum Hof, etwa als Hofagent oder als Baujude. Mindestens ebenso wichtig, wenn nicht sogar bedeutender, war allerdings ein lokal gefestigtes familiales Netzwerk, was nicht nur von dessen Finanzkraft abhängig war, sondern davon, ob die Familie als respektabel und vor allem ob sie als alteingesessen galt, ein Aspekt, der in der Selbstwahrnehmung aber auch in der externen Bewertung eine ganz entscheidende Rolle spielte. Obwohl Salomon Mayer aus Oberwesel zugewandert war, verfügte er durch die Ehe mit der Tochter des Pforzheimer Judenschulthei-

25 Ernst Otto Bräunche, Die Familie Meyer-Model, in: ders./Schmitt/Koch, Karlsruhe, 1988, S. 451-464. Intern wurde er Salman Wesel genannt. Allem Anschein nach handelt es sich bei dem Verwaltungsmodell um die Übertragung eines im ländlichen Raum der Markgrafschaft für alle Bevölkerungsteile genutzten Verwaltungssystems auf die jüdische Gemeinde der neuen Residenz. Insofern muss man mit der Argumentation einer absolutistischen Überformung des korporativen Modells der Selbstverwaltung vorsichtig sein.

26 GLA Karlsruhe, 206/2188; Salomon Mayer an Markgraf von Baden; 19.12.1724. Vgl. Hildesheimer, Pinkas Schnaittach, 1991, S. 246; Personen, die einen schlechten Respekt vor der Gemeindeversammlung erkennen ließen, wurden in der Synagoge ausgerufen.

ßen Model über solche Verbindungen. Seine zuvor stattgefundene Einsetzung als Vertretungsschultheiß für Pforzheim war sicherlich eine Voraussetzung dafür gewesen, dass er neben der Ernennung zum badischen Hoffaktor mit der Schultheißenstelle für die neue Residenz betraut wurde. Zudem gaben die Faktoren der Kontrolle und der Befriedung der jüdischen Einwohner schon an diesem Punkt für die Obrigkeit den Ausschlag. Zwischen Reutlinger und Ettliger war es nämlich bereits vor der Stadtgründung immer wieder zu Auseinandersetzungen gekommen, die man mehrfach von außen beizulegen versucht hatte. Auch dies ist ein Zeichen dafür, dass auf der Ebene der alten Durlacher Gemeinde beziehungsweise innerhalb der Landjudenschaft keineswegs jenes *ideale* Modell vorgeherrscht hatte, eine Organisationsform, die derlei Konflikte eigentlich durch die Mittel befristeter und geteilter Macht sowie gemeinschaftlich einvernehmlicher Vereinbarungen intern hätte beherrschen können müssen.<sup>27</sup> Es gab im Land zudem weitere Schultheiße, wodurch der Zusammenstoß in der neu eingerichteten Karlsruher Synagoge zwischen Reutlinger, Ettliger und Mayer eine andere Bedeutung erhält. Wenn die Regierung auf Mayers Darstellung, dass »der Judt Reutlinger auff meine Instanz, ob er nicht wisse, dass ich Judenschultheiß, und ihm zu befehlen hätte, mit lautement ins Gesicht gesagt [habe], ihm gebühr der Rang und er sey älterer Judenschultheiß«, diesen als Durlacher Schultheiß nicht nur auf seinen Einflussbereich verwies, sondern ihm auf Mayers Drängen hin seinen Bestallungsbrief überhaupt abnahm, so etablierte sich dieser damit als alleiniger Machthaber weit über die neue Residenz hinaus.<sup>28</sup> Diese Zentralisierung des Schultheißenamtes wurde dadurch verstärkt, dass Mayer entweder bereits aufgrund seiner vorherigen Vertretung für Pforzheim oder durch eine nicht überlieferte Verfügung letztlich nicht nur für die Landjudenschaft des gesamten badischen Unterlands, sondern dass dessen Nachfolger später sogar für das Oberland als Schultheiß amtierte und damit eine sehr ausgedehnte Machtsphäre besaß.

Die Attraktivität des Amts lag dabei wie meist in der engen Verknüpfung von besonderer Ehrschätzung, Einflussmöglichkeiten und Kreditwürdigkeit innerhalb der Judenschaft sowie in dem Bedeutungszuwachs als Ansprech- und Geschäftspartner gegenüber der Obrigkeit. Zugleich blieben sowohl das sich auf externe Berufung gründende Schultheißenamt als auch dasjenige intern gewähl-

27 Ebd., markgräfl. Reskript, Durlach, 23.3.1713; Reutlinger sei in allen Stücken als der älteste Schutzjude zu achten, »daß alle zwischen ihnen Juden in der Schul und sonsten insgemein, vornehmlich aber zwischen dem Reutlinger und Joseph Jacob sich ereugnet und in actis beschriebene Strittigkeiten, auß purem Neid und Euffersucht entstanden [...] nicht allein Judt Joseph Jacob sich in vielen Stücken gröblich vergangen, sondern auch Reuthlinger verschiedentlich in [...] der Gebühr nicht verbliben«. Gemäß dem Grabstein seiner Frau Fradel Rebekka, T. d. Pforzheimer Vorstehers Model; vgl. Gotzmann, Gedenken und Erinnerung, 1994, Nr. 33. In den Anmerkungen wird die Steinnummer gemäß der Filmdokumentation des Alten Jüdischen Friedhofs Karlsruhe (Kriegstraße) durch das Landesdenkmalamt Baden-Württemberg genannt.

28 Siehe Anm. 18.



ter Vorsteher an Pflichten und zuweilen sogar erhebliche finanzielle Belastungen gekoppelt, was in etlichen Gemeinden dazu führte, dass die Verweigerung der Amtsannahme unter Strafe gestellt werden musste. Sowohl Schultheiß als auch Vorsteher wurden zudem im Gefüge konkurrierender Familiennetzwerke häufig angefeindet, was die Ausübung solcher Gemeindeämter unter Umständen unattraktiv werden ließ. Finanzielle Vorteile ergaben sich daraus eher indirekt über die Möglichkeit der Einflussnahme auf das generelle Schatzungsverfahren oder auf die interne Festlegung des Steuerfußes und sonstige Entscheidungen in der Gemeinde; wie die regelmäßig auftretenden Vorwürfe in der Frankfurter Gemeinde der Vorteilsnahme im Amt belegen, bestanden offenbar genügend Möglichkeiten, das Amt für eigene Interessen zu nutzen. Eine Vergütung der Amtspflichten, wie sie in Baden Emanuel Reutlinger noch als »Rüger« mit einer prozentualen Beteiligung an den Strafgebühren zugestanden worden war – was abermals den Aspekt einer extern zugewiesenen Position verdeutlicht – und worauf die ersten Vorsteher der Karlsruher Gemeinde später anspielten, widersprach letztlich aber nicht nur der internen, sondern auch der externen Vorstellung von unparteiischer Amtsführung. Gerade diese neutrale Ausübung der damit verbundenen Pflichten wurde von beiden Seiten als wichtiges Kriterium des Ausgleichs unterschiedlicher Interessenlagen in der Gemeinde angesehen.<sup>29</sup>

Mayer agierte seit seiner Amtseinführung im Jahr 1724 äußerst selbstbewusst im Sinne des absolutistischen Modells. Dies führte bald zu Beschwerden aus der Judenschaft gegen seine Amtsführung; diesen stand hier ähnlich wie in Frankfurt das stete Misstrauen der Obrigkeit zur Seite, dass er und der Rabbiner sich jurisdiktive Kompetenzen anmaßen würden, die nach den Privilegien nicht ihnen, sondern dem Oberamt der Residenz beziehungsweise dem Hofrat als übergeordnetem Forum zustanden. Das Vorhaben, besondere Amtsinstruktionen für den Judenschultheißen zu entwerfen, um die internen Zuständigkeiten zu klären, entstand schon damals, sollte sich aber in unterschiedlichen Phasen über den ganzen hier besprochenen Zeitraum als ein stetes Verhandeln der Machtpositionen hinziehen. Im Jahr 1728, zu einer Zeit als sich die rasch anwachsende, komplett neu erbaute Stadt aufgrund der Gewährung äußerst günstiger Ansiedlungsprivilegien auch für Juden allmählich stabilisierte, wandte sich die Karlsruher Judenschaft mit der Klage, »dass Ihr Schultheiß Salomon Mayer gantz allein sehr imperios mit ihnen procedire, das doch an anderen Orten einem Schultheißen Neben-Schultheiße oder einige Älteste aus der Gemeine zu Entscheidung derer Streitsachen adjungirt seyen«, an die Behörden, klagte also zumindest ein Mitbestimmungsrecht im Sinne der vertrauten jüdischen Gemeindeordnungen dieser Zeit ein.<sup>30</sup> Selbst wenn die Obrigkeit diese Bezugnahme auf das ideale jüdische Modell ignorierte und *ihren* Schultheißen bestärkte, scheint sich Mayer bald mit der Gemeinde über die Beilegung der Zwistigkeiten und über die Bestätigung seiner eigenen Position geeinigt zu haben. Denn einige Jahre später

29 Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 87-88.

30 GLA Karlsruhe, 206/2189; Bericht Oberamt Karlsruhe, 20.10.1736.

wiederholte sich dieselbe Anfrage nun mit Unterstützung des Schultheißen, wodurch sich die Obrigkeit gegen eigene Bedenken tatsächlich dazu veranlasst sah, die intern bereits vorgezeichnete Lösung zu akzeptieren.

Inzwischen war die jüdische Gemeinde Karlsruhes bereits so etabliert, dass sie, ausgelöst durch eine Erhöhung des Schutzgeldes, nun massiv darauf drängte, keine neuen Personen mehr aufzunehmen, die nicht das extern geforderte Mindestvermögen nachweisen konnten. Mayer verlangte zudem, vor Schutzgewährungen gefragt zu werden, um ähnlich wie die Frankfurter Vorsteher Einfluss auf die Schutzaufnahme nehmen zu können. Letztlich ging es sowohl der Gemeinde als auch dem Oberamt Karlsruhe um eine Begrenzung der Gemeindegröße aus Gründen der finanziellen Stabilität.<sup>31</sup> Mayer, der inzwischen auch Proviandfaktor für den Schwäbischen Kreis geworden war, befand sich jedoch oft und lange auf Geschäftsreisen, so dass weder er noch das Oberamt die laufenden Amtsgeschäfte gesichert sahen. Die markgräfliche Administration und er konnten sich deshalb schon aus praktischen Gründen dem erneuten Wunsch aus der Gemeinde, nach »jüdischem Usus« ein Mitspracherecht zu bekommen, nicht widersetzen. Mit Abraham Isaak Ettliger, Löw Willstätter und Löw Lorch – die Familiennamen dienen im Weiteren zur Unterscheidung der beteiligten Familienklans – wurden 1736 von den Gemeindemitgliedern im Beisein des Schultheißen und des Rabbiners drei Vorsteher gewählt, die danach vom Oberamt bestätigt wurden.<sup>32</sup> Diese Einrichtung orientierte sich eindeutig an den üblichen Regelungen in anderen Gemeinden. Im Gegensatz zu dem dort sowie der Analyse zugrunde gelegten *idealen Konzept* galten sie allerdings nicht als generelle Entscheidungsinstanz, sondern nur in Abwesenheit Mayers als dessen Stellvertreter.<sup>33</sup>

Ohne dass das Oberamt dies wahrnahm, war intern erneut eine Änderung im Sinne des *jüdischen* Modells vorgenommen und eine Begrenzung ihrer Amtsperiode auf drei Jahre vereinbart worden. Als Ettliger und Lorch 1740 um Entlassung aus dem Amt nachsuchten, da die Unordnung in der Gemeinde sie überlastete und sie »statt unßern Besoldung oder Accidentien nichts als Schimpf und Spott, ja vergeblich und ohnverdiente Feindschaft auf den Haß bekommen«

31 In GLA Karlsruhe, 206/2192. Bräunche, Schutzjuden zum Bürger, 1988, S. 45. Dies im Sinne des Cherem haJischuw, also eines gewissen (Rechts-)Monopols für einzelne Personen, Gruppen bzw. hier die eigene Gemeinde, zu Sicherung eigener Interessen.

32 GLA Karlsruhe, 74/3733; Kopie des Hofrats Dekrets, 22.10.1736; ebd., Abraham Isaak (Ettliger) und Löw Lorch an Markgraf, 25.1.1740; ebd., Berichtabforderung vom 13.2.1740; Bericht des Oberamts Karlsruhe, 5.(3).1740; ebd., Neuwahl am 8.4.1740.

33 Die prosopographischen Zusammenhänge sind keineswegs geklärt. Während die Familien Reutlinger und Willstätter mit ihren zahlreichen Kindern bald über ein dichtes Netzwerk in der Gemeinde verfügten, entwickelten sich bei den Ettligers unterschiedliche Stränge. Hier werden, soweit eruierbar, die Familiennamen hinzugenommen, um eine grobe Orientierung der Verbindungen zu ermöglichen. Wichtige Hinweise auf die weitverzweigten Familien- und Verwandtschaftsbeziehungen inner- und außerhalb der jüdischen Gemeinde Karlsruhes geben auch die Grabinschriften des Alten Jüdischen Friedhofes Karlsruhe; vgl. hierzu Gotzmann, Gedenken und Erinnerung, 1994.

hätten, mussten sie dem Oberamt umständlich erklären, dass ihre Amtszeit ohnedies abgelaufen und dieses Verfahren in Gemeinden »wie zu Frankforth, Mannheim und anderen Orten gebräuchlich« sei.<sup>34</sup> Das Oberamt konnte schließlich überzeugt werden, entließ daraufhin jedoch alle drei Vorsteher mit der Auflage, den internen Vereinbarungen entsprechend insgesamt eine Neuwahl zu veranlassen.<sup>35</sup> Die generelle Begrenzung der Amtszeit wurde dabei aber nicht anerkannt; man wünschte lediglich ein neues Forum, da »eine starke Partei der Judenschaft« mit der Arbeit der Vorsteher – also auch mit Löw Willstätter, der gar nicht um Entlassung gebeten hatte – unzufrieden sei.<sup>36</sup>

Erstaunlicherweise kam es zu keiner Neuwahl. Das Oberamt bestätigte im Rückgriff auf das absolutistische Modell selbständig Löw Willstätter als alleinigen Stellvertreter des Schultheißen, der sich zu dieser Zeit zur Abwicklung größerer Armeelieferungen für zwei Jahre außer Landes aufhielt. Dies ging allem Anschein nach sogar auf eine interne Entscheidung zurück, die jedoch gleichfalls nicht per Wahl legitimiert worden war, da man in Mayers Abwesenheit nicht wählen konnte. Man bestimmte daher intern erneut parallel zu der externen Vorgabe Willstätter und zwei weitere Personen, nämlich Moses Abraham und abermals Löw Lorch, als Vertreter. Dies wurde vom Oberamt allerdings nur für die Person Willstätters gebilligt.<sup>37</sup> Ob die restliche Gemeinde mit dem Außerkraftsetzen ihres gerade erst erstarkenden korporativen Selbstbestimmungsrechts zufrieden war, lässt sich nicht feststellen; in jedem Fall entsprach die Lösung mit einem Stellvertreter den Vorstellungen der Herrschaft. Entsprechend reagierte diese auf eine Eingabe der Landjudenschaft, dem in Karlsruhe gewählten Verfahren gemäß auch bei ihr einen Vertreter anzustellen, positiv. Der von der städtischen Gemeinde gemachte Vorstoß, anstelle des Schultheißen Vorsteher im eigentlichen Sinn genehmigt zu bekommen, ließ hier jedoch lange

34 GLA Karlsruhe, 74/3733; Abraham Isaak (Ettlinger) und Löw Lorch an den Markgrafen, 25.1.1740.

35 Es sei angemerkt, dass die Vorgehensweise mit den Kategorien »intern« und »extern« den Vorgängen nicht wirklich gerecht wird, da auf diese Weise die entscheidenden Aspekte gegenseitiger Beeinflussung vernachlässigt werden. Außer Acht gelassen werden die gleichfalls wichtigen, jedoch aufgrund der Quellenlage für Karlsruhe kaum zu klärenden weiteren Amtsträger, wie Kassierer oder Mitglieder von Bruderschaften, insbesondere der Chewra Kadischa, der Chewrat Talmud Tora und der Chewrat deTehilim, in denen die gleichen Familiennamen auftauchen; Gotzmann, Gedenken und Erinnerung, 1994, z. B. Nr. 103; Joschua Seeligmann, Sohn des Isaak, Vorsitzender derselben (gest. 1851); Nr. 107, Seckel, Sohn des Kaufmann Lewi, Mitglied der Chewra Kadischa (gest. 1832); Nr. 119, Mahram Ettlingen, Sohn des Löw (gest. 1830); Nr. 106, Eisik Ettlingen, Sohn des Itzig, Schofarbläser und Kassierer (gest. 1831).

36 GLA Karlsruhe, 74/3733; Bericht Oberamt Karlsruhe, 5.(3).1740.

37 GLA Karlsruhe, 206/2188; Actum Karlsruhe, Kopie des internen Wahlprotokolls (sign. vom Rabbiner und Schultheißen, insgesamt 33 Sign.), 28.3.1745; »als hat man biß dato in Abwesenheit zwahr zu keiner Umfrag schreiten können so hat man, eines) geschehen laßen daß der Jud Willstätter zwahr ohne eine Frage mit Judt Moses Abraham und Löw Lorch ad interim zu Verwaltern Salomon Mayers ge(macht)«.

auf sich warten. Auf die Eingabe des Durlacher Schutzjuden Isaak Königsbacher hin wurde der Pforzheimer David Bodenheimer als Interimsschultheiß für die unterländische Judenschaft eingesetzt. Bald erwies sich aber, dass Königsbacher keineswegs im Namen aller Juden des Unterlands und schon gar nicht auf der Basis einer Abstimmung agiert hatte. Sein Gesuch wurde nur von einigen Familien unterstützt, und wie das anschließende Verhör der ›Landjuden‹ ergab, waren etliche derselben aus den von ihnen als maßgeblich erachteten Gründen – er stamme nicht aus dem Land beziehungsweise er sei zu jung – keineswegs für Bodenheimer; die Mehrzahl wollte sich jedoch nicht einmischen.<sup>38</sup> Zunächst dachte das Amt seinerseits daran, dem Karlsruher Stellvertreter ebenso wie Mayer selbst die Verwaltung des gesamten Unterlands zu übertragen. Da dessen Zuständigkeit aber auf die städtische Gemeinde begrenzt blieb, ernannte die Obrigkeit Bodenheimer dennoch zum Interimsschultheißen. Obwohl man über andere Möglichkeiten nachdachte, hielt man an dem absolutistischen Verfahren der externen Einsetzung eines geeigneten Kandidaten fest, wobei sich gegen diese Vorgehensweise niemand aus der Landjudenschaft beklagte.

Die damit erneut geschaffene Machtposition führte nach der Rückkehr Mayers aber erneut zu Kompetenzstreitigkeiten. Mayer klagte 1746 gegen Bodenheimer nicht etwa in Verteidigung des intern umstrittenen Ablaufs des Wahlverfahrens, sondern um seine persönliche Einflussphäre erneut zu sichern. Dabei berief er sich auf den von den Behörden geteilten Konsens, es handle sich hier nicht um eine Teilung der Macht, sondern lediglich um eine Übergangslösung

38 GLA Karlsruhe, 74/3733; Oberamt Pforzheim Bericht, (Pforzheim) 9.7.1744; nur sieben Personen gaben an, sie hätten Königsbacher gewählt: Joseph Levi, Jakob Herz Bodenheimer, Jakob Schlesinger, Hirsch Levi, Salomon Abraham, Samuel Schlesinger, Seligmann Abraham; ebd. (Hofrat) an die Oberämter Durlach und Karlsruhe (ohne Datum); Die wenigsten Juden wollten den David Bodenheimer und hätten Königsbacher auch keine Kommission erteilt. Zugleich Anfrage, ob die Karlsruher Vorsteher auch für die Landjudenschaft zuständig seien. Ebd., Joseph Levi, Hirsch Levi, Jacob Herz, Seligmann Abraham, sämtliche Schutzjuden Pforzheims an Markgraf; im Amt Grözingen und Stein habe niemand etwas von Königsbachers Eingabe gewusst, man brauche keinen Interimsschultheißen und Bodenheimer sei hierfür auch nicht der richtige Mann, (Pforzheim) 17.7.1744; ebd., Amt Stein: Empfehlung Bodenheimer, (Stein) 21.7.1744; ebd., Actum Stein, Vernehmung der Judenschaft; Moses Mayer sah keinen Bedarf, fand Bodenheimer untauglich und verwies darauf, dass er vor dreißig Jahren von der Judenschaft sozusagen im ordentlichen Verfahren gewählt worden sei, etc. pp. (Stein) 20.7.1744; ebd., Oberamt Durlach an Markgraf; Vernehmung Königsbachers wegen falscher Angaben, im Namen der Pforzheimer Juden zu sprechen, (Durlach) 27.7.1744; ebd., Extrakt Prot. Oberamt Durlach, Vernehmung Königsbachers; die Pforzheimer Juden hätten die Kommission gegeben, den Namen Bodenheimers habe er aber nicht genannt. Außer Levi zu Pforzheim »mit seinem Anhang und Befreunden« habe an Bodenheimer niemand was auszusetzen; er sei geeignet, dies könne Königsbacher als ältester im Land beurteilen, (Durlach) 22.7.1744; ebd., Regierung an Oberämter Durlach, Pforzheim, Stein und Karlsruhe; David Levi Bodenheimer in Mayers Abwesenheit als InterimsSchultheiß bestellt, (Karlsruhe) 28.7.1744.

zu seiner Entlastung. Demgemäß protestierte er dagegen, dass Bodenheimer »sich überhaupt in alle vor mich gehörige Händel zu meliren und von meinem Amt mich zu verdringen suche«. Dies geschehe vor allem dazu, um »mein Ansehen bei der Judenschaft zu schwächen«. Als er sich diese Einmischung Bodenheimers direkt verboten hatte, habe sich dieser »sogar erfrechet [...] mir in das Gesicht zu sagen, wie er sowohl als ich zu befehlen habe, und ich ihm solches nicht wehren könne«.39 Dass es sich hierbei aus interner Sicht wirklich, wie Mayer angab, um den Versuch einer Macht- und Rechtskonkurrenz handelte, »seine Eingriff und bezeugende grobe Begegnungen mir zu großer Prostitution gereicht und mein Amt gantz verächtl. machet«, erschließt sich aus dem Weiteren. Bodenheimer nutzte sein neues Amt, um in der Abwesenheit Mayers die Funktion des Judenschultheißen der Residenzstadt von derjenigen für die Landjudenschaft abzutrennen und Letztere an sich zu ziehen. So wies eine Eingabe der Karlsruher Judenschaft zum Neuentwurf der Judenordnung im Jahr 1752 darauf hin, dass die Autorität des Karlsruher Rabinatsgerichts für das ganze Unterland fixiert werden müsse, da David Bodenheimer bereits 1744 versucht habe, dessen Rechtskompetenz allein für sich zu reklamieren. Dies war ihm mit Hinweis auf die zentrale Stellung des Schultheißen in Karlsruhe untersagt worden.40

Der kaum etablierte Bodenheimer hatte diese Machtübernahme bezeichnenderweise nicht allein versucht. Wie sich aus seiner Bitte bei Amtsantritt, seine Befugnisse festzuschreiben und damit auf Dauer zu sichern, schließen lässt, war dies von langer Hand geplant gewesen.41 Auch der als Stellvertreter für die Residenz eingesetzte, ehemals auch intern vereinbarte Vorsteher Löw Willstätter griff Mayer gleichermaßen in seiner Abwesenheit auf dem Umweg über den Oberrabbiner an. Dies geschah in Gemeinschaft mit dem Initiator der übergangsweisen Landesschultheißenstelle, Isaak Königsbacher, sowie mit Bodenheimer selbst.42 Dieser gemeinsame Versuch, die Machtverhältnisse in der immer stärker werdenden Karlsruher Gemeinde zugunsten der Landjudenschaft und der dort entscheidenden Familien zu verschieben, scheiterte jedoch daran, dass Mayer nach seiner Rückkehr noch vor der Beschwerde gegen Bodenheimer ein internes, obrigkeitlich abgesichertes Verfahren gegen Willstätter einleitete. Trotzdem gelang es Bodenheimer in der Folge, die Behörden zumindest teilweise hinter sich zu bringen. Diese begrenzten seine Zuständigkeit aber dennoch auf die Stellvertretung als Schultheiß der Landjudenschaft, ließen ihn jedoch in dem ihm ursprünglich nur für die Zeiten der Abwesenheit Mayers verliehenen Amt. Das Argument, es sei für die Pforzheimer Juden viel günstiger, jemanden vor Ort zu haben, hatte in ihren Augen einiges für sich. Aus diesem Grund wies

39 Ebd., Salomon Mayer an Markgraf, (Karlsruhe) 6.12.1746.

40 GLA Karlsruhe, 357/2444; Eingabe der Judenschaft Karlsruhes (Salomon Mayer, Vorsteher Moses Abraham/Löw Lorich), (ebd.) 15.12.1752.

41 GLA Karlsruhe, 74/3733; David Bodenheimer (Pforzheim) an Markgraf: Bitte anlässlich seiner Bestallung um Amts-Instructionen, (ebd.) 5.7.1745.

42 GLA Karlsruhe, 74/3734; Kopie des Schreibens Löw Willstätters und David Bodenheimers an Markgraf, (Karlsruhe) 31.10.1744.

man Bodenheimer zwar wegen seines eigenmächtigen Handelns deutlich zu recht, überließ ihm aber gleichzeitig die weniger wichtigen und eiligen Angelegenheiten zur Entscheidung, so dass er gegen Mayers Interessen wenigstens zu einem dauerhaften Stellvertreter avancierte, sich innerhalb der Landjudenschaft also eine gewisse Hierarchie in gemeinschaftlichen und rechtlichen Entscheidungen ergab, indem das Verhältnis zwischen Obrigkeit und Korporation im Sinne der Bezüge von Rechtsprechung zu einer ihr vorgelagerten Erledigung von Bagatellfällen in die jüdische Gemeinde, also den korporativen Raum übertragen wurde.<sup>43</sup> Der Vorstoß, die zentrale Machtposition von Landjudenschaft und Stadtgemeinde zu spalten, endete also letztlich für alle Seiten mit einem Teilerfolg. Dabei agierten alle Parteien aus einem absolutistischen Bewusstsein heraus und bezogen sich nie auf das interne Konzept womöglich durch Wahlen legitimer Ämter.

Das Karlsruher Gemeindeglied Löw Willstätter wurde dagegen wegen Beleidigung des Rabbiners und wegen Betrugs an den Gemeindegliedern in der Gemeinde beispielhaft auf typische Weise bestraft, indem er unter anderem »sein Lebtage zu keinem Vorsteher, oder sonst bey jüdischen Versammlungen, nimmer mehr tüchtig seyn soll«, und dies wohlgermerkt wiewohl es bislang ein solches Amt noch gar nicht gab. Dennoch zeigt dies, dass man offenkundig in der Wahrnehmung und vermutlich auch, was sekundäre Funktionen wie die Verwaltung der Almosen angeht, sich erneut an dem vertrauten, bereits in anderen Gemeinden üblichen Modell orientierte. Außerdem sollte er ein Jahr lang nicht mehr »zu dem jüdischen Segen nicht zu der Dahra [= Tora, gemeint ist das Gebet: MiScheberach] aufgerufen werden, noch weniger in Versteigerung der Zehn Gebott [= der Toralesung] [...] zugelassen werden.«<sup>44</sup> Dieses Vorgehen lässt sich als ein Unterdrücksetzen beschreiben und ist hier wie auch sonst charakteristisch für die internen Machtverhältnisse, denen sich offenbar nur wenige Gemeindeglieder entziehen konnten.

Die Wiederherstellung der Macht des Schultheißen nahm einige Zeit in Anspruch. Nachdem Willstätter 1745 aus seinem Amt entlassen worden war, kehrte man zum anfänglichen Kompromiss, dem internen Wahlsystem, zurück. Obwohl Mayer seine Position damit durch eine Einbeziehung entscheidender Gemeindeglieder abzusichern versuchte, brachten Teile der Gemeinde dieses neue System, das immerhin in Ansätzen dem idealen jüdischen entsprach, aufgrund ihres feudalistischen Selbstverständnisses beinahe wieder zu Fall. Als auf Wunsch

43 GLA Karlsruhe, 74/3733, Hofrats Beschluss: Bodenheimer sei nur Vertreter und solle sich auch so verhalten, (Karlsruhe) 6.12.1746; ebd., David Bodenheimer an Markgraf, wehrte sich gleichermaßen sehr deutlich, (Pforzheim) 19.1.1747; ebd., Hofratsdekret, (Karlsruhe) 24.1.1747.

44 Ebd., Internes Vernehmungsprotokoll der Gemeinde (aus dem Hebr. übersetzt); gez. von Sal. Mayer, Simon Marx, Löw Lorch, Moses Abraham, Meyer Wallhausen, Isaac Levi, Benjamin Löw, Elias Isaac (sowie drei weitere, ohne Sign.), und Sign. der Zeugenvernahme von Moses Abraham, Seckel Levi, Rabb. Nathan Uri Kahn; von Löw Willstätter als Beleg der Annahme des Urteils unterzeichnet, (Karlsruhe) 28.3.1745.

Mayers und der Gemeinde wohlgermerkt eine Neuwahl von drei Interimsvorstehern anberaumt wurde, zeigte sich abermals, dass die Vorstellung einer gemeinsamen Verwaltung gerade bei den entscheidenden Personen der Gemeinde kaum Anklang fand. Zugleich hatten die intern inzwischen vereinbarten Beschlüsse nicht den gewünschten Erfolg, denn nachdem mit Löw Lorch, Moses Abraham und Seckel Levi drei neue Vertreter gewählt worden waren, räsionierte auch das Oberamt erneut, dass die Effizienz des Amtes unter einer Aufteilung auf so viele Vorsteher leiden müsse. Es schlug daher vor, Lorch und Abraham als Ersatzleute des Schultheißen, Levi allerdings nur als möglichen Stellvertreter einer der beiden gleichermaßen nur ersatzweise amtierenden Vorsteher zu nehmen. Das Prinzip der Machtverteilung wurde damit ansatzweise zwar erneut in Frage gestellt und auf eine Stellvertretung beschränkt, das in den zurückliegenden Jahrzehnten von der Obrigkeit abgelehnte interne Wahlverfahren unter der Hand aber anerkannt.

An diesem Punkt beschwerte sich der von der Gemeinde nicht gewählte Willstätter wegen Wahlbetrugs bei Hof. Er erreichte damit immerhin, dass die Wahl vor dem Oberamt wiederholt werden musste. Obwohl er dabei erneut unterlag, bat Willstätters Sohn die Obrigkeit, seinen Vater wieder in sein ›Vorsteheramt‹ einzusetzen, also in jene zumindest von außen eigentlich als Interimslösung gedachte Funktion.<sup>45</sup> Das dabei durchgängig sichtbar werdende terminologische Verwischen der deutlichen Differenzen zwischen beiden Funktionen könnte bedeuten, dass diese intern aufgrund der starken Orientierung an einem vertrauten *jüdischen* Modell so nicht wahrgenommen oder als nicht entscheidend angesehen wurden, eine Überlegung, die, wie noch zu sehen sein wird, jedoch weit hergeholt ist.

In der daraufhin anberaumten Untersuchung reagierte die Gemeinde unter der Leitung Mayers und des Oberrabbiners offensiv. Mayer verwies auf die interne Bestrafung Willstätters, wobei eine von der Gemeinde geforderte obrigkeitliche noch ausstand, da »von gemeiner Judenschafft viele Klagen wider ihn einkamen, wie er sich allzu hochmüthig und brutal erwiesen« habe. Da ihm aufgrund seiner Intrigen lebenslang keine Gemeindeämter mehr anvertraut werden könnten, habe man ihn gar nicht erst zur Wahl zugelassen.<sup>46</sup> In ihrer neuen Einmütigkeit eines gemeinsamen, eigenständigen Handelns von Schultheiß, Gemeinde und Rabbiner verschätzte sich die Karlsruher Gemeinde jedoch, denn all dies kümmerte die Amtspersonen nicht. Die Bitte von Willstätters Sohn wurde letztlich nur deshalb abgewiesen, da die Wiederholung der Wahl dasselbe Ergebnis wie der erste interne Wahlgang erbracht hatte und man amtlicherseits aufgrund eigener Erfahrungen von der Richtigkeit der Beschwerden gegen Willstätters Amtsführung überzeugt war.

45 Ebd., Efraim Willstätter an Markgraf, (Karlsruhe) 5.II.1745; unter Berufung auf dessen gute Amtsführung sowie alle üblichen Qualifikationen wie Inländer, Vermögen, Alter und Ehrbarkeit.

46 Ebd., Salomon Mayer an Markgraf, (Karlsruhe) 15.II.1745.



Kurz zuvor hatte Moses Reutlinger, ein Sohn des auf Mayers Intervention vor Jahrzehnten bereits abgesetzten Durlacher Schultheißen, ungeachtet des Wahlergebnisses ebenfalls um seine Einsetzung als Vorsteher gebeten. Obwohl Moses Reutlinger bislang gar nicht im Gespräch gewesen war, hatte er bei der Obrigkeit dennoch Erfolg. Ob dies an guten Verbindungen der weitverzweigten und ehemals bedeutenden Familie zu christlichen Amtspersonen lag, lässt sich nur vermuten. In jedem Fall traf seine Argumentation den richtigen Nerv, als er darauf hinwies, dass er aus »Gehässigkeit und Feindschaft« nicht gewählt worden sei.<sup>47</sup> Wie die amtlichen Untersuchungen und das erhaltene Wahlprotokoll dokumentieren, hatte aber nur er allein und kein einziges anderes Gemeindemitglied, nicht einmal die eigenen Brüder für seine Ernennung gestimmt.<sup>48</sup> Das Amt seinerseits gestand ihm und seiner Familie zwar zu, dass sie zu den ältesten des Landes gehöre, betonte jedoch, dass bereits der Vater verarmt und der Rest der Familie ebenfalls keineswegs vermögend sei. Moses Reutlinger selbst hatte Konkurs anmelden müssen; nur durch das Verpfänden der Mitgift seiner Frau war es ihm in letzter Minute noch gelungen, einen Vergleich zu schließen, der nach allgemeiner Einschätzung jedoch kaum den Zahlungstermin überdauern würde.<sup>49</sup> Obwohl damit auch aus Sicht der Obrigkeit ganz wesentliche Kriterien zur Abweisung seiner Forderungen gegeben waren, reagierte der Hofrat nicht generell ablehnend und wollte Reutlinger zumindest anstelle des gewählten Vertreters der Vorsteher benennen. Darauf antwortete die Gemeinde jedoch mit einer gemeinsamen Petition, in der man nicht nur die schlechte finanzielle Situation Reutlingers, sondern auch seinen geschäftlich und persönlich fragwürdigen Charakter hervorhob.<sup>50</sup> Obwohl weitere amtliche Untersuchungen zumindest einen Teil der Anklage bestätigten, beantragte Reutlinger abermals kategorisch seine Einsetzung, und dies nicht nur mit Hinweis auf seine Qualifikation und seinen Familienhintergrund. Er berief sich darauf, dass es bei solchen Ernennungen nicht auf eine interne Wahl, also den Wunsch der jüdischen Gemeinschaft, sondern auf das Gewähren fürstlicher Gnade ankomme, wie dies die Bestallungen seines Vaters, aber auch Mayers und Bodenheimers als Schultheißen belegen würden.<sup>51</sup> Diese erneute, von jüdischer Seite kommende Bestätigung des absolu-

47 Ebd., Moses Reutlinger an Markgraf, (Karlsruhe) 11.1.1746.

48 Ebd.; beiliegend Kopie des Wahlprotokolls (aus dem Hebr.)

49 GLA Karlsruhe, 74/3733; Bericht Oberamt Karlsruhe (Karlsruhe) 9.11.1745; ebd., Salomon Mayer an Markgraf, (Karlsruhe) 15.11.1745.

50 Ebd., Hofrat an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 27.11.1745; ebd., Salomon Mayer, Löw Lorch, Moses Abraham, Seckel Levi, (Hajum) Löw, Samuel Hayum, Sussmann David, Löw Homburg, Löw Salomon, Löw Bihl, Marx Schweizer, Hertz Brussell, Moses Wormser, Mayer Wormbßer, Wolf (Rieß)heim, Jacob Wormser, Joel Löwe, Mayer Walhausen, Anshel Walhausen, Dowith Marx, Löw Seeligmann, Abr. Marcus, Simon Moses, Hayum Abraham, Elias Isaac Wesel, Hersch Isaac, Joseph Faber, Simon Marx (viele andere seien abwesend) im Namen der gesamten Judenschaft an Markgraf, (Karlsruhe) 4.12.1745.

51 Ebd.

tistischen Modells gegenüber dem ohnedies nur ansatzweise vorgebrachten und geduldeten Konzept gewählter Vertreter gab den entscheidenden Ausschlag. Obwohl das städtische Oberamt abermals betonte, dass Reutlinger kein idealer Kandidat sei, reagierte der übergeordnete Hofrat scharf und bemerkte, dass man »es nicht sehen kann wie gnädigste Herrschaft der Judenschaft nachzugeben zumuthen sey, da zumahl der Jud Moses Reutlinger niemahls convict gewesen und der Eisen Jud [= der gewählte Moses Abraham] sowenig bekanntermaßen ohntadelich ist als der Moses Reutlinger«. <sup>52</sup> Nur da die Anzahl der Stellvertreter im weiteren Verlauf des Verfahrens von außen auf zwei beschränkt wurde, wurde Reutlinger letzten Endes doch nicht eingesetzt. <sup>53</sup>

In der gesamten Diskussion hatte die jüdische Seite zwar auf die Richtigkeit des Wahlverfahrens gepocht, bezeichnenderweise aber niemals darauf, dass eine Gemeinde selbst bestimmen könne, wer sie leite, geschweige denn, dass dies allein eine Frage gemeinsamer, einvernehmlicher Vereinbarungen sei. Und dies, obwohl ihr mehrfaches subversives, selbständiges Agieren durchaus belegt, dass die Vorstellung eigener und gemeinschaftlicher Verwaltung hier ebenso wie an anderen Orten als selbstverständlich angesehen wurde. Der anderen Seite wäre diese Auffassung allerdings ohnedies fremd gewesen, da hier das Konzept korporativer Freiräume ganz erheblich durch (aufklärerisch-)absolutistische Begriffe von Zentralisierung und Kontrolle überlagert wurden. Dort verwies man demgemäß weiterhin auf den Stellvertreterstatus der Vorsteher. Es waren auch interne Unstimmigkeiten, weshalb die Obrigkeit ihr Zugeständnis überdachte. Abermals wurde argumentiert, dass »bey mehrern weniger Einheit zu hoffen stehet«, deren Zahl also reduziert werden müsse, womit man sich wieder stärker dem absolutistischen Modell annäherte. <sup>54</sup> Zugleich warf dies zunehmend die Frage nach der Rolle der Obrigkeit in dieser Angelegenheit auf, zumal die Vorsteher vom Oberamt ja bestätigt worden waren. <sup>55</sup> Die Frage der Anerkennung des Wahlverfahrens wurde im Gegensatz zu seiner Duldung auf obrigkeitlicher Seite im Sinne des eigenen Machtanspruchs entschieden: Wenn den Vorstehern ein amtlicher Charakter zugebilligt werde – und daran zweifelte niemand mehr –, dann gälten allein die Bewertungen des Amts. Deshalb könne das Wahlergebnis, etwa im Fall des dritten gewählten Vorstehers Seckel Levi, den man für untauglich halte, modifiziert werden. Dennoch wurde die Regelung getroffen, dass ausschließlich der Schultheiß von der Regierung ernannt und bestallt, die intern gewählten Vorsteher dagegen vom Oberamt nur bestätigt und ermahnt werden

52 GLA Karlsruhe, 74/3733; Hofrat an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 25.1.1746.

53 Ebd., Hofrats Dekret, (Karlsruhe) 12.2.1746.

54 GLA Karlsruhe, 206/2193; Memoriale des Oberamts Karlsruhe an Ratskollegium, (Karlsruhe) 1.3.1746. Nach Ausweis des Grabsteins des Sohnes Moses Reutlingers, Menachem Mendele, gelang es diesem – anders als dem Vater – später wirklich, Vorsteher zu werden, gleichfalls Moses Reutlingers Enkel Elchanan, Sohn des Mendele Reutlinger; vgl. Gotzmann, Gedenken und Erinnerung, 1994, Nr. 59-60.

55 Im Fall der zusätzlichen, zweijährigen Verwaltung des Amtes durch Willstätter war die vorangegangene Wahl aber ohne Zustimmung des Amtes durchgeführt worden.

sollten. Zögerlich gewöhnte man sich daran, die jüdische Seite eigenständiger walten zu lassen und ihr die in allmählichen Kompromissen ausgehandelte teilweise Aufteilung der Macht als einen eigenen Handlungsspielraum zuzugestehen.

Auch in der Gemeinde hatten diese Auseinandersetzungen Folgen. Während zunächst Direktwahlen durchgeführt worden waren, wurde bei der kommenden Vorsteherwahl – denn unter der Hand etablierte man nun erneut die zeitliche Begrenzung der Amtsfunktion der Vorsteher – unter Aufsicht des neuen Oberlandrabbiners Nathanael Weil nach dem Vorbild anderer Gemeinden ein Dreiklassenwahlrecht eingeführt, das die persönliche Steuerleistung berücksichtigte. Damit billigte man den vermögenden Gemeindemitgliedern, insbesondere den wenigen reichen, ein deutlich größeres Mitspracherecht zu. Dieses Wahlrecht beinhaltete zugleich einen Kontrollmechanismus, indem aus jeder der drei Vermögensklassen je drei Wahlmänner ausgelost wurden, die einzeln vorgeladen werden und ihre Stimme schriftlich abgeben sollten.<sup>56</sup> Zugleich legte man fest, dass zwischen den Vorstehern keine engen Verwandtschaftsverhältnisse bestehen dürften. Als Amtsperiode wurden zwar abermals drei Jahre angesetzt; diese Frist wurde jedoch in Karlsruhe noch weit häufiger als in der besser organisierten Frankfurter Gemeinde nur ein einziges Mal wirklich eingehalten. Zu Amtswechseln kam es bis zur Emanzipation nahezu durchgängig allein aufgrund massiver Klagen. Die Idee regelmäßiger Wahlen konnte sich nämlich auch intern nur schwer gegen eine feudale Sichtweise durchsetzen, wiewohl man unter dem Einfluss des renommierten, zuvor unter anderem in Offenbach amtierenden Gemeinderabbiners Nathanael Weil nun, soweit dies möglich war, das *ideale* Modell von *Gemeinde* vereinbart hatte. Man hatte auf der Basis anderer Gemeindeordnungen ein eigenes Verfahren entwickelt, ein Prozess, der sich bezeichnerweise aber zumindest über fünfzehn Jahre hinzog, was erneut verdeutlicht, dass es sich dabei nicht um ein selbstverständliches Übernehmen des *jüdischen* Systems autonomer Selbstverwaltung handelte, sondern um einen Prozess mühsamer Kompromissuche.<sup>57</sup>

Obwohl die Gemeindeleitung später darauf hinwies, dass das Dreiklassenwahlrecht intern schon 1751 eingeführt worden sei, beschwerte sich bei der Wahl des Jahres 1768 abermals ein Teil der Gemeinde wegen Wahlbetrugs, ein Fall, auf den in einem anderen Zusammenhang nochmals zurückzukommen sein wird.<sup>58</sup> Die acht Beschwerdeführer, von denen die entscheidenden Personen der höchsten Einkommensklasse angehörten, klagten in Bezugnahme auf das korporative

56 GLA Karlsruhe, 206/2189, Wahlprotokoll (aus dem Hebr.; sign. Vice-Rabbiner Simon Marx und Schultheiß Mayer), (Karlsruhe) 18.2.1770; die Klasse der Reichen umfasste ein Vermögen von 1.500 fl. und darüber, die mittlere Vermögensklasse zwischen 600–1.500 fl., die untere, gemeine bis 600 fl.

57 Löwenstein, Weil, 1898, 51–55.

58 Siehe GLA Karlsruhe, 206/2189; Bericht Oberlandrabbiner Nathanael Weil und Schultheiß Salomon Mayer an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 21.10.1768; ad Punkt 1 mit Verweis auf ein Wahlprotokoll vom 11.1.1753, das jedoch nicht vorliegt.

und das *jüdische* Modell, dass es »jederzeit unter der Judenschaft der Gebrauch gewesen, dass wenn Vorsteher gesetzt worden, solche von der gantzen Gemeinde hierzu beruffen werden müssen, welches aber bey dieser Erwehlung nicht geschehen, sondern von dem Schultheiß Salomon Mayer nur neune aus der Gemeinde gezogen worden«, wobei in der höchsten Einkommensgruppe nicht einmal drei Wahlmänner benannt worden seien. Davon sei zudem einer Model Mayer, der Sohn des Schultheißen, gewesen, also verbotenerweise ein naher Verwandter.<sup>59</sup> Wieder ging diese Offensive von den zentralen Familien aus, so tauchte hier neben Seeligmann erneut der Name Reutlinger auf. Letzterer zog allerdings seine Unterschrift und die seines Sohnes mit dem Hinweis, sein Sohn habe seinen Name ohne Zustimmung unter das Schriftstück gesetzt – vermutlich auf Druck der Gemeindeleitung –, später wieder zurück.<sup>60</sup> Inzwischen wurde zwar selbstbewusst das hier als *jüdisch* charakterisierte Verständnis einer partnerschaftlichen Verwaltung vertreten, letztlich ging es jedoch weiterhin um die Ansprüche reicher Gemeindemitglieder, wie Manus Mannase Models und Löw Seeligmanns, auf dieses Amt, die sich des bekannten Modells im Sinne eines Kompromisses zugunsten eines oligarchischen und keineswegs eines paritätisch offenen Machtausgleichs unterhalb der Schultheißenstelle bedienten.

An diesem Punkt setzte eine neue Entwicklung ein. Nun wurde – ähnlich wie wir dies noch für Frankfurt am Main sehen werden – noch mehr als sonst auf die gegenseitigen Beziehungen der amtierenden Vorsteher untereinander geachtet, womit sowohl familiäre als auch geschäftliche Verbindungen gemeint waren. Das Bewusstsein um den zentralen Stellenwert von Familie war nicht neu, denn nahezu alle Auseinandersetzungen um die Gemeindeleitung wurzelten in diesem. Die ständigen Klagen über die Beziehungsgeflechte zeigen, dass sich das ideale Konzept jüdischer Gemeindeorganisation gegenüber den allgemein anerkannten familialen Strukturen nur schwer behaupten konnte, wiewohl der halachisch gefestigte Begriff des Ausschlusses von eng miteinander verbundenen Personen nun endgültig in der Karlsruher Gemeinde angekommen war, also

59 Ebd., Eingabe Levi (Löw) Seeligmann, Manus Löw Model, Abraham Moses, Moses David Reutlinger, Seeligmann Levi, David Emanuel Reutlinger, Meyer Seeligmann, Isaac Aron an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 5.10.1768; vgl. GLA Karlsruhe, 206/2192; Auszug der Schätzungstabelle gemäß der von Juden bewohnten Häuser (1760); abgedr. in: Schmitt/Bräunche/Koch, Karlsruhe, 1988, S. 530–531, Dok. 5.

60 GLA Karlsruhe, 206/2189; Aktum Karlsruhe; David Emmanuel Reutlinger und dessen Sohn David Moses Reutlinger erklären, dass die durch den Sohn geleistete Unterschrift von Löw Seeligmann erschlichen worden sei, (Karlsruhe) 17.8.1768. Man bekräftigte, dass man sowohl gegen den Rabbiner als auch gegen den Schultheißen nichts einzuwenden habe, und zog die Unterschrift zurück. Danach wiesen Rabbiner und Schultheiß darauf hin, dass diese Beschwerde nur auf die Familien Seeligmann und Model zurückgehen würde, da es sich bei den anderen Unterzeichnern um zwei Söhne und zwei Neffen Seeligmanns und Models handeln würde; ebd.; Bericht David Emmanuel Reutlingers und David Moses Reutlingers an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 21.10.1768.

fester Bestandteil der Regelungen und ein gängiges Argument in den Debatten darstellte. So wurde geklagt, dass der Schultheiß einen anderen Wahlmann für untauglich erklärt habe, seinen eigenen Sohn dagegen nicht, der prompt dem

»Jost Raphael die Stimme zugeschrieben hat, ohngeachtet solcher sowohl von ihm als seinem Vater ein sehr naher Anverwandter ist, der doch der rechtl. Ordnung nach wegen Partheylichkeit die leicht mit unterlauffen und gebraucht werden kann, wenn die nächsten Anverwandten in einem Gericht beisammen sitzen.«<sup>61</sup>

Der Oberlandrabbiner und der Schultheiß belegten anschließend – wie im kommenden Abschnitt genauer gezeigt werden wird – anhand des Wahlprotokolls, dass jeder über die Wahlmänner eine Stimme gehabt habe, in der höchsten Einkommensklasse also nachweislich drei Personen gezogen worden seien und sogar die Kläger Model und Seeligmann je eine Stimme erhalten hätten. Nur einer der Wahlmänner war vom Rabbiner darauf hingewiesen worden, dass er seinem Schwager Löw Seeligmann keine Stimme geben dürfe.<sup>62</sup> Hinsichtlich des Sohns des Schultheißen hatte der Rabbiner keine Bedenken gehabt, da kein anderes Familienmitglied Wahlmann geworden und er mit dem erwähnten Raphael nur entfernt verwandt war.<sup>63</sup> Obwohl die intern vereinbarte Ordnung nach innen verteidigt und die neu gewählten Vorsteher Jost Raphael, Kaufmann Lewi und Hirsch Jacob Pforzheimer beim Oberamt durchgesetzt wurden, machte nun der Schultheiß unerwartet seinerseits die Eingabe, ihm trotz des intern zuvor vereinbarten Kompromisses wieder nur einen Vorsteher zur Seite zu stellen. Damit bestärkte er die externen Überlegungen. Plötzlich bat auch Moses Reutlinger, wie schon Jahre davor erneut zum Vorsteher ernannt zu werden; auf diesen Punkt werden wir ebenso noch zurückkommen. Dazu kam es allerdings wieder nicht, denn das Amt lehnte seine zuletzt unerwarteterweise sogar von Mayer unterstützte Bitte ab. Es blieb bei den drei Vorstehern und der intern vereinbarten dreijährigen Amtsperiode; das interne *jüdische* Verfahren hatte sich aufgrund nicht ganz zu klärender obrigkeitlicher Überlegungen durchgesetzt.<sup>64</sup> Wiewohl Mayer sich im Verlauf der Verhandlungen wieder eher zugunsten des absolutis-

61 GLA Karlsruhe, 206/2188; dieselbe Eingabe, Seeligmann, Model, Moses etc. an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 5.10.1768.

62 Vgl. das von den Verhörten unterzeichnete Vernehmungsprotokoll; GLA Karlsruhe, 206/2189; (aus dem Hebr.; sign. Jacob Flörsheim), (Karlsruhe/ohne Datum); diese Ermahnung betraf auch Elchanan Reutlinger. Gesetzt den Fall, es wäre kein anderer wegen enger Verwandtschaft ausgeschlossen worden, so hätte er ohnehin nicht für den eigenen Vater stimmen können.

63 GLA Karlsruhe, 206/2189; Bericht Oberlandrabbiner Nathanael Weil und Schultheiß Salomon Mayer an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 21.10.1768; auch ohne diese Stimme hatte er immer eine Mehrheit.

64 Ebd., Bericht Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 3.9.1768; Obwohl man sich wegen der Anzahl der Vorsteher nicht einig war, erkannte man, dass es wieder Ärger mit der Gemeinde gäbe, wenn man von der Zahl und Amtszeit abweichen würde. Ebd., Hof-

tischen Modells entschieden hatte und nun eine Niederlage einstecken musste, setzte er sich wie schon in den Jahren zuvor mit Hilfe des Rabbinate intern gegen Anfeindungen durch. Auf Gemeindeebene verhängte man gegen die Kläger wegen ihrer Beleidigungen und Verdächtigungen wie üblich Strafen mit der Auflage eines öffentlichen Schuldeingeständnisses. Von christlicher Seite erwartete der Schultheiß, dass die fraglichen Personen für acht Tage bei Wasser und Brot in den Turm geworfen würden.<sup>65</sup>

Allmählich begann sich die Obrigkeit dem intern in schweren Kämpfen und nicht immer im Interesse des Schultheißen gefundenen Kompromiss einer weitgehend von außen importierten Gemeindeordnung anzunähern und diese zur Vermeidung weiterer Auseinandersetzungen sogar im Gegensatz zu den eigenen Vorstellungen zu stützen. Der geringe Grad der Vertrautheit mit zentralen Bestimmungen der neuen, anderwärts wie in Frankfurt schon etablierten und bereits religionsrechtlich durchwirkten Form jüdischer Gemeindeordnung innerhalb der Gemeinde lässt erkennen, wie sehr die vereinbarten Regeln noch von den eigenen Vorstellungen differierten. Daher kam es in der Folge immer wieder zu Klagen, selbst wenn offenkundig kein oder zumindest kein den halachischen Bestimmungen entsprechendes *enges Verwandtschaftsverhältnis* vorlag. Meist durchliefen die Auseinandersetzungen eine Phase der internen Zuspitzung, bevor man sich bei der christlichen Obrigkeit beschwerte. Im folgenden Fall war es in der Synagoge und bei einer Gemeindeversammlung bereits vorab zu Beleidigungen gegen den neuen Vorsteher Jost Raphael und gegen den Rabbiner Weil gekommen. Der markgräflichen Regierung suggerierte man danach, der Schultheiß habe die Wahl nach eigenem Ermessen und nicht dem obrigkeitlichen Befehl gemäß vorgenommen.<sup>66</sup> Dort hatte man aber gar keine Vorstellung von dem neuen Wahlverfahren. Erst mit diesem Vorgang wurde dem Oberamt nun zum wiederholten Mal bewusst, dass sich die gemeindlichen Verwaltungsstrukturen verselbständigten.<sup>67</sup> Wie die angeforderte Übersetzung der Wahlprotokolle zeigt, lag der ganzen Angelegenheit nun sogar eine ausformulierte, intern über

gericht, (Karlsruhe) 3.9.1768. Entgegen der Eingaben Mayers und Reutlingers blieb es bei dem Wahlergebnis; ebd., Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 23.11.1768.

65 Ebd., Bericht Rabbiner Weil und Schultheiß an Oberamt, (Karlsruhe) 21.10.1768.

66 GLA Karlsruhe, 206/2189; Aktum Karlsruhe, (Karlsruhe) 2.(7.)1768; dabei handelt es sich um eine interne Darstellung, deren Ende jedoch fehlt.

67 Dies geht beispielsweise aus dem Bericht des Schultheißen Mayer und des Oberlandrabbiners Nathanael Weil hervor, die auf eine intern unwidersprochene Vereinbarung aus dem Jahr 1753 verweisen. Hinsichtlich der Wahl betonten sie, es habe niemand gegen das Los-, das Wahlmännerverfahren oder die Anzahl der Wahlmänner Einspruch erhoben; ebd., Bericht ders. an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 21.10.1768. Im Vernehmungsprotokoll wurde zu Recht auf eine oberamtliche Bestätigung des Verbots der nahen Verwandtschaft hingewiesen; ebd., (aus dem Hebr.; sign. Jacob Flörsheim), (Karlsruhe/ohne Datum. Vgl. GLA 74/3733; Kopie Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 10.8.1768; Anordnung von Neuwahlen, »wobei jedoch keiner seinem Vatter, Bruder, Vatter oder Mutters Bruder oder seinem Sohn, die Stimme geben solle«.

den Rabbiner vereinbarte Wahlordnung zugrunde. Diese bestimmte unter anderem, dass die Wahlmänner untereinander weder in enger Beziehung stehen noch sich gegenseitig wählen durften. Es konnte zudem niemand mit einem Besitz unter 500 fl. gewählt werden, und dies betraf einen Großteil der dritten Vermögensklasse, deren Schatzungssumme unter 600 fl. lag.

In der von Rabbiner Weil und von Mayer signierten Ordnung war versucht worden, das Verhältnis zwischen Schultheiß, Rabbiner und den Vorstehern zu klären, um so einen Ausgleich zwischen den beiden existenten Vorstellungen von Verwaltung – dem autokratischen und einem feudalistisch, oligarchisch kontrollierten Modell – zu finden. So sollten die Vorsteher nicht nur Stillschweigen über Besprechungen wahren, sie durften sich auch weder den Titel des Schultheißen noch den des *Parnass* – eine übliche hebräische Titulatur für Vorsteher – aneignen, blieben also letztlich in das absolutistische Modell eingebunden, wiewohl dieses darunter nun die typischen Strukturen jüdischer Gemeindeorganisation integrierte.<sup>68</sup> Zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung und der Abgaben mussten sie die Anordnungen des Schultheißen und des Rabbiners gegenüber der Judenschaft vertreten; die gesamte Judenschaft durfte nur in wichtigen Angelegenheiten zusammengerufen werden.<sup>69</sup> Diese rudimentäre Ordnung zog weitere interne Versuche nach sich, nun aber von Seiten der gewählten Vorsteher, die ihre Macht gegen den Schultheißen sowie den Rabbiner stärken wollten. Daneben standen obrigkeitliche Instruktionen, mit denen das immer angespanntere Verhältnis des bereits seit längerem aus der Position reiner Stellvertreter herausgewachsenen Vorstehergremiums zum Schultheißenamt geklärt werden sollte. Diese kamen jedoch jahrelang nicht über die Planungsphase hinaus, so dass es nicht gelang, die Machtkonflikte auf Dauer zu entschärfen. Diese entstanden wohlgermerkt jedoch keineswegs, da man das *ideale* System regelmäßiger Wahlen und eines allgemeinen Mitspracherechts gestärkt sehen wollte. Es ging den Vorstehern im Gegenteil vielmehr darum, ihre Position eher im Sinne des absolutistischen Modells als ein autokratisch geführtes Schultheißenamt zu festigen, wobei man sich allenfalls aufgrund der Pattsituation zu einer oligarchischen Machtverteilung bereitfand.

68 Die hebräische Titulatur zeigt, dass man sich über die Differenzierung zwischen Schultheißen und Vorsteher noch keine Gedanken gemacht hatte. Die Vorsteher wurden in Karlsruhe als *Parnass uManhig*, die Kassierer als *Gabai*, die Schultheißen als *Parnass uManhig ha Medina* bzw. als *Schtadlan* bezeichnet; vgl. Gotzmann, Gedenken und Erinnerung, 1994, Nr. 29, Salomon Salman Wesel-Mayer trägt in der Inschrift den Titel *Parnass uManhig weSchtadlan HaMedina*. Zu einem letztlich an der halachischen Norm orientierten, idealen Modell des Amtes siehe Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 87–89. Wobei die Tätigkeit eines Schtadlans, eines Vermittlers gegenüber der Obrigkeit, kein festes Amt war, sondern weitgehend an einen spezifischen Auftrag gebunden; dazu auch ders., S. 91–92.

69 GLA Karlsruhe, 206/2188; Übersetzung der internen Vereinbarungen und des Wahlprotokolls (gez. von den Wahlmännern, dem Oberlandrabbiner und Schultheißen), (Karlsruhe) 31.8.1768.



Aus Sicht des als jüdisch bezeichneten Konzepts fand diese Kontroverse dennoch einen guten Ausgang, da der Kompromiss letztlich bestehen blieb. Doch bereits ein Jahr später war einer der neu gewählten Vorsteher, Kaufmann Lewi, nicht mehr gewillt, sich den internen Rivalitäten auszusetzen. Das Oberamt reagierte auf sein Entlassungsgesuch nun aber nicht mehr mit der geplanten Reduzierung der Zahl der Vorsteher, sondern stärkte erneut den internen Kompromiss. Es ordnete Neuwahlen an, deren Ergebnis man zur Bestätigung vorlegen sollte, wurde letztlich gegen den Willen der Gemeindeleitung zur eigentlichen Triebkraft der internen Vereinbarungen, also einer korporativen Verwaltungsebene.<sup>70</sup> Dennoch kam es zu Unstimmigkeiten, und die Mehrheit der Gemeinde sperrte sich in einem Schriftstück bezeichnenderweise gegen diese Neuwahl. Dieses Dokument verschwand aber nach Angabe Mayers und des Vize-Rabbiners Simon Marx, der an die Stelle des kurz zuvor verstorbenen Oberlandrabbiners Nathanael Weil getreten war, unter ungeklärten Umständen. Nach einer achttägigen Frist wurde die Wahl auf Anordnung der Obrigkeit trotzdem durchgeführt. Man kann nur vermuten, dass die Zeit bis dahin zur Konsensfindung genutzt worden war, um gegen unliebsame Überraschungen gefeit zu sein. Nachweislich stimmte man zuvor ab, ob das vereinbarte, jedoch in der Gemeinde äußerst umstrittene indirekte Dreiklassenwahlrecht beibehalten werden sollte: Dies wurde bejaht. Nach vollzogener Wahl hatte man zwar mit Jakob Flörsheim und Moses Seeligmann zwei neue Vorsteher. Löw Seeligmann aber, der so vehement um das Amt gekämpft hatte, hatte die gleiche Stimmenzahl wie der zurückgetretene Kaufmann Lewi und Faber Hayum Durlach erhalten. Wegen verwandtschaftlicher Verbindungen zu Moses Seeligmann konnte Löw Seeligmann jedoch sein Amt als Gemeindevorsteher nicht antreten. Die beiden Wahlleiter Mayer und Marx waren nunmehr aber so klug, die Entscheidung über den Wahlausgang dem Oberamt zu überlassen, das sozusagen im Sinne eines Rabbinats nun als unparteiisches Forum zur Aufrechterhaltung der internen Ordnung direkt von der Gemeinde genutzt wurde. Dieses sprach sich bezeichnenderweise für den zurückgetretenen Lewi aus, der die Wahl erneut annahm.

Die entscheidende Veränderung kam unerwartet. Salomon Mayer, der inzwischen weit über 70 Jahre alt war, konnte aus gesundheitlichen Gründen nicht mehr das Haus verlassen. Das Oberamt wies deshalb die neuen Vorsteher noch im Monat ihrer Wahl an, dass »in dessen Abwesenheit in der Schule der Älteste obged. Vorstehern und in dessen Abwesenheit der nächstfolgende jederzeit das Directorium führen« sollten. Diese Anordnung wurde kurz danach vom Hofrat sogar auf alle Amtsbefugnisse des Schultheißen ausgedehnt.<sup>71</sup> Damit war eher zufällig erstmals jenes Maß an Selbstorganisation erreicht, das dem hier zugrun-

<sup>70</sup> GLA Karlsruhe, 206/2189; Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 25.9.1769; vgl. ebd., Bericht des Oberamts, (Karlsruhe) 23.II.1768.

<sup>71</sup> Ebd., Wahlprotokoll, (Karlsruhe) 4.3.1770; ebd. Oberamt an Judenschaft, (Karlsruhe) 30.3.1770; ebd., Hofrat, (Karlsruhe) 1700; wobei nicht nur das Alter ausschlaggebend

de gelegten *jüdischen* Konzept entsprach, da die Vorsteher erst jetzt von Stellvertretern des Schultheißen zu Parnassim, zu Gemeindevorstehern im eigentlichen Sinne, erhoben wurden. Von außen dachte man sogar über eine Hierarchisierung der Vorsteher nach, um diesen neuen Handlungsträgern wenigstens teilweise jenen immer noch vorausgesetzten *absolutistischen* Charakter zu verleihen. Dieser immer noch ambivalente *status quo* veränderte sich erst 1774 mit dem Tod Salomon Meyers, als die Schultheißenstelle nach fünfzig Jahren verwaiste. Zwar sollte aus obrigkeitlicher Sicht so bald wie möglich Ersatz geschaffen werden, doch wandelte sich diese Einschätzung bald. Dieser Meinungsumschwung erklärt sich nur vor dem Hintergrund der achtunddreißig Jahre andauernden Machtkämpfe zwischen den Vorstehern und dem Schultheißen sowie der fünfzigjährigen Auseinandersetzung zwischen dem Schultheißen und den führenden Familien der Gemeinde. Das Amt wies die Gemeinde nun an, selbst einen neuen Schultheißen zu wählen, bot zur Befriedung der Machtkonflikte also die Option einer noch weiter gehenden Vermischung der hier idealtypisch argumentativ gegeneinander ausgespielten Modelle. Obwohl das Wahlverfahren im Bereich der Landjudenschaft bereits anerkannt wurde, war es bislang ein Grundsatz markgräflicher Politik gewesen, für das Amt des Schultheißen eine aus Sicht des Staates vertrauenswürdige Person selbständig einzusetzen.<sup>72</sup> An diesem Punkt teilte die Gemeinde Karlsruhe dem Oberamt jedoch ganz im Sinne einer autonomen Verwaltung mit, man habe gemeinsam beschlossen, keinen »wirklichen Schultheißen zu wählen«.<sup>73</sup> Man wolle es im Gegenteil bei den auf drei Jahre gewählten Vorstehern, die allerdings ungeachtet der Gemeindetakkanot wieder einmal bereits vier Jahre im Amt waren, belassen. Unter den 25 Unterzeichnern dieser Petition befanden sich – soweit dies überprüfbar ist – alle Vermögensklassen der Gemeinde, mit einem deutlichen Schwerpunkt auf den ärmeren Schichten.<sup>74</sup>

war, wenn »jedemal derjenige von den 3. Vorstehern der Schiedsrichter seyn solle, welcher am nächsten dabey ist«.

- 72 Das Oberamt wählte seine Kandidaten für das Schultheißenamt keineswegs nur nach deren finanzieller Potenz aus. Zwar bevorzugte das Amt stets direkt mit dem Hof verbundene Personen, etwa Hoflieferanten, doch war dies kein alleiniges Entscheidungskriterium. Auch überlagerten sich hier interne und externe Sichtweisen, da man zumindest seit den Vereinbarungen von 1768 auch in der Gemeinde verarmte und wenig vermögende Bewerber von vornherein vom Amt des Schultheißen ausschloss, ein Punkt, der später noch verschärft bzw. klarer gefasst wurde.
- 73 GLA Karlsruhe, 206/2189; Judenschaft Karlsruhes (Emanuel Moses Reutlinger, Simon Lewi, Elkan Reutlinger, Löw Jacob Ettliger, Isak Jakob Ettliger, Moses Wormser, Isak Tiefenbronner, Samson Elekan, Löw Juda, Loew Marx, Meier Seeligmann, Joel Lewi, Loew Hirsch, Moses Meler, David Levi, Moses David, Gumbrich David, Faber Heium, Hirsch Salomon, Marx Stein, Gumbrich Casel, Moses Reutlinger, Raphael Crailsheimer, Moses Jacob Löw Salomon) an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 13.8.1774.
- 74 Diese Einteilung lässt sich allerdings nur bei 10 von 25 Personen feststellen. Obwohl diese nur auf der allgemeinen Steuereinschätzung aus dem Jahr 1799 basiert, erweist sie sich für das erste Viertel des 19. Jahrhunderts als sehr zuverlässig. Diese Schätzung führte ein Fünf-Klassen-System ein: Der ersten Klasse (über 10.000 fl.) gehörten 8,3%,

Diese Gruppe versuchte sich durch den Rekurs auf den teilweise so geschlossenen Kompromiss, sozusagen in einem Vorgriff auf das vertraute ideale Modell gegenüber der Gemeindeführung ihren Einfluss zu sichern. Demgemäß sprach man nicht nur davon, die drei gewählten Vorsteher für drei weitere Jahre anzuerkennen, sondern ihnen – ähnlich wie dies mehrfach in Frankfurt geschah – auch eine Kontrollinstanz zur Seite zu stellen. Wie selbstbewusst man nunmehr die Gunst der Stunde nutzte, zeigt die zugleich entworfene Ordnung für die Gemeindevorsteher, die üblicherweise sowohl intern als auch extern nicht als Vorschlag, sondern als Vorgabe präsentiert wurde.<sup>75</sup> Den Vorstehern wurde kein Spielraum gewährt: Sollten sie diese Vereinbarung ablehnen, wollte die Gemeinde in einer Neuwahl Vorsteher bestimmen, die damit einverstanden wären. Erst diese Ordnung skizziert das hier vorausgesetzte, mehrfach abgestufte Organisationsverfahren mit starken Kontrollaspekten. So sollten aus den drei Einkommensklassen per Losverfahren sechs weitere Deputierte gewählt werden, die gemeinsam mit den Vorstehern ein »Judengericht« bildeten. Zwar konnten die Vorsteher in Alltagsgeschäften und bei Kleinigkeiten völlig frei verfahren, doch wurde ihre Eigenständigkeit durch die Vorschrift eingeengt, dass in »Hauptsachen gleichwol von allen 3. gemeinschaftl. tracirt und entschieden werden« solle. Ein einzelner Monatsvorsteher durfte keine Strafen über 3 fl., das Vorstehergremium nicht über 6 fl. verhängen. In Rechnungsangelegenheiten und Ausgaben

der zweiten (5.000-10.000 fl.) 4,2% aller jüdischen Haushalte Karlsruhes an. 8,3% bildeten die dritte (2.500-5.000 fl.) und 16,7% die vierte Vermögensklasse. Auch die Angehörigen dieser beiden Steuerklassen lebten in gesicherten Verhältnissen. Dagegen müssen die 21,9% Haushalte in der fünften Klasse, denen nur ein Vermögen von 500-1.000 fl. zur Verfügung stand, als arm gelten. Ein großer Teil der jüdischen Haushalte, nämlich 38,5%, war gänzlich unvermögend, so dass sie überhaupt keine Steuern zahlen konnten. Die finanzielle Situation der restlichen 2,1% ist unbekannt. Die Zahlen sind veröffentl. in: Schmitt/Bräunche/Koch, Karlsruhe, 1988, S. 71, S. 542-550, Dok. 11. Für die Zeit um 1760 liegt eine Schatzungsliste der jüdischen Hausbewohner Karlsruhes vor (GLA Karlsruhe, 206/2192); die Liste ist abgedr. in: Schmitt/Bräunche/Koch, ebd., S. 530-531, Dok. 5. Zum Vergleich besaßen in Frankfurt etwa zeitgleich 100 Hausstände ein zu versteuerndes Vermögen von unter 1.000 fl., 139 eines zwischen 1.000-6.000 fl., dann deutlich weniger, nur 31 eines zwischen 6.000-13.500 fl., und weitere 35 Personen ein weit höheres Vermögen; Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 200.

75 GLA Karlsruhe, 206/2189; Judenschaft Karlsruhes an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 13.8.1774; »bitten sollen, hochdasselbe wollen solchen durchgängig zu genehmigen und in Ansehung des letzten als roten Punkten die erforderliche weiteren Pflichten ratification helfen zu essecutiren, mitlerweile iedoch den Aufsatz bemelter Conditionen denen darinn benamßten bisherigen 3. Vorstehern vorzulegen und ihre Erklärung darüber abfordern zu laßen, und in dem Fall ein solches wider Verhoffen, nicht durchgängig einsehen sollten die doch auf nichts anderes als den gemeinsamen wirtschaftl. Nutzen der Judenschaft abzwecket, sogleich eine neue Wahl und deren soviel, bis wir solche Vorsteher bekommen, die solche Conditionen eingehen, vornehmen zu dörfßen«. Bei Punkt 10 der Ordnung handelt es sich um die Unterstellung der Landjudenschaften unter die Gemeinde Karlsruhe.

sollten sie nur gemeinsam mit sechs ihnen zur Seite gestellten Deputierten entscheidungsbefugt sein. Kreditaufnahmen sowie die Beschäftigung von Gemeindeangestellten wurden sogar von einer allgemeinen, direkten Abstimmung abhängig gemacht. Mit diesen Bestimmungen entsprach die Karlsruher Gemeindeordnung recht deutlich den Takkanot seit dem späten 17. Jahrhundert, die etwa in Frankfurt am Main auch zur zunehmenden Kontrolle der Vorsteher vereinbart worden waren. All diese Vorschläge orientierten sich zugleich an der 1752 für die Residenzstadt Karlsruhe erlassenen Judenordnung, also den neuen markgräflichen Privilegien. Das daraus übernommene Regelwerk erweiterte man entsprechend den Erfordernissen der Gemeinde im Hinblick auf die interne Organisation und durchaus in Kenntnis sonst üblicher Regelungen in anderen jüdischen Gemeinden. Interessanterweise beanspruchte man neben dem Rabbinatsgericht ein laizistisches Rechtsforum nach Jüdischem Recht, dessen Zuständigkeit für interne Strafsachen, Schlichtungsverfahren und finanzielle Streitfragen im Rahmen der Judenordnung denn auch kommentarlos anerkannt wurde.<sup>76</sup> Der zweite zentrale Aspekt der Eingabe wurde von der Karlsruher Judenschaft aus gutem Grund nur angedeutet, denn sie bat auch noch darum, die unterländischen Landjudenschaften der Ämter Stein, Durlach, Pforzheim und Karlsruhe direkt der Karlsruher Gemeindeverwaltung zu unterwerfen. Damit wurde die absolutistische Ämterhäufung Salomon Mayers auf die Gemeinde übertragen. Man führte das *ideale* Konzept also nur für diese zur Befriedung der vielen, offenbar nahezu gleichstarken Machtfaktoren ein, während man gegenüber den Landjudenschaften das autokratische Modell durchzusetzen gedachte.

Obwohl diese Entwicklung einem regelrechten Abschluss des Kampfes um gemeinschaftliche Autonomie, der nun nachweislich auf einem breiten innergemeindlichen Konsens basierte, gleichkam, war man sich auch der damit verbundenen Risiken bewusst. Die ersten beiden Paragraphen lassen die Befürchtung erkennen, die Vorsteher könnten ihr Amt nach der eingeräumten Dreijahresfrist nicht freiwillig zur Wahl stellen. Es gab sogar generelle Zweifel, ob dieses System wirklich die eigenen Interessen schütze. Daher bat man sich eine Probezeit aus, nach deren Ablauf man erneut zwischen dem Schultheißen- und dem Vorstehermodell wählen wolle. Dabei wurde erneut durchaus im Sinn eines normativen idealen Konstrukts auf das Vorbild anderer Gemeindeordnungen verwiesen, ohne dass die Gemeinde sich aber wirklich sicher war, ob sie das attraktiv erscheinende, selbst als *jüdisch* bezeichnete System auch wirklich haben wolle.

Der neue Vorstoß glückte durchaus, allerdings insbesondere in jenen Punkten, in denen er mit der obrigkeitlichen Vorstellung von einer zentralen Gewalt konform ging. Im Vorfeld neuer Steuerumlagen beschwerten sich bereits 1778 die Vorsteher der Landjudenschaft, die inzwischen dem Schultheißen nach Karlsruher Vorbild zur Seite gestellt worden waren, darüber, dass die Karlsruher

76 Diese ist abgedruckt in Schmitt/Bräunche/Koch, Karlsruhe, 1988, S. 523-530, Dok. 4; insbesondere handelt es sich um die §§ 8-11.

Vorsteher »dem Vernehmen nach äußerst bemühet [seien], ihr Ansehen zu vermehren, und die Judenschaft auf dem Land unter ihre Bottmäßigkeit also zu ziehen, dass sie uns nach Willkühr in Regulierung der Schatzung« übervorteilten.<sup>77</sup> Dieser Eingabe war eine erneute Bitte der Karlsruher Vorsteher vorausgegangen, sie im Sinne des feudalen Konzepts für alle Oberämter in ihrer Funktion zu bestätigen und den Rabbiner zu seinen Dienstpflichten anzuhalten.<sup>78</sup> Die Landjudenschaft wollte dagegen dem neuen Karlsruher Beispiel folgend ihre eigenen Vorsteher wählen dürfen. All dies führte dazu, dass aus der Residenzgemeinde ebensolche Wünsche geäußert wurden, die belegen, dass das vereinbarte Modell so gar nicht umgesetzt worden war.

Aus der Karlsruher Gemeinde klagten nämlich noch am selben Tag drei Personen, der Hoffaktor Hayum Levi, der Sohn des ehemaligen Schultheißen Model (Salomon) Mayer und Löw Jakob Ettlinger, der zwar unvermögend war, aber aus einer der wichtigsten Familien stammte, darüber, dass die derzeitigen Vorsteher weit über die dreijährige Frist hinaus im Amt seien und »ohne weitere Anfrage sich so zu sagen fest gemacht haben, und dahero glauben, dass ihre Bestimmung so weit als ihre Lebenszeit gehe«.<sup>79</sup> Zwei Tage danach führten auch die für die Schatzung gewählten Deputierten der Landjudenschaft beim Markgrafen Klage gegen die Zuständigkeit der Karlsruher Vorsteher und betonten, dass nur die Ämterhäufung Mayers zur Vereinigung der Judenschaften geführt habe. Man bat daher, die Tätigkeit der Karlsruher Vorsteher durch das Zugeständnis eigener landschaftlicher Vorsteher wieder auf den ursprünglichen Zuständigkeitsbereich zu beschränken.

Während das Gesuch um eine Neuwahl der Karlsruher Vorsteher in der markgräflichen Verwaltung zumindest überdacht wurde, war die Dezentralisierung der Steuerumlage dort unerwünscht. Es überzeugte dabei auch nicht, dass das inzwischen ebenso stark zentralisierte Amt des Oberlandrabbiners, das seit 1769 von Tia Jedidja Weil, dem angesehenen Sohn des verstorbenen Rabbiners, ausgeübt wurde, die Einhaltung der Ordnung garantieren sollte, denn dieser wurde von allen Parteien nur als ein zweitrangiger Machtfaktor eingeschätzt. Das Oberamt verwies nun auf die Verordnung aus dem Jahr 1775, in der den Karlsruher Vorstehern alle Amtsgeschäfte des Judenschultheißen bis zur Einsetzung eines neuen, also auch die Schatzung der Landjudenschaft übertragen worden waren, erlaubte den einzelnen Landjudenschaften für diesmal aber das Hinzunehmen eigener Deputierter als Kontrolleure.<sup>80</sup> Dieses Thema scheint zuvor keine große Brisanz besessen zu haben, denn die Angelegenheiten der Landjudenschaft und der Gemeinde Karlsruhes waren offenbar seit Jahren ohne grö-

77 GLA Karlsruhe, 74/3733; Landjudenschaft (17 Sign.) an Markgraf, (Karlsruhe) 15.12.1778.

78 Ebd., dort auch Jakob Flörsheim, Seligmann Moses, Kaufmann Lewi an Markgraf, (Karlsruhe) 11.12.1778.

79 Ebd., Model Salomon Mayer, Hayum Levi, Löw Jacob Ettlinger an Markgraf, (ebd.) 15.12.1778.

80 Ebd., Oberamt Karlsruhe an Markgraf, (Karlsruhe) 18.12.1778.

ßere Berührungspunkte nebeneinanderher gelaufen beziehungsweise durch Salomon Mayer autokratisch abgehandelt worden.

Da sich das Oberamt erneut nicht an die vereinbarte Amtszeit der Vorsteher von drei Jahren erinnern konnte, wurde die Anfrage der drei Gemeindemitglieder zunächst mit der Bemerkung abgelehnt, Neuwahlen würden nur auf Wunsch einer Mehrheit in der Gemeinde veranlasst. Die drei hatten ihrerseits gefordert, bei den Wahlen »nicht auf die Stimme, die die Verwandten den ihrigen geben« zu achten, da die Erfahrung zeige, »jeder der in einem Amt stehet, findet immerdar Freunde, die auf seiner Seite stehen«. Daher könnten sie auch keine Beweise für ihre Klagen gegen die Vorsteher vorlegen.<sup>81</sup> Selbst wenn damit letztlich nur das vereinbarte Wahlsystem zitiert worden war, folgte das Oberamt unbewiesenen Anschuldigungen üblicherweise nicht. Zur Neuwahl kam es daher erst sechs Jahre später, aufgrund offenkundiger Defizite in der Verwaltung der Gemeinde.<sup>82</sup> Auch dem Oberlandrabbiner Tia Weil, dessen Rolle als zentrale Kontrollinstanz und interner Gerichtsherr im Vergleich zu seinem Vater noch gestärkt worden war und der

»in den meisten Sachen den ersten Ton geben sollte, [...] [wurde] der Vorwurf von einer Unthätigkeit gemacht [...], weil er in Ansehung mehrerer Bedürfnisse von der Freygiebigkeit der ihm untergebenen Judenschaft abhänget, die er bey einer strengen Amtsführung hintanzusetzen nicht Uneigennützigkeit genug haben soll«. <sup>83</sup>

Resultat der abermals gemachten Nachforschungen war die Anordnung der Jahre zuvor schon geforderten Neuwahl. Dabei ging das Oberamt aber weit über die interne Forderung hinaus und beraumte erneut die Wahl eines Schultheißen an.<sup>84</sup> Offensichtlich war man auf herrschaftlicher Seite von dem feudalen Modell nicht abzubringen, wiewohl das interne Wahlverfahren letztlich ohnedies nicht umgesetzt wurde, so dass es nur zu einer geringfügigen Verteilung der Macht gekommen war. Als die Hausväter der Karlsruher Judenschaft am 30. Ap-

81 Ebd., Model Salomon Mayer, Hayum Levi, Löw Jacob Ettliger an Markgraf, (ebd.) 15.12.1778.

82 Ebd.; das Oberamt gab nun selbst zu bedenken, die Angelegenheiten der Judenschaft, insbesondere deren Rechnungsführung sei »äußerst verwirret, und sinckt noch immer mehr durch das schlechte Ansehen ihrer damaligen Vorgesetzten, da der erste, Jacob Flörsheim, äußerst arm und krank ist, Seeligmann Moses bey seinem ansehnlichen Vermögen wegen der Handels- und Familienverbindungen mit hiesigen Juden nicht vor alle Juden unpartheiisch und Kaufmann Lewi ein sonst verständiger Mann deswillen, weil er wegen des schlechten Erfolgs seiner Amtsmitwirkung sich nicht nur tödliche Krankheiten an den Hals ärgern will, er allzu schüchtern gehalten«.

83 GLA Karlsruhe, 206/2190; Bericht Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) (8.)3.1784; ebd., Hofrat an Oberamt Karlsruhe und dessen Bericht, (Karlsruhe) 3.3.1784 bzw. 29.3.1784; vermutlich gaben Befürchtungen von Amtsseite, die Rechnungsführung sei undurchschaubar, den letzten Ausschlag; vgl. Cohen, Landesrabbinate, 1981, S. 221-242.

84 GLA Karlsruhe, 206/2190; Hofrat an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 17.3.1784.

ril zur Wahl bezeichnenderweise in das Rathaus gerufen wurden, zeigte sich, dass sie erneut durchaus bereit waren, für das eigene Kompromissmodell zu kämpfen. Anstatt die Wahl vorzunehmen, wurde der Obrigkeit mitgeteilt, dass

»die meisten Stimmen, außer einigen wenigen, die niemals bei uns in Vorfallenheiten zu Rath gezogen und befragt werden, weil sie bei der Judenschaft nichts heben und legen, dahie ausgefallen sind, dass wir keinen Schultheißen, wohl aber 3 tüchtige Vorsteher [brauchen], dann wenn ein Judenschultheiß gewählt und gesetzt werden sollte, so sehen wir zum voraus, dass nichts als Unordnung und Strittigkeiten daraus entstehen werden.«<sup>85</sup>

Man sagte, man wolle an der vereinbarten Lösung festhalten, unterschlug dabei jedoch, dass diese durch das übliche Außerkraftsetzen regelmäßiger Wahlperioden letztlich so nie umgesetzt worden war. Abermals wies man – wie dies in all den Frankfurter Verhandlungen im Sinne einer Bezugnahme auf ein gebräuchliches *altes Recht* auch immer wieder geschehen war – darauf hin, dass ein solches Verfahren bei anderen Judenschaften gebräuchlich und billig sei. Der Hofrat bestimmte dennoch, dass man einen Schultheißen für »nützlich erachte, dieselbe [= die Judenschaft] ihre Stimmen deshalb bestimmt geben, und nicht wie bey der erstern Wahl geschehen, darauf, dass kein Schultheiß ernannt werde, stimmen sollen, woraus man denjenigen unter den Gewählten welchen man für den tauglichsten halte, bestätigen werde.«<sup>86</sup> Die Herrschaft war zwar im Gegensatz zur ersten Jahrhunderthälfte jetzt sogar bereit, der Gemeinde ein Mitspracherecht bei der Besetzung des Schultheißenamts einzuräumen, sie war aber wegen dessen Bedeutung als eine Art Ortsvorsteher nicht gewillt, der Gemeinde hier gänzlich freie Hand zu lassen, und dies, wiewohl man sich zuvor bereits auf weit mehr eingelassen hatte.

Charakteristisch für diese erneute Hinwendung zum absolutistischen System war, dass es abermals das Oberamt war, das die Wahlen zwar weiterhin in Gegenwart des Rabbiners, allerdings nicht mehr in der jüdischen Gemeindestube, sondern im Rathaus, also als obrigkeitlichen Akt vornahm. Das intern allmählich etablierte Dreiklassenwahlrecht wurde wieder durch Direktwahlen ersetzt, wobei verarmte Gemeindemitglieder vermutlich weiterhin gar kein Stimmrecht besaßen. Wie das amtliche Protokoll des Wahlvorgangs zeigt, wählte die Gemeinde neben den ehemaligen Vorstehern Moses Seeligmann und Kaufmann Lewi mit Emanuel Reutlinger wieder ein Mitglied jener Familie, die sich lange vergeblich um dieses Amt bemüht hatte. Als Schultheiß ging aus der Wahl bezeichnenderweise jener Hayum Levi als Sieger hervor, der gegen die alten Vorsteher geklagt hatte, ein Mann, gegen den von Seiten des Markgrafen vermutlich schon wegen seines Vermögens und seiner Position als Hofagent keine Einwän-

85 Ebd., Judenschaft an Markgraf, (Karlsruhe) 4.5.1784.

86 Ebd., Hofratsdekret an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 5.5.1784.



de bestanden.<sup>87</sup> Die Gemeinde gab aber so schnell nicht auf. Schon der ersten Weigerung war eine neue Vorsteherordnung beigelegt worden. Diese Eingabe wies die Obrigkeit aber mit der Bemerkung zurück, dass man für die Anstellung eines Schultheißen ohnedies eine andere Ordnung benötige, deren Entwurf allerdings Sache des Oberamts sei. Diese Ausarbeitung legte dann jedoch ganz im Sinne des *idealen* Modells einen monatlichen Amtsturnus für die Vorsteher fest, beschränkte die Strafsumme des Monatsvorstehers sogar auf 1 fl. 30 Kreuzer und machte höhere Strafen von der Abstimmung des gesamten Vorstands abhängig. Aus der Gemeindekasse durften die drei Vorsteher monatlich nicht mehr als 4 fl. ausgeben, die Rechnungsführung musste offengelegt werden, eine Ausgabe über 20 fl. konnte ebenso wie die Rechnungsabnahme aber nur mit Zustimmung der gesamten Gemeinde geschehen.<sup>88</sup> Es wird deutlich, dass der Gemeinde vor allem an nachvollziehbaren Organisationsstrukturen und einer direkten Ausgabenkontrolle gelegen war. Die Gemeinde ließ aber nicht locker und reichte am Tag nach der erzwungenen Schultheißenwahl noch einen weiteren Entwurf ein, der das Verhältnis zwischen dem Schultheißen und den Vorstehern klären sollte. Dieser zeigt das große Unbehagen gegenüber der unbefristeten Verleihung der Entscheidungs- und Strafgewalt an einzelne Personen. Deshalb sollte die Möglichkeit des Schultheißen, allein Entscheidungen ohne Hinzunahme der Vorsteher zu treffen, auf »ganz geringfügige Sachen« beschränkt bleiben.<sup>89</sup> Zugleich wurde unter den Vorstehern der monatliche Turnus beibehalten. Schultheiß und Monatsvorsteher wurden dabei hinsichtlich der Ehrenbezeugungen gleichgestellt und durften bei wichtigen Entscheidungen nur gemeinsam handeln, so dass die Besonderheit des Schultheißenamts im Vergleich zu dem eines Monatsparnass letztlich kaum mehr zu erkennen war.

Die grundlegende Tendenz war, das Gesamtgremium zu stärken und zugleich eine geordnete Organisation mit wöchentlichen Sitzungen in der Gemeindestube statt wie zu Mayers Zeiten in dessen Haus zu etablieren. Im Vortrag dieser Regeln war man – gemessen am Stil und an den Argumentationsmöglichkeiten, die solche Eingaben zumal von Juden zu wahren hatten – abermals sehr selbstbewusst. So baten die Vorsteher den Markgrafen von Baden, dem Schultheißen diese Ordnung entweder anstelle oder gemeinsam mit den Amtsinstruktionen der Judenordnung von 1752 vorzuschreiben. Ganz im Sinn des Wissens um den Stellenwert, der dem Konzept von *Autonomie* in diesem Konstrukt zukam, wer-

87 Ebd., Anlage Wahlprotokoll, (ohne Datum); Hayum Levi wurde mit 24 von insgesamt 44 Stimmen gewählt.

88 GLA Karlsruhe, 206/2196; Verordnung für die drei neuen Vorsteher, (ohne Datum); weitere Punkte waren, dass »fremde Rabbiner oder Vorsinger wie auch Staats Polaken« von den Vorstehern über Pletten direkt versorgt werden sollten und nicht ans jüdische Wirtshaus weitergegeben werden durften.

89 GLA Karlsruhe, 206/2190; Vorsteher hiesiger Judenschaft im Namen der Judenschaft an Markgraf, (Karlsruhe) 7.5.1784. Was im Rahmen des Frankfurter Konflikts um die Kastenmeister direkt zu dem Vorwurf der Misswirtschaft und sogar persönlicher Bereicherung führte; siehe oben im Text und Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 195.

teten die Vorsteher den Zwang, erneut einen letztlich von außen vorgegebenen, willkürlich agierenden Vorgesetzten zu haben, in ihrer Argumentation um und betonten, dass »uns nun hierdurch unser Wahlrecht nicht nur nicht benommen, sondern auch zugleich die Befugnis eingeräumt worden, denselben mit Euer [...] gnädigsten Genehmigung sein künftiges Verhalten in seinem Amte vorzuschreiben.«<sup>90</sup>

Dem war natürlich nicht so; doch ließ sich die staatliche Seite aus der zeitgenössischen Vorstellung, dass der Judenschaft als einer abgegrenzten, in vielerlei Hinsicht fremden Korporation über den engeren religiösen Bereich hinaus eine Eigenverantwortlichkeit zugestanden werden müsse, darauf ein, zur eigenen Orientierung von auswärtigen jüdischen Gemeinden Gutachten zum Verhältnis zwischen Schultheißen- und Vorsteheramt einzuholen. Die Gutachten aus Mannheim, Mainz und Frankfurt am Main trafen zwar zwischen Juli und August des Jahres 1784 ein, das Oberamt ließ die Angelegenheit jedoch ruhen. Im November klagten zwei der drei Vorsteher – Kaufmann Lewi hielt sich wie schon zuvor zurück –, dass man die Instruktionen dringend benötige, »da wir Vorsteher nun inzwischen zerschiedene Mahlen mit dem Judenschultheiß Hayum Lewi nicht einerley Meinung geweßen, und derselbe vieles ohne uns allein ausgemacht.«<sup>91</sup> Auf die daraufhin erfolgte Mahnung des übergeordneten Hofrats reagierte das Oberamt mit dem Hinweis, man habe Wichtigeres zu tun und derlei Amtshandlungen würden sich dem vernünftigen Menschen auch von selbst erschließen. Obwohl zugegeben wurde, dass die Amtsführung des Schultheißen zu wünschen übrig lasse, sei die Grundlage dieser steten Beschwerden weniger die

»Absicht, um dadurch die Gränzen der Amtsführung eines jeden, sondern nur den Grad zu sehen, nach welchem der Schultheiß über die andere Vorsteher erhoben werden dürften. Und so wird auch nach obiger Abtheilung die Instruction von Uns verfasst werden, da wenn, wie es eigentlich derer Supplicanten Wunsch ist, ein jeder Vorsteher entweder vor sich zu ambten oder mit in allen Uneinigkeiten zu sprechen hat, die Sache entweder verkehrt angegriffen, nach entgegen gesetzten Principiis behandelt, oder durch Zänckereyen gar ins Stocken gebracht wird.«<sup>92</sup>

Die Position ist klar: Selbst bei einem aufklärerischen Grundton wurde weiter auf das feudale, absolutistische Modell gesetzt. Dennoch bedurfte es weiterer Strafandrohungen seitens des Hofrats, bis im September des nachfolgenden Jahres erste Entwürfe einer Ordnung vorlagen. Diese beinhalteten jedoch nur Eidesformeln für den Schultheißen sowie die Vorsteher und allgemeine Ermah-

90 GLA Karlsruhe, ebd.

91 GLA Karlsruhe, 206/2196; Seeligmann Moses, Emanuel Moses Reutlinger an Markgraf, (Karlsruhe) 23.II.1784.

92 Ebd., Bericht Oberamt Karlsruhe an Markgraf, (Karlsruhe) 21.I2.1784.

nungen.<sup>93</sup> Bis zum Erlass einer spezifischen Ordnung dauerte es noch bis Ende 1789, wiewohl sich aus diesem Defizit immer neue Konflikte ergaben.<sup>94</sup>

In dieser Situation übernahm man in der Gemeinde im Rückgriff auf *jüdische Traditionen* und das Vorbild anderer Gemeinden erneut jenes erprobte *jüdische Organisationsmodell*, das jedoch abermals nur auf staatliche Initiative hin auch konsequent umgesetzt wurde. Betrachtet man die eingesandten Stellungnahmen der Gemeinden Mannheim und Mainz – für Frankfurt am Main hatte der städtische Rat wie gesagt selbst geantwortet –, so zeigt sich, dass die Gegenüberstellung von absolutistisch zentralistischem und jüdischem Amt für die Markgrafschaft Baden kennzeichnend war, wobei sich diese Organisationsform durchaus auch in anderen Territorien findet. Die Gemeindeglieder hatten jedoch nachweislich aus einer guten Kenntnis allgemeiner Gegebenheiten heraus agiert und zudem insbesondere eine Bezugnahme auf gerade diese Gemeinden vorgegeben, um so ihre Forderung um ein Mitspracherecht zu stärken. Die Vorsteher der Mannheimer Gemeinde erklärten zwar, dass ihre Ordnung aus alten Zeiten stamme und denen »in mehreren auswärtigen vornehmen Stätten« entspreche, doch gab es eindeutige Diskrepanzen zur Karlsruher Praxis. In der Gemeindeleitung war

»niemahlen sondern nur von Monath zu Monath derer einer nach ein so genannter Monaths Vorsteher, oder nach der Jüdischen Sprache Barnas Kautesch angeordnet [...], welcher aber für sich allein, ohne Zuziehung, und vorherige Vernehmung deren übrigen Mitvorsteher weder incorpore, oder individuo, es seyn in Jüdischer Policy, Ceremonien, oder sonstige Rechtsache nicht vornehmen, entscheiden, noch verfügen kann«.

Eine Ausnahme hierbei würden alleine die Schlichtungsverfahren bilden.<sup>95</sup> Dies erfüllte genau jene Vorstellungen, die der Mehrheit der Karlsruher Gemeindeglieder und dem von ihnen zugrunde gelegten Modell zu eigen waren. Obwohl die Mainzer Gemeindevorsteher die vorgegebene Differenz zwischen Schultheißen- und Vorsteheramt bezeichnenderweise gar nicht verstanden, lieferten sie eine Darstellung, die sich von der Mannheimer Sichtweise nur durch die deutlich größeren Amtsbefugnisse des Monatsvorstehers unterschied. In Mannheim konnte dieser hingegen – wie sich dies auch die Karlsruher Vorsteher wünschten – kaum alleine agieren. In Frankfurt gab es zwar ebenfalls Verständnisschwierigkeiten, dennoch bestätigte sich dort zumindest das übliche Verfahren eines alternierenden, temporär gewählten Vorstehergremiums.<sup>96</sup> All diese

93 Zum Teil abgedruckt in Schmitt/Bräunche/Koch, Karlsruhe, 1988, S. 535-536, Dok. 8 (von 1784).

94 Abgedruckt in ebd., S. 536-538, Dok. 9 (vom 29.12.1789).

95 GLA Karlsruhe, 206/2190; Vorstand jüdische Gemeinde Mannheim, Monatsvorsteher Salomon Maß, Löb Baruch Cahn, Abr. Sal. Nauen, Löb Dinkelspihl, Wolf (... Marx) an Stadtrat Mannheim, (Mannheim) 10.7.1784.

96 Ebd., Mainzer Vicedomsamt an Oberamt Karlsruhe, (Mainz) 14.8.1784; Vorsteher der Mainzer Judenschaft an Vicedomsamt Mainz, (Mainz) 9.8.1784; Bürgermeister und

Verweise auf ein selbstverständlich etabliertes *jüdisches* Modell der Selbstverwaltung konnten die badischen Räte und Beamten aber nicht von ihren Vorstellungen abbringen. Sie behaupteten in ihrem letzten Entwurf der Amtsinstruktionen für den Schultheißen zwar, dass diese mit den auswärtigen Ordnungen der anderen jüdischen Gemeinden übereinstimmen würden, bezogen sich jedoch primär auf Planungserfahrungen aus dem eigenen Herrschaftsbereich. Eine Machtverteilung und eine Abflachung der Hierarchie müssten scheitern, denn die jüdische Gemeinde böte mit ihren Ehrenämtern

»Gelegenheit zu tausend und aber tausend innerlichen Zwistigkeiten, eine herrliche Gelegenheit jedem einzelnen Vorsteher in seiner Aufsicht und Ansehen für garnüchts anzusehen, mithin unseres Bedünkens ein zweyter zu reparirender Fehler, wenigstens dürffen alle unsere [christlichen] Landesvorgesetzte, in fast all jenen lezten Rubriquen, besondern wo *periculum in mora* ist, ohne Rücksprache unter einander, bis auf gewisse Grenzen und mit sicherem Maaß einseitig zu fahren, sprechen und exequiren. Warum sollte dieses bey Juden Vorgesetzten [...], wo ihre Seele auch nicht rein genug gestimmt ist, nicht eben auch einzeln statt haben können?«<sup>97</sup>

Charakteristisch für die durch und durch absolutistische Denkweise ist der Hinweis darauf, die Landbevölkerung sei nur durch rigoroses Abstrafen zum Gehorsam zu bewegen. Daher wurde der jüdischen Gemeindeleitung neben den üblichen Ehrenstrafen nun auch Geld- und Leibesstrafen zugebilligt: Dem Schultheißen sollte dabei das Sonderrecht zustehen, eine sechsstündige Kerkerstrafe zu verhängen, eine Strafe, die gemeinsam mit den Vorstehern auf vierundzwanzig Stunden ausgedehnt werden konnte.<sup>98</sup>

Dies traf in der Gemeinde und nun sogar unter den Vorstehern auf vehementen Widerspruch. Die Vorsteher baten darum, die Verhängung dieser der Kreditwürdigkeit abträglichen Strafe, »wie es bey jeder Judenschaft üblich ist, nur mit Zuziehung sämtlicher Judenvorstehern« vornehmen zu lassen. Aus der Judenschaft ging außerdem eine Bittschrift ein, die von dreißig mehrheitlich weniger gut situierten und sogar verarmten Personen unterzeichnet worden war.<sup>99</sup>

Rat der Stadt Frankfurt am Main, (Frankfurt) 31.7.1784; Der Frankfurter Rat wies darauf hin, dass hier »keine perpetuirliche Schultheißen oder Barnasen bey denen Juden eingeführt sind«, sondern sich zwei der zwölf so genannten »Baumeister« alle zwei Monate abwechseln würden.

97 Ebd., Bericht Oberamt Karlsruhe, Entwurf der Instruktionen für den Schultheißen und die Vorsteher, (Karlsruhe) 22.9.1788. Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 181.

98 GLA Karlsruhe, ebd.; Entwurf der Instruktionen für den Schultheißen und die Vorsteher, (Karlsruhe) 22.9.1788.

99 Ebd., Vorsteher Seeligmann Moses, Kaufmann Lewi, Emanuel Reutlinger an Markgraf, (Karlsruhe) 27.2.1788; ebd., Judenschaft (30 Sign., darunter kein Vorsteher) an Markgraf, (Karlsruhe) 29.2.1788. Es handelt sich vermutlich um etwas mehr als die Hälfte der wahlberechtigten 44 Hausväter, von diesen hatten 24 für Hayum Levi gestimmt, sechs der Unterzeichnenden waren jedoch mit Sicherheit keine Steuerzahler.

Diese wandten sich generell gegen diese Art der Strafe seitens ihrer Gemeindeführung und betonten, es werde »bei keiner Judenschaft einen jeweiligen Schultheißen eine solche Gewalt eingeräumt, noch viel weniger von einem solchen verlangt, bloß allein unser Schultheiß maset sich einer solchen Gewalt an, um seinen Hass und Ehrgeiz ein Genügen zu leisten.«<sup>100</sup> Die Gemeinde misstraute dem neuen, ungewollten Schultheißen Hayum Levi. Man fürchtete, dieser würde Gemeindeglieder bereits dann einkerker lassen, wenn er nicht zur Toralesung aufgerufen werde, denn »seit denen 4. Jahren, als Hayum Levi Schultheiß ist, können wir nicht sagen, dass er zum besten der Judenschaft etwas nützlich gestiftet, im Gegenteil aber müssen wir leider beklagen, dass er uns sehr viele Verdrüßlichkeiten, und Geldkosten verursacht, viele Gerechtigkeiten vergeben hat.«<sup>101</sup>

Den an der Vorstellung jenes *idealen* Modells ausgerichteten Argumenten folgte das Oberamt ebenso wenig wie der Bitte, es bei der anlässlich der Wahl eingereichten Ordnung zu belassen. Es modifizierte den eigenen Entwurf zwar durch die Rücknahme des alleinigen Rechtes, Gefängnisstrafen zu verhängen, behielt diese aber als Sanktionsmaßnahme bei.<sup>102</sup> Dass diese Instruktionen sich im Titel auf den Schultheißen beschränkten, obwohl sie vor allem das Machtverhältnis zwischen diesem und den Vorstehern regeln sollten, war charakteristisch für die Sichtweise der Regierung, Letztere weiterhin nur als Vertreter des Schultheißen anzusehen. Tatsächlich bildeten diese jedoch trotz des Machtgefälles schon lange ein gemeinsam agierendes Gremium, dem in der Frage der Aufsicht über die Gemeindeinstitutionen sogar markgräflicherseits das übliche Turnusverfahren vorgeschrieben wurde.<sup>103</sup> Im folgenden Jahr wurden zusätzlich zu Isaak Jacob Ettlinger abermals weitere Vorsteher gewählt.<sup>104</sup> Die staatliche Seite hatte sich zwar zumindest teilweise mit den internen Formen der Machtvertei-

Nur einer stand 1799 in der höchsten Steuerklasse. Drei gehörten der zweiten, zwei der dritten, vier der vierten und fünf der fünften Steuerkategorie an. Sechs besaßen gar nichts, und neun Unterschriften lassen sich in der Schatzungsliste von 1799 nicht zuordnen.

100 Ebd.; die Eingaben griffen recht häufig auf die extern erwarteten, deutlich antijüdischen Vorurteile zurück, die aber offenbar zumindest teilweise auch die interne Wahrnehmung bestimmten.

101 Ebd.

102 Schmitt/Bräunche/Koch, Karlsruhe, 1988, S. 536-538, Dok. 9 (vom 29.12.1789); das alleinige Recht auf Eintürmung geschah jetzt nur als Zwang, wenn die hierfür eingesezte Strafe von 3 fl. nicht innerhalb eines Tages gezahlt wurde. Das gemeinsame Recht auf diese Leibstrafe blieb aber unverändert bestehen; siehe auch GLA Karlsruhe, 206/2190; Hofratsdekret, (Karlsruhe) 15.11.1788; Auf die Eingaben hin wurde betont, dass die Vorsteher nur Substituten seien, die Judenschaft und die Vorsteher aber deren Gewalt um ein Merkliches ausweiten wolle, um so eine kollegialische Beiordnung zu schaffen. Künftig sollten vier statt drei Vorsteher beigeordnet werden. Bei Stimmgleichheit solle der Schultheiß entscheiden.

103 Ebd.; hier wurde bereits mit vier ständigen Vorstehern gerechnet.

104 Ebd., Oberamt Karlsruhe, Wahlprotokoll, (Karlsruhe) 22.12.1789.

lung und -kontrolle abgefunden, in bestimmten Punkten wurde dennoch weiterhin die Idee zentraler, letztlich obrigkeitlich gedachter Amtsgewalt aufrechterhalten.

Im Jahr 1794 brachen die Konflikte wieder auf, als der ungeliebte Schultheiß um seine Entlassung bat. Levi sollte dies bis zu seiner endgültigen Amtsbefreiung im Jahr 1804 noch mehrfach ohne Erfolg tun, wobei seine Anträge durch Rücktrittsgesuche beziehungsweise entsprechende Drohungen der Vorsteher, gegebenenfalls zurückzutreten, begleitet wurden. Dies erklärt sich zum einen durch die Person Hayum Levis, der nur wenig Interesse zeigte, sich wirklich mit der Gemeinde und den Vorstehern zu arrangieren, mit denen er kaum in verwandtschaftlicher und wohl auch nicht in geschäftlicher Beziehung stand. Zum anderen war er aber nicht imstande, vermittelnd auf die stärker gewordenen, nunmehr an den Entscheidungen beteiligten Interessengruppen in der Gemeinde einzuwirken. Es war auch nicht mehr zeitgemäß, »die Gemüther nicht mehr wie vordem ein Salomon Mayer thun konnte, mit einem paar Maulschellen zu dirigiren«, wie selbst das Oberamt einsah.<sup>105</sup> Dabei veränderte sich insbesondere im Verlauf der Koalitionskriege die interne Bewertung des Amtes. Durch neue Möglichkeiten, etwa durch Versorgungslieferungen an das Militär, in kürzester Zeit erstaunliche Vermögen zu erwirtschaften und diese im neuen Manufakturgewerbe dauerhaft zu investieren, konnte sich der betreffende Personenkreis allmählich aus den zuvor unverzichtbaren Netzwerken von Handels- und Familienbeziehungen lösen. Denn anders als noch in der Mitte des 18. Jahrhunderts waren diese nun nicht mehr derart überlebenswichtig. Dieser Wandel verlangte von dieser kleinen, städtischen Elite insbesondere im Rahmen des noch vereinzeltelten Übergangs vom Handel zum produzierenden Gewerbe beziehungsweise vom Geldverleih zum Bankenwesen ein gesteigertes berufliches Engagement und die Pflege anderer, weiter gespannter Netzwerke.<sup>106</sup> Er ermöglichte ihnen offenbar auch ohne die Ausübung, wie stets geklagt wurde, mühsamer und zeitaufwendiger Gemeindeämter, Einfluss und Achtung in der Gemeinde zu erwerben. So wog man in Zukunft noch mehr als zuvor ab, ob sich die ständigen Verpflichtungen und Auseinandersetzungen in diesem Amt wirklich lohnten.

Um eine zuverlässige Kontrolle zu haben, wurden Schultheiß und Vorsteher staatlicherseits dennoch weiterhin möglichst langfristig auf ihre Ämter verpflichtet, ein weiterer Grund, weshalb man mit der internen Vorstellung eines ständigen Amtswechsels niemals glücklich gewesen war. Diese Bewertung wich erst

105 Ebd., Bericht Oberamt Karlsruhe, Entwurf der Instruktionen für den Schultheißen und die Vorsteher, (Karlsruhe) 22.9.1788.

106 Ebd., Hayum Levi an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 9.7.1799. Wobei es sowohl in Frankfurt am Main, aber auch in kleinen Gemeinden wie dem fränkischen Schnaittach durchaus Personen gab, die sich diese Ämter nicht auferlegen lassen wollten, wogegen man in der Regel streng vorging; z. B. Hildesheimer, Pinkas Schnaittach, 1991, S. 120; wer ein Amt verweigert, erhält nie wieder eines; aber S. 167; man zwingt diesen dazu, es sei denn man wisse, dass derjenige immer diese ›Ehre‹ ablehne, dann sei dies sein gutes Recht.

allmählich einer nüchternen Einschätzung, welche Belastungen Einzelpersonen realistischerweise aufgebürdet werden konnten, ohne dass deren Geschäfte, von denen die Gemeinde, aber auch das Staatswesen direkt profitierten, Schaden nahmen. Dieses sich verändernde Spannungsfeld brachte neue Diskursformen hervor. Es ist zu vermuten, dass die nunmehr zahllosen Bitten, entlassen zu werden, nicht immer ernst gemeint waren und lediglich eine größere Unterstützung seitens der markgräflichen Administration sichern sollten, wobei sich direkte Vorteilnahmen kaum nachweisen lassen. Demnach wären die Rücktrittsgesuche zugleich Teil eines neuen, verdeckten Machtdiskurses zwischen dem Schultheißen, den Vorstehern und der Obrigkeit.

Als Hayum Levi nach zehnjähriger Amtszeit aus gesundheitlichen und geschäftlichen Gründen – hierbei handelt es sich um eine immer wiederkehrende Argumentation – das Amt niederlegen wollte, dachte er zunächst keineswegs an einen völligen Rückzug aus seiner Machtposition. So erklärte er sich etwa bereit, das Schultheißenamt für das Land beizubehalten.<sup>107</sup> Dass die steten Reibereien mit den Karlsruher Vorstehern und der Gemeinde diese Entscheidung beeinflusst hatten, zeigt seine bei jedem Entlassungsgesuch erneuerte Bitte, zugleich auch vom »jüdischen Gerichtsstand« befreit zu werden, womit nicht die Jurisdiktion des Rabbiners, sondern die der Vorsteher gemeint war.<sup>108</sup> Es verwundert daher kaum, dass die Reaktion aus der Gemeinde ebenso deutlich ausfiel:

»Wann uns je eine Freud überraschte, so war es diese Nachricht [...]. So lang Hayum Levi dem Schultheißen Dienst vorstand, können wir nicht sagen, dass er eine einzige Handlung unternahm, die das Beste der Judengemeinde, welches doch sein Hauptaugenmerk seyn sollte, bezweckte; vielmehr entsprang aus denenselben Misverständniße, Verdrüßlichkeiten und Verwirrungen, aus welcher uns herauszuwickeln wir alle Müh und Kosten aufbieten mußten. Privatinteresse, Haß gegen einzle Mitglieder der Judenschaft, und daraus entspringend auch Bedrückungen waren immer die Triebfeder seiner Handlungen.«<sup>109</sup>

107 GLA Karlsruhe, 206/2196, Hayum Levi an Oberamt Karlsruhe (und an Markgraf), (Karlsruhe) 25.1.1794: »wenn ich allenfalls von der mir besonders übertragenen Landvorsteherstelle nicht wohl loßkommen könnte, so wäre ich geneigt, solche fernerhin bey zu behalten, da solche bey weitem nicht mit so vielen Geschäften und Umständen wie das Schultheißenamt verbunden ist, und ich mit der Landgemeinde bißher sehr gut habe aus kommen können«.

108 Diese bestand in der Rechtsprechung bei kleineren Streitsachen und Dienstbotenhandeln, vor allem aber in der Umlage der externen und internen Steuern.

109 GLA Karlsruhe, 206/2196; Abraham Moses, Mayer Löw Seeligmann, David Levy, Dawid Amschel, Seligmann Löw, Isachar Diefenbrunner, Isaac Löw Seeligmann, Joseph Abraham, Hirsch Diefenbrunner, Löw Jacob Ertlinger, Isaac Herz Bühl, Seeligmann Abraham, Moses Löw, Veist Reutlinger, Elkan Moses, Aron Lazarus (insges. 16 Pers.) an Markgraf, (Karlsruhe) 4.2.1794. Der Vermögensstand einer der genannten Personen ist nicht bestimmbar, drei waren wohlhabend und gehörten der zweiten Klasse an. Einer der Unterzeichner war in die dritte Klasse eingeteilt und damit durchschnittlich



Diese erneut von völlig verarmten, insbesondere aber von wenig vermögenden Personen getragene Eingabe betonte nicht nur den finanziellen Schaden. Ausschlaggebend war erneut der Vorwurf der Herrschsucht, der sicherlich weiterhin stereotyp den Gegensatz zu der als jüdisch bezeichneten Vorstellung eines ›harmonischen‹ Machtausgleichs kennzeichnet. Als das Oberamt die anderen Führungspersonen anhörte, kam heraus, dass zumindest zwei der Vorsteher – Seeligmann Moses und Emanuel Reutlinger – die Entlassung gleichermaßen mit Nachdruck begrüßten. Isaak Ettlinger verwies darauf, dass Levi nur Schultheiß bleiben könne, wenn er sich mehr um seine Amtspflichten kümmere. Nur der in seiner langen Amtszeit sonst so vorsichtig agierende Kaufmann Lewi und der Oberlandrabbiner Tia Weil plädierten dafür, ihn im Amt zu belassen. Während Kaufmann Lewi vor allem betonte, dass ein so junger Schultheiß erst nach dreißig oder vierzig Amtsjahren entlassen werden könne, bestätigte Tia Weil, dass Hayum Levi sein Amt ordentlich verseehe.

Ausschlaggebend für die Entscheidung der Herrschaft dürfte die ausführliche Stellungnahme Weils gewesen sein, der sowohl in der internen Wahrnehmung als auch mit seiner von außen vorgegebenen Funktion das entscheidende Amt unterhalb des Schultheißen innehatte und nicht nur von jüdischer Seite geschätzt wurde. Beide Ämter bildeten die Spitze der über das Jahrhundert hinweg immer stringenter absolutistisch durchorganisierten Gesamtjudenschaft der 1771 wiedervereinten beiden Landesteile Baden-Baden und Baden-Durlach. An dieser Politik war R. Tia Weil noch stärker als sein Vater schon aus finanziellen Überlegungen beteiligt gewesen. Dabei gelang es ihm im Lauf der Jahre, alle Rabbinatefunktionen in der zersplitterten, weitläufigen Markgrafschaft an sich zu ziehen. Dies war aber schon wegen der Entfernungen, der damit entstehenden Reisekosten und des dadurch teilweise erzwungenen Übergangs der internen Rechtsprechung zu einem schriftlichen Verfahren wenig attraktiv, so dass sich ein System von Unterrabbinern etablierte. Diesen stand der Oberlandrabbiner als zentrales Rabinat vor, wobei er ebenso wie die christlichen Behörden nicht nur von deren jeweiligen Amtsgeschäften profitierte, sondern zugleich die Interessen der Obrigkeit bei allen größeren Geldbewegungen und Vermögensveranlagungen sicherte.<sup>110</sup>

Hier ist ein knapper Exkurs angezeigt, da das Bild eines unabhängigen Rabbinate im Sinne einer demokratischen Gewaltenteilung wie oben bereits erwähnt einen entscheidenden Aspekt des vorgegebenen *jüdischen* Konzepts darstellt. Anders als in der alten Frankfurter Gemeinde erstarkte das Karlsruher Rabinat erst mit der Berufung R. Nathanael Weils, der dem Schultheißen vergleichbar als Oberlandrabbiner die Aufsicht über die städtischen und ländlichen Gemeinden ausübte. Der erste Karlsruher Rabbiner Nathan Uri Kahn hatte es hier weit

begütert. Fünf waren in die vierte Klasse eingetragen. Arm waren drei aus der fünften Klasse; drei waren völlig mittellos. Das heißt, die Mehrzahl der Unterzeichner stammten aus dem unteren ›Mittelstand‹ und der Unterschicht.

110 Gotzmann, Strukturen jüdischer Gerichtsautonomie, 1998, S. 313-356.

schwerer, begann jedoch bereits in das absolutistische Konstrukt hineinzuwachsen. Als privat angestellter Rabbiner und Schwager des Pforzheimer Schultheißen Model war er bereits vor Amtsantritt Mayers für die neue Residenz zuständig. Salomon Mayer, ein Schwiegersohn Models, sorgte dafür, dass Kahn die Karlsruher Stelle bei ihrer Umwandlung in ein zentrales Rabbinat gegen den Widerstand anderer Familien behielt.<sup>111</sup> Die erwähnte, breitangelegte Intrige während der zweijährigen Abwesenheit Mayers richtete sich von außen betrachtet vor allem gegen Kahn, der nach Mayers Rückkehr von diesem jedoch wieder in seinem Amt gestärkt wurde. Der Schultheiß sollte geschwächt werden, indem man ihm die zentrale Stütze seiner Macht nahm, zumal der Rabbiner viel leichter als der Schultheiß angegriffen werden konnte. Obwohl es zeit seines Lebens von jüdischer und sogar von amtlicher Seite Beschwerden wegen Kahns Amtsführung und seines Charakters gab, er sogar selbst ein Entlassungsgesuch einreichte, das aber auf Druck Mayers mittels eines unvermutet breiten Unterstützungsschreibens aus der Gemeinde wieder zurückgezogen wurde, blieb er bis zu seinem Tod Oberrabbiner. In allen Jahren erwies er sich dabei als treuer Vasall des Schultheißen. Auch sein Nachfolger R. Nathanael Weil stand bei allen skizzierten Auseinandersetzungen stets an Mayers Seite, und dies bedeutete meist auch, dass sich das Rabbinat selbst zugunsten des autokratischen Systems gegen die teilweise am idealen Modell orientierten, intern vereinbarten Gemeinderegelungen stellte. Obwohl dies nicht zu beweisen ist, scheint die Übernahme des Oberrabbinats durch die bekannte Rabbinerfamilie Weil mit ihren starken familialen und gelehrten Beziehungen zu jüdischen Metropolen, allen voran Frankfurt am Main und Prag, für die Befriedung mittels des an den Takkanot führender Gemeinden geschärften jüdischen Organisationsmodells verantwortlich zu sein. Dabei erwies sich der Rabbiner aber nicht als Verteidiger jüdischer, sondern als Vermittler zwischen obrigkeitlichen und innerjüdischen Vorstellungen. Vor diesem Hintergrund verwundert es kaum, dass Tia Weil, der inzwischen die Nachfolge seines Vaters Nathanel Weil als Oberlandrabbiner angetreten hatte, dem Schultheißen Levi in seinem Bericht ein durchweg gutes Zeugnis ausstellte.<sup>112</sup> Seine Argumente zeigen, dass Weil als einer der bekanntesten Rabbiner der ›hochdeutschen‹ Gemeinden gleichermaßen wie der Schultheiß und

111 GLA Karlsruhe, 357/333; Hofrat an Oberamt, (Karlsruhe) 3.II.1721; ebd., Berichte Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 7.IO.1722/30.IO.1722; ebd., Entlassungsgesuch Kahns bei Oberamt, (Karlsruhe) 30.IO.1722; ebd., Salomon Mayer an Markgraf, (Karlsruhe) 26.7.1725; ebd., Gemeinde (Protokoll aus dem Hebr.), gez. Salomon Mayer, Mendle Reutlinger, Isaak Pforzheimer, Joseph Mehler, Löw Bühl, Isaac Kahn, Meyer Isaac, Blimle, Marx Schweitzer, Löw Homburg, Isaak Stein, Jude Königsbacher, Löw Willstett, Moses Ertling, David Reutlinger, Sussmann, Eckenstein, Isaak Königsbacher, Herz Bodenheimer von Pfortzheim, Löb Lorch, Abraham Kahn, Joseph Levi, Jacob Schlesinger, Josef Gretzinger (insg. 23 Sign.), (Karlsruhe) 27. Aw des Jahres.

112 GLA Karlsruhe, 206/2190; R. Thias Weil an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 14.5.1794. So betonte er, daß nicht nur die Landjudenschaft gegen diesen nichts einzuwenden habe; er selbst »habe mit ihm 10. Jahre als er Schultheiß ist, viele Geschäfte gehabt,

das Oberamt eben nicht in Kategorien einer frei gewählten, partnerschaftlich korporativen Verwaltung dachte. So betonte er sicherlich zu Recht, dass Levis Entlassung nur neue Machtkonkurrenzen aufbrechen lasse, zumal dieser durch sein Amt Landjudenschaft und städtische Gemeinde zusammenbinde. Doch »bei einer kleinen Schaafheerde sind viele Hirten unnütz und die Schaafe werden nicht gehörig und sorgfältig geführt«, so Weil. Er erklärte:

»in specie in dieser dermaligen kritischen Zeit ist es sehr nothwendig, einen solchen Mann als Sollicitator und Fürsprecher für die Judengemeinde zu haben, welcher nicht nur ein großes Vermögen besitzt, sondern auch gehörige Talenten hat, mit Herrschaften zu sprechen, welche Gaben Hajum Levi besitzt, und seines gleichen hier unter den Juden nicht gefunden wird.«<sup>113</sup>

Damit wurde das Hauptargument für eine Leitungsfunktion von Hofjuden innerhalb jüdischer Gemeinden zitiert. Hinsichtlich gegenteiliger interner Auffassungen wurde aber auch darauf verwiesen, dass der Schultheiß viel Ärger mit der Gemeinde habe, gegen die er schon aus geschäftlichen Gründen nicht immer klagen könne. Umgekehrt könnten Gemeindeglieder jederzeit selbst vor dem Oberamt Klage gegen diesen erheben. Damit entsprachen Tia Weils Vorstellungen genau denen der christlichen Amtspersonen und bezeichnenderweise erneut keinesfalls dem *idealen* System. Die Obrigkeit wollte Levi als Schultheißen behalten, obwohl er schon zu Beginn seiner Amtszeit »bey der von jeher in factionen getheilten Judenschaft lauter Eifersucht gegen ihn erweckt.«<sup>114</sup> Bestimmte Personen wollten ihn wohl mehr wegen derlei »Ärgers« als wegen der Geschäftseinbußen entlassen sehen.<sup>115</sup>

Dass all die Beschwerden trotz der guten Zeugnisse dennoch nicht unberechtigt waren, zeigte sich bald. Nachdem die Amtsentlassung in weite Ferne gerückt war, bat Levi um die Erlaubnis, zum Antritt einer Kur wenigstens für ein halbes

und ihn alle Zeit als einen rechtschaffenen, ehrlichen und redlichen Mann als Schultheiß aufgeführt, befunden«.

113 Ebd.

114 GLA Karlsruhe, 206/2196; Bericht Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 5.7.1794.

115 Ebd.: »Wir müssen also hierin der ganz gegründeten Äußerung des Landrabbiners und Vorstehers Seckel Lewi völlig beistimmen, und können daher auf die Entlassung desselben unter diesen Umständen zumalen bey jezigen Kriegszeiten nicht antragen, wo immer ein Mann der von denen Geschäften seines Amtes hinlängliche Känntnisse hat, am wenigsten entbehrlich und auch nicht gleich wieder zu finden ist.« Wenn man ihm gegenüber die Zufriedenheit über seine Amtsführung erkennen lasse, könne man ihn vielleicht dazu bewegen, das Amt auf einige weitere Jahre zu behalten. GLA Karlsruhe, 206/2190; R. Thias Weil an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 14.5.1794; »Ein Theil von der declarirten Gegenparthei, worunter insbesondere die in der hier zurückgehenden Bittschrift zu zählen sind, sehen auch gern wann sie auf solche Art sich einen Mann vom Halse schaffen könnten, dem Wir des äußerst passionirten Vortrages ohngeachtet Unseres Orths das Zeugnis der Rechtschaffenheit, Uneigennützigkeit und Gradheit in seinen Handlungen bescheinigen müssen, welches von keinem anderen, den die Wahl an seine Stelle führen möchte, jemalen zusammen zu erwarten seyn dürfte.«

Jahr von seinen Amtspflichten entbunden zu werden, was ihm mit der Auflage, ein ärztliches Attest vorzuweisen, zugebilligt wurde. Sechs Monate danach klagte der Vorsteher Emanuel Moses Reutlinger, der wohlgermerkt stets gegen das Schultheißenamt gewesen war, dass weder das Attest vorgelegt noch die Kur bewilligt worden sei. Hayum Levi versehe seinen Dienst seither dennoch nicht, weshalb dieser von ihm, Moses Seligmann und Isaak Ettlinger mit übernommen werden müsse, während sich Kaufmann Lewi abermals selbst frei genommen habe.<sup>116</sup> Als daraufhin nichts geschah, zog sich Reutlinger offenbar gleichfalls einfach aus dem Amt zurück, weshalb der Schultheiß ihn gemeinsam mit den anderen Vorstehern knapp ein Jahr später auf die Gemeindestube zitierte. An diesem Punkt zeigt sich, wie sehr sich das Leitungsgremium unbemerkt von der Stellvertretung zu einer gemeinsamen Verwaltung mit einem bleibenden Vorsitzenden gewandelt hatte. Es war nur deswegen eigentlich nicht funktionsfähig, weil Levi weiterhin seine Position im absolutistischen Sinne ausnutzte, was sich mit dem Konzept einer gemeinsamen Machtausübung notwendigerweise beissen musste. Reutlinger versuchte wieder einmal, eine interne Ordnung für die Zusammenarbeit zu erzwingen. Deren Entwurf lässt erkennen, dass die Vorsteher entsprechend dem idealen Modell agierten oder agieren sollten. Ihre Entscheidungen wurden von den Gemeindebediensteten jedoch nicht anerkannt, und die Gemeindeglieder wussten, dass Beschwerden beim Schultheißen regelmäßig zu einer einseitigen Aufhebung der zuvor von den Vorstehern getroffenen Beschlüsse führten.<sup>117</sup> Zugleich waren weder der Schultheiß noch die Vorsteher bereit, die nötige Zeit in ihre Amtsführung zu investieren. Gleichzeitig wollte Levi aber ebenso wenig wie das Oberamt die turnusmäßige Weitergabe des Vorsitzes dulden, da dies eine Machteinbuße bedeutet hätte.

Obwohl Reutlinger damals bereits mit Rücktritt drohte, bat er erst eineinhalb Jahre später um seine endgültige Entlassung, womit der Schultheiß natürlich zufrieden war. Nun zeigte sich, dass das Vorstehergremium wirklich nicht funk-

116 GLA Karlsruhe, 206/2190; Emanuel Moses Reutlinger an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 13.3.1795.

117 Ebd., Emanuel Moses Reutlinger an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 25.2.1796: »1. Soll ein jeder Vorsteher der Judenschaft künftig wie bishero all die kleinen vor kommenden Geschäften einen Monath besorgen, so zwar daß weder der Judenschultheiß, noch ein anderer Vorsteher, der den Monath nicht hat, etwas dabey einzuwenden hat, noch dazu berechtigt seyn; 2. Soll der Vorsteher, der den Monath hat nach Gutfinden bsi auf 3 fl. strafen dörfen, und dagegen keine Appellation außer an ein Hochfürstl. Hochlöbl. Oberamt stattfinden; 3. Wenn der Vorsteher, der die monatlichen Geschäfte besorget, einen Befehl ertheilt, der nicht wieder das Interesse der gemeinen Judenschaft laufft, so sollen solchen sowohl der Rabbiner als auch der Gemeind-Casierer, Almosenpflieger, armer Reisenden Almosenpflieger, Vorsinger und Büttel ohen Widerspruch annehmen; Durch Festsetzung dieser 3. Puncten allein alle Irrungen und Misbräuche gehoben, auch daruch bewürcket, daß die von dem den Monath führenden Vorsteher gemachte Verordnungen durch recurs an den Judenschultheiß öfters bloß aus Animositaet wieder aufgehoben werden.«

tionierte. Gemeinsam mit Reutlinger schied Kaufmann Lewi, der »wegen hohem Alter und üblein Gehör schon lange Zeit keine Dienste mehr zu thun im Stande« war, aus dem Amt. Selbst Hayum Levi plädierte nun auf die Einsetzung zweier neuer Vorsteher, da die anderen beiden »Ettlinger und Moses alte und schwächliche Leute sind, denen es schwer fällt, ihren Dienst jederzeit gehörig nachzukommen, ob sie gleich den besten Willen dazu haben«. <sup>118</sup> Als diese nicht ersetzt wurden, bat der Schultheiß nochmals, zwei neue zu bestätigen, wozu der vermögende Hoffaktor Jacob Hirsch Pforzheimer und der schlecht situierte Seeligmann Abraham »bestimmt« worden seien. Damit war aber noch keine Wahl gemeint, denn diese wurde erst einen halben Monat später erneut vom Oberamt im Rathaus vollzogen. Dabei wurden zwar Pforzheimer, nicht jedoch Abraham, sondern Veist Emanuel Reutlinger, ein Lieferant der österreichischen Armeen, als neue Vorsteher angenommen. <sup>119</sup> Reutlinger lehnte mit Hinweis auf seine auswärtigen Verpflichtungen und sein jugendliches Alter ab, was akzeptiert wurde. Wiewohl man sich die letzte Entscheidung offenbar vorbehielt, verteidigte das Oberamt das Wahlverfahren jetzt sogar gegen den Schultheißen und arbeitete die Liste gemäß der Stimmenmehrheit ab. <sup>120</sup> Hirsch Pforzheimer reagierte jedoch nicht anders als der zurückgetretene Reutlinger. Er entwarf wieder einmal eine Regelung für das Verhältnis zwischen dem Schultheißen und den Vorstehern. Von deren Genehmigung durch die Regierung machte er seine Annahme des Amts abhängig. In dieser ausgefeilteren Ordnung wurden dem Schultheißen außer dem Vorsitz bei Sitzungen und der Ehre, bei Abstimmungen seine Stimme zuerst abzugeben, keinerlei Sonderrechte mehr zugestanden. Die Organisation war dem *idealen* Modell entsprechend auf den Monatsvorsteher als Hauptverantwortlichen zugeschnitten, der jetzt sogar selbständig eine Geldstrafe von 3 fl. oder eine eintägige Haftstrafe verhängen durfte. Bei Ausgaben über 8 fl. pro Monat sollte jedoch der gesamte Vorstand mit dem Schultheißen gefragt werden. Ansonsten zielte die Ordnung auf einen geregelten Geschäftsgang ab, der sowohl einem neuen Verständnis von Organisation entsprach als auch jenes Selbstbewusstsein um die Eigenständigkeit der Gemeinde als eine Vertretung zentraler Interessengruppen widerspiegelt, das uns noch näher beschäftigen wird. <sup>121</sup> All dies wurde allerdings nicht mehr primär von Familiennetzwerken, sondern von einflussreichen Einzelpersonen vertreten, die in die Gemeindeleitung ihr Selbstbewusstsein von eigenständiger Individualität und einer zunehmenden Unabhängigkeit von den etablierten Konzepten und Strukturen von

118 Ebd., Hayum Levi an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 20.12.1797.

119 Ebd.: Die Wahl geschah am 4.1.1798.

120 Ebd., Veist E. Reutlinger an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 19.1.1798. Dabei eine Marginalia des Oberamts vom 20.1.1798; man solle stattdessen Dawid Levi nehmen, sofern dieser Deutsch lesen und schreiben könne, andernfalls solle Seckel Levi das Amt bekommen.

121 Ebd., Hirsch Pforzheimer an Oberamt Karlsruhe, Entwurf einer Ordnung, (Karlsruhe) 26.1.1798; Entwurf am 30.1.1798 an Hayum Levi zur Stellungnahme weitergereicht.

Gemeinschaft einbrachten. Damit ist es fraglich, ob in der veränderten Wahrnehmung von *Gemeinde* nun das Gemeinschaftsgefühl nicht sogar eine geringere Rolle spielte als zuvor.

Als nach zweieinhalb Monaten immer noch keine Reaktion seitens der Obrigkeit vorlag, wandte sich Pforzheimer mit dem berechtigten Hinweis, dass Hayum Levi das Verfahren verzögere, direkt an die Regierung. Seine Haltung gegenüber dem Schultheißen machte er zudem dadurch deutlich, dass er Levi ganz im Gegensatz zu dem sonstigen Usus immer wieder nur als »Handelsmann« bezeichnete, ihn also schon sprachlich seines besonderen Amtes »enthob« und auf eine gemeinsame Ebene stellte.<sup>122</sup> Nach zwei weiteren Monaten wendete sich das Blatt erneut. Levi forderte mit Verweis auf die durch den aktuellen Synagogenbau angewachsenen Dienstpflichten, Pforzheimer solle endlich sein Amt antreten, die alten Instruktionen würden für eine gute Zusammenarbeit völlig genügen.<sup>123</sup> An dieser Stelle zeigt sich wieder, wie eng das Oberamt im Zweifelsfall mit seinem Hauptansprechpartner, dem Schultheißen, kooperierte. Am kommenden Tag wies dieses Pforzheimer unter Androhung von 20 fl. Strafe an, sein Amt sofort anzutreten. Dieser wehrte sich und machte darauf aufmerksam, dass die Verzögerung des Amtsantritts allein Levis Schuld sei. Wenn seine Vorschläge nicht angenommen würden, werde er sich auch weiterhin weigern, dieses Amt zu übernehmen:

»Wäre Handelsmann Levi kein arroganter Mann, hätte dieser nicht bißher in der Judenschaft wie ein kleiner Despot sich benommen: so wären die Judengeschäften nicht in so große Unordnungen gekommen, und ich hätte es auch nicht für nöthig gefunden, die Judenvorsteher gegen seine Usurpationen durch Festsätzung erwähnter Artikel zu verwahren; aber so konnte wegen seinem alles niederdrücken wollenden Despotismus kein ehrlicher Mann neben ihm arbeiten, [...] erst kürzlich legten destwegen 3 Judenvorsteher ihr Amt nieder.«<sup>124</sup>

Interessanterweise wird hier die Vorstellung einer rechtmäßigen Gemeindeleitung durch Vorsteher, die durch einen eigenständig agierenden Schultheißen in ihrer Amtsführung behindert würden, durchaus geschlossen präsentiert. Levi schien sich damit arrangieren zu können, denn er sah auf Rückfrage erneut kein Problem, mit Pforzheimer zusammenzuarbeiten. Auf Seiten des Oberamts und der Regierung, die in mühsamen Schritten zu Zugeständnissen gezwungen worden waren, um dann im Hinblick auf jene autonome Organisation eines jüdischen Gemeinwesens zeitweise gegen die Gemeinde deren eigene Takkanot

122 GLA Karlsruhe, 206/2196; Jakob Hirsch Pforzheimer an Markgraf, (Karlsruhe/ohne Datum, vom Oberamt auf den 16.3.1798 datiert).

123 GLA Karlsruhe, 206/2190; Hayum Levi an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 14.5.1798.

124 GLA Karlsruhe, 206/2196; J. H. Pforzheimer an Markgraf, (Karlsruhe/vom Oberamt auf den 15.5.1798 datiert).

durchzusetzen, resümierte man abermals, dass die Vorsteher eigentlich nur Stellvertreter des Schultheißen seien. Dennoch sei ihnen inzwischen eine »merkliche Ausdehnung der Vorsteher Gewalt und Umwandlung derselben in eine collegialische Beiordnung angetragen worden«, aber solange Levi amtiere,

»finden wir gänzlich für unnöthig, die von dem neuen Vorsteher Jacob Hirsch Pforzheimer getane Vorschläge die onehin größtentheils nur auf die Erweiterung der Vorstehers Gewalt gerichtet sind, soweit solche der bisherigen Einrichtung zuwider läufft zu realisiren, zumal da voraus zu sehen wäre, dass dadurch nur schädliche Spannungen zwischen dem Schultheißen und den Vorstehern entstehen – besondere Vortheile fürs gemeine Beste aber nicht herauskommen würden.«<sup>125</sup>

Damit wurde Levis Haltung, es bei der alten Ordnung zu belassen, bestätigt, da die neue »eine nicht rathsame Erweiterung des Vorsteheramts [sei], das ohnehin gegen seine erste Constituierung schon erweitert« wurde; man zwang Pforzheimer in das Amt.<sup>126</sup> Beide Personen erwiesen sich als durchaus ebenbürtig, und als Hayum Levi im kommenden Jahr erneut möglichst um seine Entlassung, zumindest aber um einen halbjährigen Kururlaub bat, schlug das Oberamt selbst Pforzheimer als Ersatz vor, was von der Regierung genehmigt wurde.<sup>127</sup> Als Pforzheimer seinerseits ein halbes Jahr später aus geschäftlichen Gründen eine Beurlaubung zugestanden wurde, drängten die Vorsteher Ettliger und Moses jedoch darauf, Levi solle seine Amtspflichten wieder übernehmen.<sup>128</sup>

Zu einer größeren Auseinandersetzung kam es bereits im darauffolgenden Jahr, als auf Levis abermalige Rücktrittsdrohung die beiden alten Vorsteher Ettliger und Moses durch das Oberamt entlassen wurden. Dagegen klagte Isaak Ettliger schon aufgrund der damit verbundenen Ehrverletzung vehement. Wieder wurden Vorwürfe wegen willkürlicher Amtsausübung, verwandtschaftlicher Verbindungen und zudem der Ämterhäufung erhoben, obwohl zwischen dem vierten Vorsteher Seckel Levi und Hayum Levi nur ein sehr entferntes, rechtlich nicht greifendes Verwandtschaftsverhältnis, zu Pforzheimer sogar überhaupt keines bestand. Hinsichtlich der zugleich geschehenen Ämterhäufung Seckel Levis als Geldeinnehmer und Vorsteher sah die Gemeindeleitung keine Gefahr, da die Rechnungsgeschäfte durch Kontrolleure aus der Gemeinde

125 Ebd., Bericht und Beschlussnahme Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 16.5.1798.

126 Ebd., Bericht Oberamt Karlsruhe an Markgraf, (Karlsruhe) 26.5.1798.

127 Ebd., Oberamt Karlsruhe an Markgraf, (Karlsruhe) 10.8.1799; »Zur Führung des Amts während dieser Zeit wüßten wir keinen tauglicheren der Judenvorsteher in Vorschlag zu bringen, als den Hoffactor Jacob Hirsch Pforzheimer«; ebd., Extrakt Hofratsprotokoll, (Karlsruhe) 23.8.1799; nennt zunächst Pforzheimer, um den Namen dann durch »einen andern von Euch dazu tauglich befundenen« zu ersetzen.

128 GLA Karlsruhe, 206/2190; Jacob Hirsch Pforzheimer an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 24.10.1799; ebd., Seligmann Moses, Isaac Ettliger an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 9.12.1799.



überwacht wurden.<sup>129</sup> Obwohl die markgräfliche Regierung gegen das Oberamt entschied, dass beide Vorsteher als gewählte Personen bis zur Klärung der Angelegenheit im Amt verbleiben sollten, verzögerte Hayum Levi zum Ärger Ettlingers die Publikation dieser Anordnung in der Synagoge. Dessen Versuch, die alten Vorsteher, die zum Teil durch den markgräflichen Hof gestützt wurden, jenseits aller internen Regelungen und entgegen dem üblichen Begriff von guter Reputation aus dem Amt entfernen zu lassen, war einmal mehr von dem Wunsch geleitet, das Vorstehergremium zu verkleinern, was beim Oberamt natürlich erneut auf offene Ohren stieß.<sup>130</sup> Das Oberamt berief sich gegenüber der Regierung nun aber erstmals selbst auf die dreijährige Amtsperiode, die bei Ettlinger mit neun Amtsjahren – zuvor war er zudem bereits sechs Jahre Kassierer gewesen – schon lange überschritten war; beide Vorsteher seien alt, gebrechlich und amtsmüde.<sup>131</sup> Dennoch entschied die Regierung, dass man den beiden eine unbegründete Amtsenthebung nicht zumuten könne, da diese bei der letzten Wahl zweier neuer Vorsteher indirekt auf drei weitere Jahre bestätigt worden seien.<sup>132</sup> Erneut nutzte die Diskussion auf christlicher Seite demnach das als *jüdisch* vorausgesetzte Modell, das intern allenfalls vereinzelt zitiert wurde, und dies sogar gegen die eigenen »besten Interessen«. Für das Jahr 1801 wurde schließlich die Neuwahl aller vier Vorsteher angeordnet, wodurch die versuchte Verkleinerung des Leitungsgremiums und die autokratische Art, wie dies durchgesetzt werden sollte, beiseitegewischt wurden. Dennoch hatte Levi mit Pforzheimers Unterstützung beim ersten Absetzungsversuch die Zahl der Vorsteher reduziert und ohne jede Neuwahl Seckel Levi vorgeschlagen, der zwar gewählt wurde, seinerseits aber ablehnte. Dies wurde vom Oberamt erneut toleriert.<sup>133</sup>

Kurz vor der Neuwahl und nur knapp anderthalb Jahre nach der Beschwerde bat Ettlinger aus Alters- und Gesundheitsgründen von seinem Amt entbunden zu werden; offenbar war der Ehrenrettung Genüge getan und eine weitere Zusammenarbeit nach dem Skandal nur schwer möglich.<sup>134</sup> Als Levi erneut um

129 Ebd., Isaak Ettlinger an Markgraf, (Karlsruhe) 29.2.1800; ebd., ders. an Markgraf, (Karlsruhe) 6.3.1800; ebd., Hayum Levi, Seligmann Moses an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 5.1.1801; ebd., Hayum Levi, Jacob Hirsch Pforzheimer, Seeligmann Moses an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 20.4.1801; Seckel Levi lehnte das Amt aber dennoch ab.

130 Ebd., Teil eines Berichts (Oberamt Karlsruhe/ohne Datum); ebd., Bericht Oberamt Karlsruhe an Markgraf, (Karlsruhe) 8.3.1800.

131 Ebd., das Oberamt zog hier alle Register, bis hin zu judenfeindlichen Äußerungen, die zugleich aber von einer gewandelten, aufklärerischen Haltung gegenüber den Juden getragen waren.

132 Ebd., Extrakt Hofratsprotokoll, (Karlsruhe) 18.3.1800.

133 Ebd., Hayum Levi, Jacob Hirsch Pforzheimer an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 6.1.1800.

134 Ebd., Isaak Ettlinger an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 10.7.1801: »Um wegen kränklicher Umständten, übles Gehör, und altershalben, bin ich nichtmer im Standt, als wie sonst, daß Vorsteher Amt bei ahiesigen gemein Judenschaft welches schon über 10.

Entlassung bat, änderte er seine Taktik. Er selbst regte an, die Verwaltung allein dem Vorstehergremium zu überlassen, wobei er assistieren werde, da

»gegenwärtig solche Persohnen unter ihnen vorhanden sind, denen man die vorkommenden Geschäfte ganz anvertrauen kann, so kann jene Vorsicht, die ich bisher gehabt und nach der ich mich so sehr geseht habe, desto eher erreicht werden und ich doch Mitvorsteher bleiben, wann die aus der hiesigen Gemeinde bei der letzten Zusammenkunft erwählte übrige 4. Vorsteher ebenfalls als Parnassim angestellt werden, jedoch so, dass nun uns 5. Vorstehern keiner vor dem andern einen Vorzug sondern jeder ein gleiches Stimmrecht haben solle, und die Parnassim monatlich mit der Direction und dem Vorsize im Amt abwechseln, wenn ich aber [...] wie [...] [das] Oberamt bereits erlaubt hat, auf 1 Jahr befreit bin.«<sup>135</sup>

Da die Gemeinde diesen Kompromiss unterstützte, entschied sich das Amt erstmals tatsächlich dazu, die Vorsteher nach dem Turnusverfahren die Geschäfte allein übernehmen zu lassen. Hierzu wurde das besondere Schultheißenamt aufgehoben und in eine gleichwertige, fünfte Vorsteherposition überführt. Die Vorsteher stimmten dem misstrauisch mit dem Nachsatz zu, dass »man eben so wie ehedessen, als wir noch keinen Schultheißen lange Zeit gehabt hatten, mit Pünktlichkeit und Ordnung versehen, nur müssen wir bitten, dass uns auf diesen Fall auch die alleinige Direction überlassen wird.«<sup>136</sup> Das Oberamt billigte dies probenhalber zunächst nur für ein Jahr und war sich auch hinsichtlich der völligen Gleichstellung nicht sicher, denn »dass denen Vorstehern nach dem in beygehendem Bericht denselben geäußerten Wunsch schon izeo die alleinige Direction der Geschäften überlassen werden, halten wir nicht für guth.«<sup>137</sup> Es wurde entschieden, der ›Schultheiß‹ solle lediglich die Gemeindefestungen weiterführen, nominell blieb das Amt also bestehen. Erstaunlicherweise bat bald darauf Hirsch Pforzheimer aus geschäftlichen Gründen um seine endgültige Entlassung, was zur Neuwahl aller Vorsteher führte.<sup>138</sup>

Jahren beigewohnt habe, nunmehr versehen zu können [...] mich von dießem Amt frei zu sprechen«.

135 Ebd., Hayum Levi, an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 28.2.1801; ebd., anbei Deputierte der Gemeinde (Isaak Ertlinger, Jacob Hirsch Pforzheimer, Kusel David, Elkan Reutlinger, Seeligman [...], S. Haber sen., Moses Löw, Joseph Abraham) an Oberamt (Karlsruhe/ohne Datum).

136 Ebd., Jacob Hirsch Pforzheimer, Seeligmann Moses an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 2.7.1801.

137 GLA Karlsruhe, 206/2196; Bericht Oberamt an Regierung, (Karlsruhe) 3.7.1801; ebd., Regierungsentscheid, (ebd.) 18.7.1801.

138 GLA Karlsruhe, 206/2190; Jacob Hirsch Pforzheimer an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 10.8.1801; ebd., Jacob Hirsch Pforzheimer, Seeligmann Moses, Isaac Ertlinger an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 25.8.1801; wegen der Frankfurter Messe und der Hohen Feiertagen wurde die Vorsteherwahl verschoben.

Erst im Oktober 1801 wurde das Schultheißenmodell endgültig aufgehoben. Das entsprechende Dekret vollzog wieder einmal einen intern bereits gefundenen Kompromiss nach, dass die »zwischen dem Juden Schultheiß Levi und einem Ausschuss der Juden Gemeinde zu Stande gekommenen Abrede, dass er und die neu erwählte Vorsteher keiner vor dem andern einen Vorzug, sondern jeder gleiches Stimmrecht haben, und die Geschäftsführung mit der Direction und Vorsitz im Amt monatlich abwechseln sollen.«<sup>139</sup> Gewählt wurden wieder Hirsch Pforzheimer, der erstaunlicherweise abermals annahm, außerdem die beiden Hoffaktoren Kusel David und Elkan Reutlinger sowie Abraham Seligmann, und dies, obwohl Letzterer ein Schwager von Reutlinger war. Damit leitete man die neue Phase mit einer Aufhebung der mühsam ausgehandelten, letztlich aber auch intern nie durchgängig umgesetzten Normen ein.<sup>140</sup> Dies brachte schon deshalb keine endgültige Befriedung, da der weiterhin am Vorstand beteiligte Hayum Levi sich erneut nicht den gleichberechtigten Amtspflichten unterordnete und auch nicht das Amt des Monatsvorstehers antrat.<sup>141</sup> Das Problem erledigte sich erst 1804, als Hayum Levi wieder um seine Entlassung nachsuchte. Die Behörden schienen inzwischen sogar der neu etablierten Ordnung zu vertrauen, so dass sie endlich seinem Drängen nachgaben, Levi entließen und ihn allein dem Oberamt unterstellten, dem Zugriff seitens der Gemeinde also weitgehend entzogen. Noch im selben Jahr bat auch Pforzheimer um die Entbindung von seinem Amt, was ihm ebenfalls mit der Befreiung von der Gerichtsbarkeit der Vorsteher gewährt wurde.<sup>142</sup> Dennoch kam auf Seiten der Behörden abermals die Frage auf, ob nicht wieder ein Schultheiß bestellt werden solle. Mit dem Hinweis, dass das neue System funktioniere und eine Wiedereinführung des Schultheißenamts nur den alten Streit schüren würde, wies man die vier Vorsteher nur mehr an, ihr Amt turnusgemäß zu versehen. Die bei der letzten Wahl gegen die intern schon lange vereinbarten, religionsrechtlich gestützten Regeln ernannten beiden Schwager Seligmann und Reutlinger wurden dabei unvorsichtigerweise im Amt belassen. War dieser Zustand zuvor aufgrund der Zahl der Vorsteher vergleichsweise unproblematisch gewesen, so gewann er jetzt auch wegen der nachlässigen Amtsausübung der beiden anderen Vorsteher an Gewicht. Die neuen Schwierigkeiten lagen auf einer ganz anderen Ebene; die Frage der Verwandtschaft war jenseits des innerhalb der Gemeinde keineswegs nur negativ betrachteten Schultheißenmodells stets akut gewesen. Anstatt die einmal gewährte Anerkennung zweier naher Verwandter aufzuheben, ließ das Oberamt mit dem

139 Ebd., Regierungsdekret an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 16.10.1801.

140 Kusel suchte schon bald darauf um seine Entlassung nach, wovon ihn die Vorsteher aber durch Drohungen wieder abbringen konnten; ebd., Hayum Levi, Jacob Hirsch Pforzheimer an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 25.8.1802.

141 Ebd., Jacob Hirsch Pforzheimer, Elkan Reutlinger, Seeligman Abraham an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 24.11.1802.

142 GLA Karlsruhe, 206/2196; Jacob Hirsch Pforzheimer am Hofrat, (Karlsruhe) 7.12.1804; anbei Bericht Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 15.12.1804; Conclusum vom 28.12.1804.

verwandschaftlich unabhängigen Herz Levi Marx einen weiteren Vorsteher zur Kontrolle wählen.<sup>143</sup> Als 1808 vier neue Vorsteher gewählt wurden, blieben diese Verwandtschaftsverhältnisse bestehen. Zwei Vorsteher kamen als Garanten der Unparteilichkeit jedoch neu hinzu. Wie zu erwarten war, endete dies nicht nur wegen der Verwandtschaft von Reutlinger und Ettliger, sondern auch aufgrund ihrer autoritären Amtsführung mit massiven Beschwerden. Diesmal beschönigte das Oberamt seine eigene Haltung in der Angelegenheit damit, es sei schon immer der Auffassung gewesen, dass verwandschaftliche Beziehungen der Vorsteher untereinander vermieden werden müssten. Die aktuelle, problematische Ausnahmeregelung würde die Regel nur bestätigen, doch nun

»überzeugten uns in der Folge, dass, so viele Gründe man auch zur Dispensation des Elkan Reutlingers gehabt, dennoch viele Beschwerden der Judenschaft unterblieben seyn würden, wann diese Dispensation nicht ertheilt worden wäre, und dass die Schwägerschaft dieser beeden Vorsteher ein immer währende Quelle von Beschwerden seyn würde.«<sup>144</sup>

Auf Beschwerden des ehemaligen Schultheißen Levi und des einflussreichen Hofagenten Salomon Haber senior über eine – wie sie fanden – einschneidende Veränderung der Steuerumlage versuchte man diesem Vorwurf durch einen erneuten Wahlgang zu begegnen. Hierbei herrschte aber sowohl bei den internen Kritikern als auch auf Seiten der Regierung von vornherein Einigkeit darüber, dass sich durch die Wahlen nichts ändern werde:

»Dass die meisten Stimmen wieder auf diese zwey Schwäger gefallen, dürfte in der Rücksicht ganz unbedeutend seyn, als der aermere Theil der Juden welcher den großen Haufen ausmacht, nach dem Elkan Reutlinger sich richten muss, um von deßen bekannten Unterstützungen im Nothfall nicht ausgeschlossen zu werden; wir glauben es dürfte das Staatsrecht erfordern, dass mehr Rücksicht auf weniger, aber Vermögliche, als auf viele arme Juden hierbey genommen werde.«<sup>145</sup>

Wie das Almosengefälle der Karlsruher Gemeinde aus den Jahren 1803-1804 belegt, brachten Reutlinger und Ettliger tatsächlich einen Großteil der Armenun-

143 GLA Karlsruhe, 206/2190; Regierungsreskript an Oberamt Karlsruhe, (Karlsruhe) 28.12.1804.

144 GLA Karlsruhe, 206/2196; Bericht (Regierung), (Karlsruhe) 20.12.1808.

145 Ebd.; vgl. Schmitt/Bräunche/Koch, Karlsruhe, 1988, S. 550-551, Dok. 12; das Almosengefälle zeigt, dass Reutlinger mit 39 fl. und S. A. Ettliger mit 32 fl. mit Abstand die höchsten Beiträge gaben – gerade im Vergleich mit den anderen Vorstehern: So spendeten Hayum Levi und Pforzheimer jeweils nur 3 fl. und Abraham Moses lediglich 8 fl. Es wurden aber auch Vorwürfe laut, Reutlinger wirtschaftete mit seiner zugleich betriebenen Erhöhung der Einzelbeträge des Gemeindealmosens nur in die eigene Tasche, da eines der Häuser, in denen Arme wohnten, seiner Frau gehöre; GLA Karlsruhe, 206/2196; Hayum Levi an Regierung, (Karlsruhe) 16.10.1807; ebd. Salmon Haber sen. an Regierung, (Karlsruhe) 21.10.1807.

terstützung allein auf. Dies stellte die Gemeinde nach Meinung der Hauptkritiker wieder einmal vor die Entscheidung, entweder allgemeine Wahlen ohne Einbeziehung der zahlreichen verarmten Juden zuzulassen und damit in der eng miteinander verwandten Gemeinde zugleich die Vorstellung der Unparteilichkeit aufzugeben oder aber die tonangebenden Familien und Personen durch die rigorose Umsetzung der Klausel zu entmachten.<sup>146</sup> Haber sah aber ebenso wie das Oberamt diese letzte Möglichkeit nicht, die eigentlich ganz im Sinne des abstrakten *idealen* Konzepts war:

»Wenn übrigens die Ernennung oder Wahl neuer Vorsteher durch Stimmenmehrheit geschehen sollte, so würde daraus wenig Nutzen für die hiesige Judengemeinde entspringen, denn bekanntlich ist die stärckere Hälfte der hiesigen Gemeinde mit Reutlinger und Ettlinger verwandt und von den übrigen ist noch ein Theil der Armen von diesen beiden abhängig. Unter solchen Umständen ist es daher nicht blos zu wünschen, sondern höchst nöthig, dass statt der Wahl neuer Vorsteher durch Stimmenmehrheit, ein anderer Weg wenigstens für diesmal eingeschlagen werde.«<sup>147</sup>

Es ist bezeichnend, dass dem über nahezu ein Jahrhundert hinweg mehrfach vereinbarten und gegen die Behörden mit einiger Mühe durchgesetzten Wahlsystem mit dem Verbot naher Verwandtschaft auch auf Gemeindeebene so wenig vertraut wurde. Dies lag einerseits an der überaus großen Bedeutung, die gerade familialen Beziehungen zugebilligt wurde. So charakterisierte der streitbare ehemalige Schultheiß Hayum Levi, zu dessen besonderen Vorzügen es gehört hatte, dass er kaum Angehörige in der Gemeinde besaß, seine verschwägerten Nachfolger überaus negativ, nämlich als die »gehässigen Reutlingerschen Verwandten und Anhang«.<sup>148</sup> Andererseits lässt sich daran auch gut ablesen, dass der hier zugrunde gelegte Idealtypus von *Gemeinde* sowohl der intern als auch extern letztlich negativen Einstellung gegenüber persönlicher Vorteilsnahme zuwider lief. Zumindest die einflussreichen Kreise waren sich aber darin einig, dass die innerhalb der Gemeinde mühsam erreichten Kompromissformeln nicht wieder durch familiäre Eigeninteressen und Vorteilsnahme zunichte gemacht werden dürften. Diese Überzeugung war jedoch nicht aus dem Bewusstsein geboren, dass eine jüdische Gemeinde nach dem mehrfach ja vereinbarten *idealen* Modell organisiert sein müsse; der Grund dafür lag im Gegenteil eindeutig darin, dass man sich inzwischen klar darüber war, dass eine Veränderung des schwankenden *status quo* für sie letztlich nur einen Machtverlust bedeuten würde. Letztlich aus dieser Überzeugung heraus konnte jedoch auch Haber für sich ohne jede Legitimation einen gesonderten Platz in dem neu gewählten Gremium zur Kassenprü-

146 Schmitt/Bräunche/Koch, Karlsruhe, 1988, S. 550-551, Dok. 12.

147 GLA Karlsruhe, 206/2196; Salomon Haber sen. an Regierung, (Karlsruhe) 21.10.1807.

148 Ebd., Hayum Levi an Regierung, (Karlsruhe) 16.10.1807.

fung einklagen, was nun jedoch abgelehnt wurde.<sup>149</sup> Wie schon in der Vergangenheit brachen in der Gemeinde dennoch erneut verdeckte Machtkämpfe auf.

Zwar genoss fast jeder der Vorsteher das Vertrauen des Oberamtes, doch versuchten deren Gegner aus den Reihen der Gemeinde die neue, mit erheblichen Geldaufwendungen verbundene Steuerumlage zu Fall zu bringen, bis der Vorstand geschlossen mit Amtsniederlegung drohte. Als die Vorsteher abermals in der bestehenden Zusammensetzung gewählt wurden und das Oberamt diese überreden wollte, direkt mit Hayum Levi wegen der von ihm zu erbringenden Steuerleistung einen Kompromiss auszuhandeln, setzte man sich erneut dagegen zur Wehr. Jetzt verweigerten die Vorsteher das Gespräch mit Hayum Levi mit der Begründung, die Regierung wisse selbst »am genauesten von den tausend Widerwärtigkeiten, mit denen wir gegen Hajum Levi das ganze Jahr hindurch zu kämpfen haben«.<sup>150</sup>

Der skizzierte, mühsame Prozess, durch den in wechselnden Machtkonstellationen funktionstüchtige Organisationsstrukturen ausgehandelt wurden, veränderte sich erst mit Einführung der ersten Stufe der Emanzipationsgesetzgebung, womit hier auch der Schlusspunkt gesetzt sein soll. Dies bedeutete allerdings keineswegs das Ende dieser Diskussion, denn die neuen Vorsitzenden des nach dem Vorbild des französischen Konsistorialsystems gebildeten *Oberrats der Israeliten Badens* wurden durch die nunmehr großherzoglich badische Regierung ernannt, die grundlegenden Verwaltungsstrukturen aber richteten sich weiterhin nach dem über Jahrzehnte hinweg entwickelten Modell.<sup>151</sup> Damit verweist der

149 Ebd., S. Haber sen. an Regierung, (Karlsruhe) 8.1.1808.

150 Ebd., Kopie des Berichts der Vorsteher an Oberamt, (Karlsruhe) 20.12.1808: »Er ist aber auch 2. ein Mann, der nicht nur schon zu unserer Vorgängerzeiten stets mit der Gemeinde selbst in stetem Hader und Zank lebte, sondern der auch seit dem uns das Amt der Vorsteher anvertraut ist durch alle mögliche Chicane alle unsere Vorkehrungen für das Beste der Gemeinde sich zu entwinden gesucht, da, wo jedes Gemeindeglied zufrieden war, widersprechen, sich jeder Zahlung und Contribution, deren sich auch der ärmste unterzog zu entziehen gesucht, sich jeder Armenanstalt widersetzt und über jeden Heller, den er an die Gemeinde zu zahlen hatte, und wenn er sich auch auf anerkannte Schuldigkeit, auf gerichtliche Vergleiche pp. fundirte Prozesse gegen solche incominirt und geführt hat, in denen er immer unterlag und mittel Execution zur vollbringung seiner Verbindlichkeit gebracht werden mußte.«

151 Konstitutionsedikt der Juden des Großherzogtums Baden (1809), abgedruckt in: Schmitt/Bräunche/Koch, Karlsruhe, 1988, S. 551-560, Dok. 13, §§ 35-36. Bezeichnenderweise befand sich neben Reutlinger und Ertlinger auch Hayum Levi im ersten Oberrat von 1809; vgl. Rosenthal, *Jugendjahre*, (1927), S. 319-320. Und dass intern das ständisch gedachte, über Verwandtschaft geregelte System im Gegensatz zu allen Versuchen, dem halachisch zumindest entgegenzusteuern, das entscheidende Konzept darstellte, lässt sich auch an der Beständigkeit desselben ablesen. So fiel man nicht nur in Karlsruhe immer wieder auf das eher »ständisch patrizische« System zurück. Ungeachtet aller internen Regelungen geschah dies auch in Frankfurt stets, sogar nach dem Kann-Kulp'schen Konflikten und der Vereinbarung neuer Wahl- und Amtsordnungen; siehe weiter im Text sowie Kracauer, *Frankfurt*, Bd. 2, 1927, S. 202, S. 213-215.

Endpunkt des beschriebenen Prozesses auf dessen Beginn zurück; der mit der Emanzipation eigentlich zu erwartende Bruch mit den traditionellen Strukturen stellt sich auf strukturanalytischer Ebene als restaurativer Akt dar, wiewohl der neue beherrschende Einheitsdiskurs im Gegensatz zu dem ständisch-korporativen Gesellschaftsbild des 18. Jahrhunderts stand. Dieser wurde von einem starken Erziehungsgedanken geleitet, erlaubte den Juden anders als in voremanzipatorischer Zeit jedoch kaum ein Mitspracherecht beim gesellschaftlichen Aushandeln neuer *eigener* Organisationsstrukturen.

Die vorgegebenen Konstrukte eines absolutistischen Modells und einer *idealen*, normativen jüdischen Konzeption von Gemeinschaft markieren zwar ein polarisierendes, nur in historischer Feinanalyse aufzuschlüsselndes Spannungsfeld, erweisen sich bis zu einem gewissen Grad aber in den zeitgenössischen Debatten als durchaus tragfähig. Für das Konstrukt der *jüdischen Gemeinde* trifft dies vor allem dort zu, wo Stimmen aus der Gemeinde ihre Kenntnis von Verordnungen zentraler jüdischer Stadtgemeinden ins Spiel brachten, das Modell sozusagen importierten. Da das historische Konzept auf demselben Weg hergeleitet wurde, kann diese Überschneidung kaum überraschen. Dieses als normativ avisierte Modell diente den Zeitgenossen als kaum beschriebene und nur in groben Ansätzen auch wirklich vertraute, mentalitätsgeschichtlich aber bedeutsame argumentative Basis. Ähnlich wie dies im Hinblick auf die interne Wahrnehmung einer Rechtsautonomie der Fall war, diente diese fern der realen Positionen insbesondere zur Festigung jenes einigenden und abgrenzenden Selbstverständnisses einer in sich geschlossenen, eigenständigen Kultur, welches die geschichtswissenschaftlichen Paradigmen von *Autonomie*, *eigenständiger Rechtsübung* und *Gemeinde* voraussetzen. Dabei lässt sich für die unterschiedlichen Positionen in der Gemeinde durchaus festhalten, dass eine Vorbedingung des historischen Paradigmas, die Konzeption partnerschaftlich paritätischer Verwaltung als ein legitimes Mitspracherecht aller zur Gemeinschaft Beitragenden, den Gemeindemitgliedern zumindest vertraut war, auch wenn dies durchgängig nicht als jeweils eigene Handlungsoption gewählt wurde, da die *reale* Bewertung gesellschaftlicher Macht durchgängig eher der ständisch-hierarchischen Begriffswelt einer feudalen Gesellschaft verbunden blieb.<sup>152</sup> Mit zunehmender Festigung

152 Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 202; vgl. Katz' völlig gegensätzliches Resümee mit den hier vorgelegten Analysen: »Das alles bedeutet jedoch nicht, dass die Amtsträger eine herrschende Klasse bildeten, die alle Aussenstehenden ausschloß. Die Rotation, auch wenn sie nur unter einer kleinen Minderheit der Mitglieder der *kehilla* stattfand, verhinderte jeden persönlichen Anspruch auf ein permanentes Amt. Außerdem beteiligte sich eine verhältnismäßig große Gruppe politisch, indem sie wählte oder die öffentliche Meinung zugunsten des einen oder anderen Kandidaten zu beeinflussen versuchte. Ämtervererbung, die klassische Methode, mit der eine Minderheit die Mehrheit der Chance beraubt, ein Amt zu erlangen, stellte zu keiner Zeit eine reale Möglichkeit dar.« Zumindest für das westaschkenasische Judentum trifft all dies mit Sicherheit so nicht zu, sondern scheint erneut sowohl ein Ergebnis der einseitigen Nutzung normativer, häufig theologisch-religionsrechtlicher Quellen als auch eines



der Gemeinde und dem auch durch ökonomische Konsolidierungsprozesse vorangetriebenen Erstarken gemeinschaftlicher Machtpositionen war es dennoch vor allem dieses Selbstverständnis prinzipieller Gleichheit der Mitglieder, das jenes risikobereite Verteidigen eigener Machtansprüche ermöglichte, um dann allerdings immer wieder in das andere Konzept umzuschlagen.

Darüber hinaus lagen den Vorstößen auf Seiten des – wie zu sehen war – zumindest teilweise von anderen Interessen geleiteten herrschaftlichen Verwaltungsapparats, aber auch auf jüdischer Seite vor allem feudalistisch autoritäre und meist zentralistische Wahrnehmungsmuster zugrunde, die durch das erhebliche wirtschaftliche Ungleichgewicht in der jüdischen Gemeinde zudem verstärkt wurden. Es war selbstverständlich, den eigenen Machtanspruch gegen andere, gesellschaftliche und insbesondere ökonomisch weniger durchsetzungsfähige Gruppen zu behaupten. Machtbewussten Einzelpersonen – soweit diese nicht ohnehin Sachwalter von Familieninteressen waren – entstand vor allem durch gefestigte Familiennetze Konkurrenz oder durch die meist ökonomisch orientierten obrigkeitlichen Interessen. Generell arbeiteten die internen Machtstrukturen jedoch in denselben Schemata, so dass etwa die Durchsetzung des Wahlsystems oder selbst turnusgemäßer Amtswechsel in der Gemeinde umstritten blieben und eben nicht von vordemokratischen Begriffen geprägt waren. In der Gemeindeleitung und bis in das Rabbinat hinein blieb eine absolutistische, letztlich in die Gemeinde als stabiles Machtgefälle projizierte ständische Grundhaltung kennzeichnend, die zu Kompromissen allenfalls zum eigenen Machterhalt bereit war.

Eine entscheidende Dynamisierung verdankte die Entwicklung der vom international erfahrenen Rabbinat eingebrachten direkten Bezugnahme auf jenes abstrakte Modell, das nun in zunehmendem Maß als Kompromissformel in extremen Konfliktsituationen, wohlgermerkt aber eben kaum jenseits derselben zitiert wurde, dies obwohl sich nicht allein die Obrigkeit, sondern auch Teile der jüdischen Gemeinde nur schwer damit abfinden konnten. Zugleich zeigt sich, dass die in der Analyse zugrunde gelegte beibehaltene Trennung zwischen exter-

dennoch ein wenig romantischen Bildes der traditionellen Gesellschaft zu sein. Natürlich hat Katz auch recht, wenn er ›Herkunft‹ nicht als einen für die jüdische Gesellschaft bestimmenden Aspekt bezeichnet; dies gilt jedoch allenfalls im Sinne des ›Standes‹, denn die familiären Bezüge bestimmten ebenso wie der *Jiches* der Gelehrten durchaus ganz entscheidend über die Position in der jüdischen Gesellschaft; siehe ebd., S. 203-204. Wie für Katz Werk nicht untypisch, stehen solche Aussagen bei genauerem Hinsehen neben der grundlegenden Diagnose des Gegenteils; so etwa ebd., S. 205; »Unabhängig davon, welchen Maßstab wir ansetzen, bestand eine Große Kluft zwischen denen, die an der Spitze der Gesellschaft standen, und denen, die unten waren: Reichtum und Armut, Gelehrsamkeit und Unwissenheit, politische Macht und Ohnmacht, vornehme Herkunft und vollständig fehlendes Familienansehen – all das bestand in extremer Form nebeneinander. Zwar existierten keine symbolischen Schranken, [...]. Dennoch sollte man bei der Beurteilung des Ausmaßes der Mobilität innerhalb der Gesellschaft äußerst vorsichtig sein.«

nen und internen Entscheidungssphären den Prozessen ab einem gewissen Punkt nicht gerecht wird, etwa wenn sich das Oberamt gemeinsam mit dem Schultheißen und dem Rabbiner gegen eine quantitative und qualitative Aufwertung des weiteren Leitungsgremiums sperrte oder wenn die Obrigkeit gegen die Gemeinde das intern vereinbarte *ideale* Kompromissmodell durch extern veranlasste und kontrollierte Wahlen durchsetzte. Auch an komplexen Einzelfragen, etwa bei allmählichen Zugeständnissen im Wahlverfahren und bei der Anzahl der Vorsteher, lässt sich ablesen, dass die Entscheidungsfindung gerade im Fall dauerhafter Blockaden keinem der beiden Normative folgte. In bestimmten Bereichen – wie der Situierung des Wahlverfahrens als obrigkeitlichem Akt, was zugleich das Ende des intern mühsam durchgesetzten indirekten Dreiklassenwahlsystems bedeutete – kam es nicht nur zu einer bleibenden Veränderung der Gemeindestrukturen, sondern auch zu einer nachhaltigen Vermischung beider Sphären, so dass das Oberamt gegen Ende des besprochenen Zeitraums sogar die allgemeinen Wahlen gegen Eingaben aus dem Gemeindevorstand verteidigte. Auf amtlicher Seite lag dem zum Teil schwierigen, oft ambivalenten Entscheidungsprozess zunehmend die Auffassung zugrunde, dass die zentralen Herrschaftsinteressen – Kontrolle der Vorsteherzahl, der Vermögen, interner Streitigkeiten und krimineller Vorgänge – über ein Delegationsverfahren noch am ehesten zu sichern seien. Dafür war man zu Kompromissen bereit, weshalb sich viele der getanen Schritte als ein behördliches Nachvollziehen interner Vereinbarungen zur Befriedung differierender Gruppeninteressen darstellen, die letztlich die typische Differenz von abstrakter Norm und einer davon weitgehend unabhängigen Handlungssphäre zunehmend aufhoben. Solange das interne Gleichgewicht gewahrt blieb und die Finanzkraft der Gemeinde nicht litt, lag es für die Amtsleute trotz ihrer immer wieder vorgetragenen Vorbehalte gegenüber dem *jüdischen* Modell und der Bevorzugung eines autoritär absolutistischen Konzepts nahe, den vorhersehbaren Belastungen der Ämter und den Gefährdungen herrschaftlicher Interessen durch Konflikte und Klagen verhandlungsbereit zuvorzukommen.

Intern zieht sich ein roter Faden durch alle Positionen der Selbstwahrnehmung und des Verhandeln spezifischer Strukturen, der von der bisherigen Forschung weitgehend unbeachtet geblieben ist: Grundlegend war selbst in stadtjüdischen Gemeinden nicht das Eingebundensein in die Gemeinde, sondern in ein familiales Netzwerk. Dieses konnte sogar im Fall äußerster ökonomischer Bedrängnis die Anwartschaft auf ein Gemeindeamt sichern. Das Ansehen in der Gemeinde orientierte sich insbesondere an diesen Verbindungen, wobei Alteingesessenheit ähnlich wie Alter an sich intern und extern als ein zentraler Faktor galt, und dies im ersten Fall vermutlich gerade auch deshalb, da Juden im eigentlichen Sinn nicht als Einwohner des Landes angesehen wurden. Verstärkte sich diese Voraussetzung zudem noch durch ökonomische Leistungsfähigkeit und durch gesellschaftliche Wertschätzung von jüdischer, insbesondere aber von christlicher Seite, so gab es gegenüber den weit gespannten und in allen Details sogar weitab der bereits ausgedehnten halachischen Normen wahrgenommenen Familienverbän-

den kaum eine Durchsetzungschance. Hatte man als Neuzugewanderter wie der erste Schultheiß oder die beiden ersten Gemeinderabbiner solche Verbindungen nicht, galt es diesen Mangel so schnell als möglich etwa durch Einheirat zu beheben. Der Stellenwert dieser Selbstwahrnehmung als Teil eines solchen Beziehungsgeflechts wird an vielen Punkten spürbar, etwa wenn eine Familie über Generationen hinweg Ansprüche auf ein Amt geltend machte und trotz offenkundiger Vorbehalte damit auch Erfolg hatte, wiewohl andere zentrale Faktoren wie Vermögen und sogar Ehrbarkeit gegen diese sprachen. Verwandtschaft und in weit geringerem Maß davon unabhängige Geschäftsbeziehungen waren synonym mit einer Parteinahme für den damit bezeichneten Kreis.<sup>153</sup> Im Verhältnis zu den allmählich eingeführten Verboten enger Verwandtschaftsverhältnisse bei den Amtsträgern zeigt sich, dass auch nur vermutete verwandtschaftliche Beziehungen – in Karlsruhe ebenso, wie für Frankfurt am Main noch zu sehen sein wird – als klare Belege unrechtmäßiger Einflussnahme angesehen wurden. Stets ging die Wahrnehmung hierbei weit über den durch die halachischen Regeln vorgegebenen Rahmen hinaus, so dass das abstrahierte Modell auch an diesem zentralen Punkt keineswegs die zeitgenössische Mentalität beschreibt.

Und am Rande bemerkt: Die in den Klageschriften stereotyp wiederholten Vorwürfe eines autokratischen, despotischen Verhaltens des Schultheißen, des Rabbiners oder der Vorsteher belegen eben keineswegs – wie vermutet werden könnte und wie auch angeführt worden ist – das geschlossene Selbstverständnis eines gemeinschaftlich verwalteten, autoritätskritischen Gemeinwesens. Sie waren – dies zeigt schon die charakteristische gleichlautende Wahrnehmung von außen – ein integraler Aspekt des auf eine Person zugespitzten absolutistischen, im Sinne einer grundlegenden Hierarchisierung der Beziehungen auch integrierten Konzepts und weisen eben nicht auf das idealtypische *jüdische* Konstrukt hin. Trotz dieser gemeinsamen Grundüberzeugung gab es eine entscheidende Differenz zwischen beiden Wahrnehmungen: Während aus obrigkeitlicher Sicht und aus der Perspektive des historischen Paradigmas ein Judenschultheiß wie Hayum Levi, der kaum familiäre Beziehungen in der Gemeinde besaß, die ideale Besetzung der Stelle gewesen wäre, galt dies aus der vorherrschenden Eigenperspektive der Gemeindeglieder gerade eben nicht. Die bleibende Feindschaft gegen diesen Schultheißen zeigt, dass er aus interner Sicht in stärkerem Maß Teil des etablierten Netzwerks hätte sein müssen, um bleibende Unterstützung und Anerkennung durch die Gemeinde zu finden, jenen Rückhalt, den er nur vom Oberlandrabbinat als einem gleichermaßen autokratisch verwalteten Amt erhielt.<sup>154</sup> Über das Zusammengefasste hinaus zeigt die Prozessanalyse

153 Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 151; wobei Katz die verwandtschaftlichen Vernetzungen offenbar als Folge ökonomischer und prestigegeleiteter Handlungsmuster ansah.

154 Eine Verschiebung gab es hier lediglich beim Rabbinat. Der Rabbiner galt wie in Frankfurt auch nicht als Gemeindeglied, sondern als deren Angestellter. Viele Gemeinden untersagten verwandtschaftliche Beziehungen des Rabbiners zu anderen Gemeindegliedern dezidiert, wohingegen dieser zur Stärkung der eigenen Position

sicherlich auch die Schwächen solcher überhöhten und damit als absolut gesetzten Modelle auf; Idealtypen erweisen sich letztlich nur in ihrer Dekonstruktion als fruchtbar. Nicht nur, dass selbst tragende Aspekte durch die damit vorgegebene Fixierung auf gesetzte Strukturen verdeckt werden könnten. Der restaurative Charakter des beschriebenen Prozesses gerade an jenem Punkt, an dem die traditionelle Gesellschaft in die Moderne übergeht, zeigt, dass derartig eindimensional polarisierende Entwürfe vermeintlich zielgerichteter Entwicklungen kaum dazu geeignet sind, die Multidimensionalität historischer Vorgänge abzubilden und neue Forschungsperspektiven zu eröffnen.

eben genau solche Verbindungen anstreben musste, worauf bereits hingewiesen wurde.

## Verwandtschaft als Gemeinschaft

Wie bei vielen der bisher beleuchteten Aspekte zur internen Organisation sowohl eines eigenen Rechtsraums im Spiegel idealer theologischer Vorstellungen als auch der Bewertung einer eigenen, spezifisch jüdischen gemeinschaftlichen Ordnung und deren Bezugnahme auf religionsrechtliche Konzepte im Abgleich mit externen gesellschaftspolitischen Modellen zu sehen war, durchzog ein weiteres grundlegendes Wahrnehmungsmuster all diese Fragestellungen und Diskurse: Immer wieder brachen sich sowohl ideale Vorstellungen von gemeinschaftlicher Organisation als auch die in hohem Maße dynamisierten Machtdiskurse in den Gemeinden an dem beherrschenden Bewusstsein, dass Verwandtschaft eines der zentralen Elemente sowohl der Soziabilität, als auch der ökonomischen Strukturen und der eigenen Bedeutung im sozialen Umfeld darstelle. Wiewohl – auch mit Bezug auf die christliche Außenwelt – das Gesamt einer jüdischen Gemeinschaft und darin spezifische kulturelle Räume, in deren Zentrum insbesondere die eigene Gemeinde und dann allenfalls der engere regionale Einzugsbereich als jener Rahmen einer eigenen Welt imaginiert wurde, findet sich unterhalb desselben, diesen jedoch zugleich auch vernetzend jene Vorstellung einer besonderen verwandtschaftlichen Verbundenheit.

Während die bestimmenden Aspekte der ökonomischen Bezüge dieses familialen Wahrnehmungsmusters hier außer Acht gelassen werden müssen, da dies den ohnedies weit gespannten Rahmen des Buches sprengen würde, besaß Verwandtschaft einen so zentralen Stellenwert in den zeitgenössischen Bewertungen, dass dieser Aspekt hier nicht gänzlich übergangen werden kann. Erneut sollen die Wahrnehmungen und das Handeln auch vor dem Hintergrund der unterschiedlichen, zu einem erheblichen Teil erneut religionsrechtlich überformten Vorstellungen analysiert werden, wobei hier – wie auch in dem Kapitel zur Gemeinde als idealer jüdischer Vergesellschaftungsform – erneut tragende Konzepte jüdischer Selbstwahrnehmung zu Tage treten, die zum Teil in direkter Konkurrenz etwa zu den theologischen Vorgaben standen, zum Teil sich dieser aber auch bedienten, um sie umzugestalten und auf diese Weise *eigentliche* und dabei nicht unbedingt nur verdeckte Handlungsnormen zu entwickeln.<sup>1</sup>

1 Vgl. hiermit Katz' Entwurf einer Gemeindeorganisation, ders., Tradition und Krise, 2002, z. B. S. 111-115; einer Legitimation und Machtverteilung durch zyklische Wahlen und keineswegs familiäre Machtübertragungen: »Die Begrenzung der Dauer eines Amtes verhinderte seinen Mißbrauch«, wobei dieser Amtswechsel angeblich trotz der nur kleinen Gruppe der für dieses Amt zugelassenen Männer dann allerdings nur mehr »symbolisch der Tatsache Ausdruck verlieh, dass sich die Autorität letztlich von der Gemeinde insgesamt ableitete«. Ebd., S. 115; vgl. mit den folgenden Analysen auch Katz Resümee, dass die Kehilla stets Vorsorge treffen musste, »dass die Führung nicht zum Monopol einer kleinen Gruppe wurde«, daher »war es wichtig, dass nicht Verwandte über längere Zeit hinweg viele Ämter anhäuften. Die *kehillot* achteten daher besonders sorgfältig darauf, dass nicht Mitglieder einer einzigen Familie in Ämter gewählt wurden, die miteinander zu tun hatten«. Beides ist sowohl ein Ergebnis einer Übertragung mo-

In nahezu allen Quellen zur frühneuzeitlichen jüdischen Geschichte finden sich zahllose Hinweise auf die Bedeutung von Verwandtschaftsverhältnissen. Hier soll der Zugang erneut aus einer handelnden Perspektive erfolgen, wobei wir die bereits vertrauten Vorgänge in der Frankfurter Judengasse im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts zum Ausgang nehmen. Die unter dem Gesichtspunkt der Ausübung eines Gerichtszwangs angesprochene Kontroverse in der Gemeinde aus den Jahren 1621-1622 hatte einen zweiten zentralen Kern: Neben dem Vorwurf, dass die Gemeindeleitung zu hart und ungerecht bestrafe, stand vor allem der Vorwurf, dass dieses Gremium an sich gar keine rechtliche Legitimation für ihr Handeln besitze. Anlass für die vielen Klagen war – ähnlich wie dies für das ländlichere Karlsruhe deutlich wurde – der hohe Grad der Versipung innerhalb des Vorstehergremiums, in Frankfurt damals noch Zehner genannt. Tatsächlich hatte sich dieses Gremium durch den Tod von vier Mitgliedern in den Jahren davor aber bereits erheblich verkleinert, weshalb zu Beginn der Auseinandersetzungen vier neue Mitglieder bestimmt wurden. Die Frankfurter Judenstätigkeit von 1616 hatte vorgeschrieben, dass man, wenn

»ins künfftig unter den ältisten Zehendern einer mit Tod angienge, sollen die übrige Neun, so nach bey Leben, innerhalb drey Monaten, alterm Herkommen und Gebrauch nach, ein andern zu sich nehmen, [...] und so fern jetziger Zeit unter den ältisten Zehendern einer oder mehr verstorben wären, sollten vor dießmal innerhalb 14. Tagen die übrige noch lebende Zehnder, andere, so hierzu qualificirt zu seyn erachtet würden zu sich erwählen und beeydigen«. <sup>2</sup>

Aufgrund massiver Proteste aus der Gemeinde und wohl auch, da diese Angelegenheit bereits in Wien vorgebracht worden war und eine Resonanz gefunden hatte, man dem Kaiser aber keine Möglichkeit des Eingriffs bieten wollte, kam

derner Konzepte eines quasidemokratischen Begriffs von Gemeinschaft auf die historischen Vorgänge als auch das Resultat der ausschließlichen Orientierung der Forschung an normativen, hier durchweg halachischen Quellen. Ein eigenartiges Beispiel einer letztlich keineswegs kulturhistorisch, sondern sozialhistorisch denkenden Studie, die heterogenste Einzeldaten zu den als unter Alltagsgeschichte subsumierten Themen zusammenstellt, um damit bereits bestehende Strukturen sozusagen aufzufüllen, ist sicherlich Robert Liberles, *An der Schwelle zur Moderne (1618-1780)*, in: Marion Kaplan (Hg.), *Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland. Vom 17. Jahrhundert bis 1945*, München 2003, S. 21-124.

- 2 Schudt, *Merckwürdigkeiten*, Bd. 2, 1714, S. 182 § 91, S. 188-189; hier insbesondere § 113. Dietz, *Stammbuch*, 1907; bietet zu den meisten der hier genannten Familien ebenso wie die Sammlung des privaten Familienforschers Schlomo Ettlinger eine Vielzahl weiterer Informationen. Leider erwies sich Dietz als recht unzuverlässig, so dass hier pragmatischerweise die Verwandtschaftsverhältnisse anhand der zitierten Akten und zeitgenössischer Angaben rekonstruiert wurden und die zweifellos einfache Ausweitung des Arguments anhand der beiden prosopographischen Sammlungen zugunsten der Lesbarkeit vermieden wurde. Hierzu siehe auch Ries, *Mitte des Netzes*, 2006, S. 312, Anm. 50.

es – wie wir schon wissen – zu weitläufigen Untersuchungen seitens der Stadt. Schon bald mussten die städtischen Gremien sehr zu ihrer Verärgerung feststellen, dass man in der Judengasse diese erst jüngst mit der Privilegierung der wieder aufgenommenen Gemeinde gemachten Vorgaben weitgehend ignoriert hatte. Wie viele der vernommenen Personen, darunter sogar Zehner, zu Protokoll gaben, war man sich dieser klaren Auflagen angeblich gar nicht bewusst gewesen. Eines hatte man dabei jedoch durchaus eingehalten, was letztlich auch der obrigkeitlichen Wahrnehmung entsprach und die Bewertung der Ministerialen der Markgrafschaft Baden ebenso kennzeichnete: Das Vorstehergremium musste sich weder insgesamt einer regelmäßigen Neuwahl durch die Gemeinde stellen, noch wurden einzelne neue Mitglieder gewählt. Diese waren ganz im Sinne obrigkeitlichen, letztlich eines machtleitenden autokratischen Denkens durch die sechs verbliebenen Zehner selbständig kooptiert worden, wobei die tonangebenden Vorsteher dafür gesorgt hatten, dass diese Ämter an direkte Verwandte gingen. Ein Zeuge, Seligmann zum Weißen Ring, gab gegenüber dem Frankfurter Rat dementsprechend an, er »halte dafuer, dass sie [= die Zehner] erst dann zur Wahl schreiten, wann sie ihre Pfeiffe zusammen geteilt haben«, also bereits vereinbart hatten, wer durch ein allenfalls vorgeschütztes Wahlverfahren zu legitimieren sei.<sup>3</sup> Dabei wird nicht einmal klar, ob man dieses reine Ritual zur Vor Spiegelung von Rechtllichkeit – wie im Rahmen der Dajanimwahlen geschehen – überhaupt durchgeführt hatte oder ob man es einfach bei internen Absprachen beließ, also ob dies überhaupt als ein Bruch bestehender Ordnungen empfunden wurde.

Wie in dem anschließenden Verhör Löw zur Flaschen, einer der parallel von den Vorstehern Gestraften, der dementsprechend keinen Anlass hatte, ein Blatt vor den Mund zu nehmen, angab, hätten die Vorsteher schon sechs Monate zuvor Nachrücker für die verstorbenen Personen vereinbaren wollen, sich zunächst aber nicht einigen können, denn jeder Zehner habe seinen Sohn oder Schwiegersohn ernennen wollen. Endlich habe man sich verglichen, wobei sich die entscheidenden Personen durchsetzten und Mosche zum Schwert sowie Mosche zum Korb direkt ihre Söhne, Aron zum Fröhlichen Mann aber seinen Schwiegersohn zu Mitvorstehern ernannten.<sup>4</sup> Die letzte freie Stelle blieb offenbar unbesetzt.<sup>5</sup> Dies war jedoch nur die Spitze des Eisbergs, denn auch zuvor

3 ISG Ffm, Ugb E 48; Verhörverfahren in der Gemeinde.

4 ISG Ffm, Ugb E 48; darin: Interrogatoria, darauf hin die gemeine Juden ein jeder absonderlich auf leibl. Eid die Wahrheit in allem richtig anzuzeigen ...; Fragenkatalog mit 17. Fragen; Verhör vor den Syndiciis und Senatoren der Stadt; Nr. 5 Löw zur Flaschen (II.12.1621). Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 184; nennt dies einen »Amtsadel«, wobei diese Sichtweise die soziale Stellung primär an ein Amt bindet, wohingegen die Verhältnisse doch eher umgekehrt waren. Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 112; gestand dabei jedoch durchaus zu, dass die »Gruppenloyalität vor allem auf familiären Banden« beruhte.

5 ISG Ffm, ebd.; darin: Interrogatoria so den Zehnern vorzuhalten, mit 71. Fragepunkten: Verhör vom 2.1.1622; darin eine Liste der Zehner: Aron zum Fröhlichen Mann,



schon waren die sechs länger im Amt verbliebenen Vorsteher miteinander verwandtschaftlich eng verbunden gewesen. So gab Mosche zum Schwert selbst an, dass die Verwandtschaftsverhältnisse unter den Zehnern wie folgt aussähen:

»Mosche zum Korb und sein Sohn, Mosche zum Schwert und sein Sohn, Aaron zum Fröhlichen Mann und sein Tochtermann, Salmen zum Wetterhahn, Schmul zum Strauss, dessen Mutter und Zeugens Mutter zwei Schwestern gewesen, item dieses Samuels Sohn hat Aarons zum Fröhlichen Mann Enkel zur Ehe, Schmul zum Drachen dessen Sohn hat Mosche zum Schwert Enkelin zur Ehe, dessen Sohn auch hat Salmens zum Wetterhahn Tochter, welche zugleich ist Aarons zum Fröhlichen Mann Enkelin. Behr zum Gulden Behren dessen Mutter und Salmens zum Wetterhahn Mutter [seien] zwei Schwestern, item dessen Sohn, hat Mosche zum Schwert Tochter zur Ehe. Und Heiumb zum Halben Mond, dessen Mutter und Samuel zum Strauss Mutter geschwistrig Kindt seien, mit Zeug sei er auch in gleich. Grad. Item dessen Sohn hab Aarons zum Fröhlichen Mann Enkelin zur Ehe.«<sup>6</sup>

Mosche zum Schwert, Schmul zum Drachen, Salomon/Salmen zum Wetterhahn, Mosche zum Korb, Samuel zum Strauss, Beer zum Goldenen Bären, Beyfuß zum Goldenen Ross und Hayumb zum Halben Mond. Die verstorbenen Zehner waren Abraham zum Roten Löwen, Slom zum Weißen Schild, Moschi zum Knobloch und Hirz zum Grünen Schild gewesen.

- 6 Ebd.; Verhör Moschi zum Schwert. Nach den Angaben des Samuel zur Weißen Rosen; »Moschi zum Korb und sein Sohn Beyfuß, David zum Fröhlichen Mann und Salmen zum Wetterhan sein Tochtermann, (...) gedachter Salmen und Beyfuß sind also verwandt, dass Beyfuß Salmens Schwester Sohn ist, Mosche zum Schwert und sein Sohn Löw zu Worms. Vorgedachter Salmen ist auch Geschwisterkind mit Beer zum Guldenen Beeren. Aber dieser Salmen, ist auch Geschwisterkind mit Samuel zum Strauss, Schmul zum Trachen Bruder sei gestorben, Mosche zum Knoblauch, Schmul zum Trachen Sohn habe mehr gedachts Salmens Tochter, Samuel zum Straussens Sohn habe darauf zum Fröhlichen Mann Enkel, Salmens zum Wetterhan Tochter nehme Mosche zum Schwert Sohnssohn obgedachter (Löwens), Beers Sohn hab Mosches zum Schwerts Tochter. Schmuels zum Trachen Sohn hab auch desselben Mosche zum Schwert Enkel mechten sonst wohl mehr sein, (...) [weiss] aber nit näher«, (10.12.1621). Samuel zur Weißen Rosen, der selbst mit einem der Vorsteher verschwägert war, gab folgende Beziehungen an und bestätigte, dass dies reine Parteilichkeit sei, ebd.: »Mosche zum Korb und sein Sohn Beyfuß, David zum Fröhl. Mann und Salmen zum Wetterhan sein Tochtermann, (biest?) gedachter Salmen und Beyfuß sind also verwandt, dass Beyfuß Salmens Schwester Sohn ist, Mosche zum Schwert und sein Sohn Löw zu Worms. Vorgedachter Salmen ist auch Geschwisterkind mit Beer zum Guldenen Beeren. Aber dieser Salmen, ist auch Geschwisterkind mit Samuel zum Strauss, Schmul zum Trachen Bruder sei gestorben, Mosche zum Knoblauch, Schmul zum Trachen Sohn, habe mehr gedachts Salmens Tochter Samuel zum Straussens Sohn habe darauf zum Fröhlichen Mann Enkel, Salmens zum Wetterhan Tochter nehme Mosche zum Schwert Sohnssohn obgedachten (Löwens?), Beers Sohn hab Mosches zum Schwerts Tochter. Schmul zum Trachen Sohn hab auch desselben Mosche zum Schwert Enkel möchten sonst wohl mehr sein«.

Neben der direkten Linie, den Beziehungen über die vorhergehende Generation und deren Geschwister bestand unter den Familien der in der Gemeindeleitung tätigen Personen zudem eine recht strikte Heiratspolitik, die zu einer zusätzlichen Vernetzung unter diesen führte. Während sich die Frankfurter Obrigkeit anders als in Baden in den Verhören immer wieder daran stieß, dass die Vorsteher anstelle ihrer verstorbenen Amtsbrüder nicht wie vorgeschrieben baldmöglichst neue berufen, sondern etliche Jahre zugewartet hatten, regte man sich in der Gemeinde eher über den Grad der Versippung auf. Auf die Frage seitens des städtischen Verhöramts, ob dies die Gemeinde beeinträchtige, antwortete abermals der oben bereits genannte Löw,

»freilich, wären sie beschwert, ein Juden der kein Freund darin haben der wäre von Ihnen gehalten, wie ein Hund und kämen ihre Kind und Freunde in die Ämter, dess sie groß achten und hielten, und hielten die Ämter viel höher als Geld und geschehe solches zu Ihrem Vorteil und der anderen Underdrückung, so ihr grösste Beschwerde wär«. <sup>7</sup>

Andere wie Beyfuß zur Windmühlen sprangen ihm bei und betonten, dass die Vorsteher nur »die Ihrige befördern und andere geschickter[e] übergangen«. Doch die Vorwürfe gingen noch weiter; wie Marx zum Schwanz hinzufügte, »es sei sowohl, dass er sie [= die Nachteile für die Gemeinde] nicht all nennen könne, und summa alle die ihnen nit verwandt, haben aber das Maul nicht dürfen auf tun«. <sup>8</sup> Der Vorteil der Vorsteher dabei sei, dass sie

»andere strafen, und die ihrige schonen, auch alle Ämter den ihrig (unthenschen) und dadurch der ihrig hohe Ehr (Marg.: Ob sie gleich nicht sowohl als and. qualifiziert und studiert) befördern, und zu Rabiner machen da doch diese wie auch edlich so zu klein Rabbiner gemacht bei weitem nicht gelernt genug noch dazu tauglich gewesen. Die Untertrückung der andern, versteht sich also von sich selbst, wo ein (r)echt Amt auch in der Schul auszuteilen, welcher gestalt, muss allein ihre Verwandten haben«. <sup>9</sup>

Samuel zur Weißen Rosen, der in der gesamten Angelegenheit eine entscheidende Rolle spielte, verwies auf den gesunden Menschenverstand, welcher »bescheert (Marg.: un. dem gebs) die Vernunft selbst. Er gedacht wann nit ein Vorthel da-

7 Ebd., Verhör Löw zur Flaschen (11.12.1621). Ebd., Schimmel zum Krachbein (6.12.1621); ad. 2; es wäre eitel parteiisch, sie hätten ihre Kinder hinzugenommen, man hätte andere die das Amt viermal besser verstünden, haben können.

8 Ebd., Verhör Beyfuß zur Windmühlen und Marx zum (hängenden) Schwanz.

9 Ebd.; ebenso. viele andere Beschwerden, etwa Jacob zur Linden: »man könnns bei sich selbst abnehmen weil nur Ihre Befreundete bedacht werden, dass es der Gemein Judenschaft zu Nachtheil gereiche, und ihr Vorteil dadurch gesucht, damit sie die einige, so nicht befreundet, desto stärker gestrafen kennen. Und sie hingegen leer ausgehen als in specie Schmulz zum Trachen Sohn, so mit verbotenem Geld soll gehandelt haben und doch nicht gestraft, aber ander. so eben das ienige verbroschen her halten, müssen doch wisse er's nicht eigentlich, wollen sich aber auf ein gewisses Exempel bedenken«.

bei, dass sie ihrer Befreunden wohl verschonet, und Fremde [= hier ›nicht Verwandte‹] herbei gezogen« haben würden. Vergleichbar gab Judtmann zum Rotstall, der unter den Bestraften war, an: »Dass die Zehener durch Wahl ihrer Verwandten einen Vortheil suchten, sei genügend am Tage, wie auch dass es zur Untertrückung der anderen« geschehe.<sup>10</sup> Schon aus diesem Grund sei für jene keinerlei Gerechtigkeit zu erlangen, die diesen Zirkeln nicht angehörten. Der direkte Vorwurf, der den Vorstehern gerade von den vielen wegen unerlaubten Münzhandels Bestraften gemacht wurde, war der, dass etliche Söhne der Vorsteher selbst in diesem Gewerbe tätig gewesen waren, dafür aber nicht bestraft worden seien oder diese Strafe zumindest nicht erlegen mussten.

Jenseits dieser besonderen Beschwerden, für die einiges sprach, letztlich jedoch schon aufgrund des üblichen Abrechnungsverfahrens der Strafen und Umlagen über ein ›Schuldbuch‹, in das lose Zettel eingehftet, die bei Bezahlung einfach herausgerissen und vernichtet wurden, weshalb keine wirklichen Beweise vorgelegt werden konnten, findet sich in nahezu allen Aussagen aus der Gemeinde die Wahrnehmung, dass die Enge der verwandtschaftlichen Verbindungen in den Entscheidungsgremien generell gegen Gerechtigkeit und Angemessenheit verstoße, da Verwandtschaft letztlich stets als Parteilichkeit bewertet wurde. Dass dies nicht nur die vereinzelte Meinung von Prozessgegnern, sondern durchaus eine allgemeine Wahrnehmung in der gesamten jüdischen Bevölkerung repräsentiert, zeigt gerade der Versuch des Frankfurter Rats, diese Auseinandersetzung durch einen pragmatischen Neuanfang im Sinne eines Kompromisses zwischen den Parteien zu beenden. Damit dieser auch von der Mehrheit der Gemeindemitglieder getragen werde, befragte man am Ende des Untersuchungsverfahrens abermals etwa 160 Personen aus der Gemeinde. Man hatte in die Verhöre neben den Mitgliedern der verschiedenen Gremien und den vorab getrennt vernommenen Gestraften – insgesamt nochmals etwa 100 Personen – also die Mehrzahl der aktuellen Steuerzahler einbezogen.<sup>11</sup>

Der Konflikt bezog sich insgesamt auf jenen Gesamtkomplex, der schon im Rahmen der Auseinandersetzungen in der Karlsruher Gemeinde sichtbar wurde. Es handelte sich nämlich keineswegs wie der Rat der Stadt Frankfurt zunächst vermutete nur um den Aspekt der verwandtschaftlichen Beziehungen und damit verbunden um die Frage der Unabhängigkeit des entscheidenden Gremiums und der Gerechtigkeit seiner Entscheidungen. Dahinter stand auch erneut eine den externen Vorstellungen von *Obrigkeit* als eine dauerhaft gefestigte Machtposition entgegengesetzte interne Wertschätzung der Partizipation und wenn nicht sogar der stetigen Einflussnahme, so doch der Inverantwortungnahme der

10 Ebd., Verhör (12.12.1621).

11 Ebd., dabei wurden abwesende Personen ausgelassen, zum Teil auch die Söhne der befragten Hausväter; es gibt hierzu zwei Versionen der Verhörlisten vom 20.1.1622, die einzelne Fehlseiten haben, wobei sich eine Liste mit 55 Personen, dann eine Liste mit 84 Personen findet, wobei im Abgleich mit einer Kopie des Verhörs erneut etwa 20 dort fehlende Namen hinzukommen. Hinzu kommen die Siebener und die Zehner, zusätzlich zu nicht mehr amtierenden Siebenern, und etwa 84 bestraften Personen.

Entscheidungsträger, also ebenjenes *jüdische*, korporativ gestimmte Konzept paritätischer Mitsprache und Vereinbarung. Die Frage einer lebenslangen Amtsperiode wurde daher im Rahmen des Verfahrens ebenso wie die negative Wahrnehmung des auf Lebenszeit angelegten Amtes eines Judenschultheißen in Baden seitens der Gemeinde sehr schnell zu einem weiteren Reibungspunkt dieser Auseinandersetzung. Dem stand auch in Frankfurt die Sichtweise der obrigkeitlichen Privilegien und natürlich die externe Organisation eines zu zwei Dritteln vom Patriziat über Kooptation beherrschten Rates gegenüber, die einen Wechsel in diesem Amt eigentlich nur durch den Tod vorsah und bei der Aufnahme in dieses insbesondere auf die Qualifikation der Personen verwies, ohne allerdings – wie in anderen Territorien üblich – hierauf selbst Einfluss zu nehmen.<sup>12</sup> Ebenso wie in Baden nur die Mitglieder des Vorstands – allerdings bezeichnenderweise mit dem Wechsel in das Amt auch mit einer sich deutlich verschiebenden Sichtweise – sich gegen die regelmäßigen Wahlen stemmten, während die Mehrzahl der Gemeindemitglieder darauf pochte, zumindest indirekt immer wieder Einfluss auf die Entscheidungen nehmen zu können, äußerte sich auch die weit überwiegende Mehrzahl der männlichen Frankfurter Gemeindeangehörigen in diesem Sinne.

Interessanterweise findet sich selbst im Kreise der nicht direkt in den aktuellen Konflikt involvierten Personen nahezu niemand, der vollständig mit der aktuellen Situation zufrieden war und keinerlei Änderung wünschte. Nur einer der Befragten gab an, dass er es für seine Person leiden möge, »dass es bleibe wie es itzunder ist, und dem sie ihr Leben lang am Amt bleiben« sollen, also dass die engen verwandtschaftlichen Beziehungen ihn ebenso wenig störten wie die Tatsache, dass sich dieses Gremium stets selbständig und auch noch auf Lebenszeit ergänzte. Dieser Zeuge war jedoch »Samuel zum Strauss mit ihm geschwistrig Kind, ettliche andere Zehener, Mosche zum Korb und Schwert, wären seiner Haus Verwandt, wie auch Smuls zum Trachen Vater, ihm etwas zugetan seye«. <sup>13</sup> Ein anderer Zeuge, der gleichfalls zugab »einem Zehener etwas verwandt« zu sein, sprach sich aber dennoch für partielle Neuwahlen aus, damit niemand mehr zu nahe verwandt sei, was recht deutlich zeigt, dass die übliche Parteilichkeit der Gemeindeleitung sich durchaus an einer allgemeinen Wahrnehmung von Gerechtigkeit brach.<sup>14</sup>

12 Dies stimmt so nicht ganz, denn wie die Akten belegen, musste die interne Ernennung und später die Wahl beim Rechneiamt zu Protokoll gegeben werden, wobei sich aber weder eine eigentliche Bestallung noch eine amtliche Konfirmation findet, wie dies in der Mehrzahl anderer Territorien der Fall war. Die Parallele in der Bevorzugung von Kooptation innerhalb des städtischen Rats, dort klar neu eingeführt, bzw. in der jüdischen Gemeinde ist für Frankfurt ganz offensichtlich; Ähnliches gilt auch für die Ämter und die immer wieder ernannten Beisitzergermien sowie die dazu genutzten Zahlen, von Zehnern, Zwölfen usw.

13 Ebd., Verhör vom 20.1.1622; Meier zur Bunten Kirschen; Nr. 1.

14 Ebd., (29.1.1622); Nr. 61. Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 149, S. 152-153; hier zu den halachischen Bewertungen der so genannten »nahen Verwandtschaft« als Ausschluss

Bezeichnenderweise hatten dementsprechend selbst Personen, die dezidiert angaben, dass sie keine Klagen hätten, zum Umstand der Verwandtschaft der Zehner meist durchaus etwas zu sagen.<sup>15</sup> Die überwiegende Mehrzahl wollte Neuwahlen und einen Vorstand, der nicht untereinander versippt sein sollte. Es waren natürlich bestimmte verwandtschaftliche Beziehungen, die verdächtig schienen, wie Seligmann zum Knobloch sagte, es sei doch klar, dass »Vater und Sohn, Schwager und Eidam, nicht wider einander tun und reden würden.«<sup>16</sup> Dabei spiegeln sich in der Wahrnehmung recht klar die halachischen Vorgaben jener verwandtschaftlichen Beziehungen wider, die Personen für Schwur und Eid gegeneinander untauglich machten. Diese bezogen nicht nur die engere Verwandtschaft der direkten Linie mit ein, sondern erstreckten sich auch auf die Geschwister der Generationen zuvor und danach, zudem auf die angeheirateten Familien. Wiewohl die Bezugnahme auf dieses über Gemeindeordnungen – wie wir auch hier nochmals sehen werden – zunehmend verbreitete religionsrechtliche Modell eindeutig ist, wurde es – wie auch die Vorgänge in Frankfurt belegen – in den vielen Konflikten um die Verwandtschaftsbezüge selten wirklich ganz klar ausbuchstabiert. Die ausführlichen Nennungen beschränkten sich bezeichnenderweise lediglich auf die Abfolge – wie auch Seligmann zum Weißen Ring angab: Wenn Vater, Sohn, Schwager und Schwiegersohn zusammensitzen, so könne es allerdings nicht recht zugehen.<sup>17</sup>

Wiewohl schon derartige enge Bezüge zwischen Personen generell verdächtig schienen, weisen zahlreiche Aussagen zudem darauf hin, dass es insbesondere das gemeinsame Amtieren von Vater und Sohn war, das als völlig inakzeptabel galt. Letztlich ging es dabei eigentlich auch gar nicht um einen Verdacht der Parteilichkeit; je enger die familiäre Bindung, desto gewisser wurde eine Vorteilsnah-

von Aussagen, Schwur und Eid und gemeinsamen Ämtern. Wobei Katz sich die real andere Situation so erklärte, dass die Norm die Gemeindeorganisation nicht genügend durchdrungen habe: »Es war zu keiner Zeit möglich, eine vollkommen klare Vorschrift durchzusetzen, die es verbot, dass Verwandte gemeinsam in Verwaltungsbehörden dienten, da solche Verwaltungseinrichtungen, anders als die Rechtsinstitutionen, nicht durch starke halachische Traditionen bestimmt waren.« Wiewohl es sicherlich zu einer Übertragung der Rechtsregelungen vom Rabbinatsgericht zu den Vorständen kam, also der Begriff von rechter Amtsführung und Gerechtigkeit auf jene ausgeweitet wurde, übersieht dieses Argument zumindest die Tatsache, dass dies etwa ab dem 18. Jahrhundert weitgehend klar normativ so geregelt war und dennoch nicht eingehalten wurde; möglicherweise entgeht ihm damit auch der Entwicklungscharakter dieses allmählichen Prozesses einer – allein aus moderner Perspektive – ungenügenden Normdurchsetzung.

15 ISG Ffm, Ugb E 48; Mosche Weyler zum Paradies (29.I.1622), Nr. 65; ist einer der wenigen, die eher lakonisch und in diesem Sinne auch gleichgültig reagierten: Er halte dafür, »diejenige möchten nicht besser werden, als die Alten, dermalen seines Erachtens ratsam, die Alten zu behalten, ihm sei kein Leid widerfahren, und haben ihn in Frieden gelassen, wiewohl andere der Parteilichkeit halber wider sie klagen«.

16 Ebd.

17 Ebd., (12.I2.1621), ad 2.

me vorausgesetzt, ja die Stimmen solcher Personen wurden letztlich wie eine einzige angesehen.<sup>18</sup> Entsprechend heftig waren auch die Reaktionen insbesondere im Bezug auf das engste denkbare Verwandtschaftsverhältnis. Wie Jacob zur Linden angab, sei ihm bewusst, dass »Vater und Sohn zu Zehnern gewählt worden, dünke ihn aber vor Gott, und der Welt unbillig, dann hundert Jahr unrecht sein kein Jahr recht«,<sup>19</sup> Zahllose Male findet sich die spezifische Bewertung in den Verhörprotokollen, dass es »unbillig« sei, dass Vater und das eigene Kind »beieinander sitzen sollen« oder wie Salmen zum Guttruff es für die Verhörkommissare formulierte: »so doch weder bei Christen noch bei Juden Recht seye, dass Vater und Sohn beisammen sitzen sollen, und [...] einer ein Zehener solang er lebe« bleibe.<sup>20</sup>

Aus interner Perspektive vereinten sich beide Aspekte, Verwandtschaft und die lebenslange Amtszeit, zu etwas, was der allgemeinen Wahrnehmung von Gemeinschaft offenbar zutiefst widersprach: Wie Schimmel zum Krachbein bemerkte, verblieb ein Zehner in Frankfurt zwar zeit seines Lebens, doch durch das Hinzuziehen enger Verwandter schein ihm, als wollten die Vorsteher »ein Geschlecht« daraus machen.<sup>21</sup> Und Schimmel zum Spiegel betonte ebenso, dass es »in der Welt nicht gebräuchlich dass Vater und Sohn in solches Amt kommen, wie sie gern wollten gemacht, dass erst die Ihrigen erblich kömmen sollten.«<sup>22</sup> Diese spezifische Bezeichnung, die an die auch für Frankfurt typische Machtverteilung im Rat der Stadt zwischen Patriziat und den unterrepräsentierten ratsfähigen Zünften denken lässt, findet sich auch in Nathans zum Roten Herd

18 Ebd., z. B. Marx zum Schwanz: »wird doch Vater und Sohn und Tochtermanns Stimme noch vor einsten gerechnet«. Vgl. die Regelung der Wormser Chewra Kaddischa von 1744, die entgegen früheren Bestimmungen nun zwar mehr als zwei Nahe-Verwandte zur Mitgliedschaft zuließ, dann gegebenenfalls aber bei allen Entscheidungen – »lekol Dawar kein Dea zu haben« – seiner Stimme verlustig ging; Unna, Pinkas Chewra Kaddischa Warmaisa, 1980, S. 90 [Ms. S. 141, § 6]; später ist dezidiert die Rede von möglichen drei anverwandten Bruderschaftsmitgliedern, wobei dann das Stimmrecht des Dritten generell ruht, es sei denn einer der anderen sei nicht anwesend bzw. es komme zu einer Stimmübertragung, ebd., S. 106 [Ms. S. 155, § 9]. Kirchheim, Minhagot Warmaisa, 1987, S. 309-311.

19 ISG Ffm, Ugb E 48; Verhör (1.12.1621).

20 Ebd., z. B. Gumpel zum Weißen Ross (11.12.1621); ad 2, 4, 11; Salmen zum Guttruff (6.12.1621), ad 1.

21 Ebd., (6.12.1621); ad 1. Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 181; behauptet, dass gemäß der Takkanot regelmäßig Wahlen stattgefunden hätten, wobei man immer wieder dieselben Personen gewählt habe, etwa die Kastenmeister. Dies kann schon deshalb nicht zutreffen, da das Wahlverfahren stets auch ein Losverfahren beinhaltete und trotz der erheblichen Begrenzung der zur Verfügung stehenden Personen durch das Dreiklassen(wahl)recht wäre dies ein Ding der Unmöglichkeit. Tatsächlich kam es auch in Frankfurt meist niemals zu Wahlen, sondern die Ernennungen waren in den entscheidenden Funktionen auf Lebenszeit angelegt, ganz unabhängig von den formalen Regelungen in den Gemeindeverordnungen.

22 ISG Ffm, Ugb E 48; ebenso ad 2.

Aussage, der meinte, »die That weise es auf, dass es partheiisch zugangen seye und sie niemanden wähleten, als die ihres Geschlechts gewesen«. <sup>23</sup> Ein anderer, Isaac zur Weißen Rosen wies darauf hin, dass man zu Zeiten seines Vaters Seligmann ausschließlich die Tauglichsten zu Vorstehern ernannt hätte, während »nunmehr keiner leichtlich zum Baumeister erwählt, wann er gleich der aller freundlichste, bekannteste, tauglichste und viel tausend Gulden reich worden, er seye dann igt den andern verwandt, wie sie dann einig Zeit alle und einander verwandt« seien, wie sich an Hayumbs zum Halben Mond Exempel ablesen lasse, »welcher ein alter Mann, aber niemals zum Amt der Zehner kommen können, bis dass sich sein Enkel aus Worms zum Fröhlichen Mann Tochtertochter verheiratet, darauf [er] vor ungefähr 1/4 Jahr Zehner worden«. <sup>24</sup>

Es ist diese Ablehnung einer ständischen, in sich geschlossenen, für den Rest der Gemeinde nicht zugänglichen und durch diese letztlich kaum mehr zu beeinflussenden Gruppe, die die Gemeinden – hier wie auch in dem Beispiel der badischen Residenzstadt des 18. Jahrhunderts – so sehr an einem Strang ziehen ließ, wiewohl man sonst recht unterschiedlichen Interessen verbunden war. Hinzu kam hier interessanterweise noch ein weiterer, für die Wahrnehmungsmodelle von Zugehörigkeit und Partizipation charakteristischer Aspekt. Ebenso wie die Beziehung von Vater und Sohn immer wieder hervorgehoben wurde, kritisierten die Gemeindeglieder besonders, dass der Vorsteher Mosche zum Schwert im Zehnergremium durchgesetzt hatte, dass sein in Worms lebender Sohn Löw in dieses Amt berufen wurde. Nicht genug damit, dass Löw – wie sich nachfolgend herausstellte – zwar die Stättigkeit in Frankfurt besaß, was die meisten Gemeindeglieder offenbar nicht wussten, aber in Worms lebte. Er war dort zur gleichen Zeit Vorsteher der Gemeinde und amtierte erneut gemeinsam mit einem engen Anverwandten, nämlich seinem Schwager. Wie der Zehner Aron zum Fröhlichen Mann bei seiner Vernehmung angab, habe man den »Fremden von Wormbs« nur genommen, da dieser wohlhabend sei und schweigen könne – was auch in anderen Gemeinden stets zentrale Qualifikationen für das Amt darstellten –, außerdem aber lange am kaiserlichen Hof gewesen sei, also über wichtige Beziehungen und Kenntnisse verfüge. Dessen Schwager sei jedoch bald achtzig, nach anderen Angaben sogar schon neunzig Jahre alt und man hatte offenbar erwartet, dass sich Mosches zum Schwert Sohn nach dessen Tod mehr in Frankfurt engagieren werde, denn Aron wies darauf hin, »dafern sie gewusst, dass der Schweher so lang leben sollen, wehre es [= die Wahl] vielleicht nicht geschehen«. <sup>25</sup> Der Vater des Gewählten verteidigte dessen Ernennung aber lediglich mit dem Hinweis, man müsse zu dem Amt »habhafte und treue

23 Ebd. (I.12.1621), ad 2.

24 Ebd. (12.12.1621); war der Vater des Samuel zur Weißen Rosen; ad 1-3.

25 Ebd., Verhör der Zehner; anbei: »sie Zehner sähen auf die Verschwiegenheit gar sehr, er hätte hätte auf die seine und ein ander dergleichen gesehen«. Nach Marx' zum Schwanz Angabe zu dem Wormser Schwager aber, »so kommt doch sein Schwäher (Marg.: alss ein 90 jähig) alters halber nicht mehr bei sie die Zehner«.



Leute« nehmen, dass man seinen Sohn genommen habe, »halt er dafür darum geschehen zu seyn, weil er zu gebrauchen, und ohn Ruhm zu melden treu und fromm« sei.<sup>26</sup>

Derlei Hinweise auf besondere Qualifikationen und einen tadellosen Charakter spiegeln natürlich nicht nur Selbstverständlichkeiten wider, die sich parallel auch in den zeitgleichen Anforderungsprofilen für Beamte und Räte finden lassen.<sup>27</sup> Sie kamen dementsprechend auch den Interessen und rechtlichen Vorgaben der Obrigkeit entgegen, weshalb sich die Gegenseite alle Mühe gab, zumindest die neuen Vorsteher zu desavouieren, so etwa jener erwähnte Löw zur Flaschen, der behauptete, die Zehner hätten »Leut zu sich genommen so weder rechnen noch lesen könnten«. <sup>28</sup> Dies klingt wenig überzeugend, wenn man an all die mit dem Amt verbundenen Tätigkeiten denkt; wie zahlreiche Hinweise, etwa jene der Karlsruher Gemeinde, belegen, gelangten zudem auch innerhalb eines Wahlverfahrens nur reiche, also in der Regel im Handel und Geldverleih erfahrene Personen in ein solches Amt, wofür beispielsweise das Klassenwahlrecht Sorge trug. Für die Gemeinde insgesamt war in diesem Fall jedoch entscheidend, dass der Wormser trotz aller familialen Beziehungen und obwohl er offenbar auch unter die Frankfurter Schutzjuden und damit zu den eigenen Gemeindemitgliedern zählte, nicht vor Ort lebte, dementsprechend auch nicht als ein vollwertiges Gemeindemitglied angesehen wurde; Ähnliches wird uns im Zusammenhang mit den beiden Brüdern Isaac und Mosche zur Kann erneut begegnen. Während die Zehner hier wie in anderen Gemeinden ihre Entscheidung zugunsten eigener Familienangehöriger natürlich auch damit verteidigten, dass sich die erforderlichen persönlichen Qualifikationen für das Amt in der Gemeinde eben nicht oft fänden, wiesen die Gemeindemitglieder auf Nachfrage des Rats immer wieder darauf hin, dass es in der Judengasse durchaus viele Personen gäbe, die »viermal besser geeignet« oder weniger polemisch zumindest ebenso tüchtig seien.<sup>29</sup> Der Frankfurter Rat, dem dies gleichermaßen nicht geheuer war, fragte sich offenbar eher, wie die Zusammenarbeit mit einem Vorstandsmitglied in Worms rein praktisch funktionieren könne, und erhielt darauf, allerdings nur ein einziges Mal, die wenig befriedigende Antwort, dass man, wenn dies nötig sei, einen Mann nach Worms schicke.<sup>30</sup>

Abermals interessierte die Gemeindemitglieder selbst jedoch etwas anderes: Nicht nur, dass ihnen selbst Machtpositionen und eine, wenn auch meist nur indirekte Einflussnahme verwehrt blieb. Dass sich darüber hinaus Mitglieder anderer Gemeinden in dieses Amt drängen konnten, schien absolut unerhört. In einer Hierarchie der Verletzung der internen Wahrnehmung von Zugehörigkeit

26 Ebd., Mosche zum Schwert.

27 Stolleis, Beamtenethik, in: ders., Staat und Staatsräson, 1990, S. 197-231.

28 ISG Ffm, Ugb E 48; ad. 2; es könnte auch »reden und lesen« heißen.

29 Ebd., Schimmel zum Krachbein, ad 1; Abraham zur Roten Rosen, ad 2; David zur Armbrust, ad 2.

30 Ebd., Jacob zur Linden, ad 3; wobei auch er dies als absurd ansah.

und des damit verbundenen Anspruchs auf Teilhabe stellte dies den absoluten Endpunkt dar. Nicht nur, dass Auswärtige wie gesagt stets als *Fremde* und dies heißt zugleich als anderen Interessen verbundene Personen angesehen wurden. In diesem besonderen Fall handelte es sich auch noch um eine Ämterhäufung, woraus mögliche Interessenkonflikte zwischen Frankfurt und der ohnedies familial und geschäftlich eng verbundenen, aber eben auch konkurrierenden Wormser Gemeinde entstehen konnten. Dementsprechend potenzierte sich die Empörung gegenüber dieser mehrfachen Überschreitung der durch das Verständnis einer *eigenen Gemeinschaft* gesetzten Grenzen. Und dies, wo schon das gemeinsame Regiment von Verwandten generell auf klare Ablehnung stieß, denn angenommen, »jeder Vater nähme sein Sohn, meine Herren [= der Rat der Stadt Frankfurt am Main] verdienten einen Gotteslohn, wenn die Partheylichkeit abgeschafft [würde/...], denn die Zehn ein Mann gleichsam wern.«<sup>31</sup>

Bei all dieser klaren Ablehnung der Parteilichkeit durch die überwiegende Mehrzahl der Gemeindeglieder stellt sich natürlich durchaus die Frage, wie es eigentlich dazu kommen konnte, denn in Frankfurt war in den Privilegien des 16. Jahrhunderts lediglich erwähnt worden, dass man interne Regelungen in einer gemeinsamen Sitzung jener Baumeister beschließen solle, die jährlich per Losverfahren neu zu wählen waren.<sup>32</sup> Wiewohl die neu privilegierte Stättigkeit nach der Vertreibung hier einige Details hinzufügte, waren die Frankfurter Regelungen in diesem Punkt weit liberaler als in den meisten anderen Herrschaften und Territorien, wo sich die Obrigkeit meist ein alleiniges Berufungsrecht oder doch die letztgültige Bestätigung intern vereinbarter Personen vorbehält. Die in der Stättigkeit gemachte Vorschrift der jährlichen Wahl bezog sich vermutlich nur auf das spezifische Amt der Baumeister, die intern jedoch alle zwei, zuweilen auch alle drei Monate aus der gesamten Gruppe der Vorsteher neu gelost wurden, um für diese Frist die laufenden Amtsgeschäfte zu übernehmen. Dies würde aber bedeuten, dass die eigentliche Form, wie die Vorsteher bestimmt wurden, der Frankfurter jüdischen Gemeinde in noch weitergehendem Maß von außen freigestellt blieb.

Schaut man sich die Vorgeschichte zu diesen internen Zwisten der 20er Jahre des 17. Jahrhunderts an, so finden sich zwar – wie meist – viele Hinweise und Gerüchte aus der Gemeinde. Exakte und übereinstimmende Beschreibungen sind jedoch sogar unter den Zehnern sowie den anderen Verwaltungsgremien selbst und noch mehr natürlich, je weiter man sich von diesen Machtzentren entfernt, die Ausnahme. Die Situation davor ist daher – ähnlich wie hinsichtlich der Organisation der Rabbinategerichtsbarkeit – nur schemenhaft erkennbar. Bezeichnenderweise finden sich aber nur wenige Gemeindeglieder, die in der üblichen Verklärung einer *guten alten Zeit* auch behaupteten, dass es vor diesen

31 Ebd., Salmen zur Goldenen Zange, ad 1.

32 Schudt, Merckwürdigkeiten, Bd. 2, 1714, S. 139-140; »Wann die Juden Gemeind oder Versammlung halten« und das eingearbeitete Decret der Rechenmeister von 1495.

Parteiungen ›rechtlicher‹ zugegangen sei, also keine Freundschafts- und engen Verwandtschaftsverhältnisse unter den Vorstehern geherrscht hätten.<sup>33</sup> Versucht man die übereinstimmenden Informationen zu der Zeit vor den Querelen zu einem Bild zusammenzufügen, so gab es Ende des 16. Jahrhunderts vermutlich ein weit größeres Gremium mit offenbar sechzehn Mitgliedern, das ›Ausschuss‹ genannt wurde, was vermutlich eine deutsche Übertragung des im Pinkas genutzten hebräischen Begriffs *Chewrat* oder noch häufiger in der aramäisierten Form *Chawruta kaddischa*, also der ›heiligen Gemeinschaft‹, für die Gemeindeleitung darstellte.<sup>34</sup> Nach Darstellung des Jakob zum Kranich, der mit der Nichte des Mosche zum Schwert, dadurch auch mit der Schwester des Mosche zum Korb verheiratet gewesen war und somit zum engsten Kreis der zentralen Familien gehörte, habe man jedoch von alters her gar keine Zehner gehabt, sondern es sei in der Gemeinde ausgerufen worden, »wann was vorgefallen dass jedermann bleiben möcht welches sei ein Chal [= Kahal, Gemeinde] genannt, und jeder so da geblieben gefragt worden, und sein Votum gegeben«. <sup>35</sup>

Wiewohl dies – jenseits der Frage eines engeren Verwaltungsgremiums, das es zweifelsohne dennoch gab – einen Eindruck von Basisdemokratie erweckt und an die grundlegende Vorstellung von korporativer Parität anknüpft, scheint dies nicht ganz glaubhaft zu sein. Vermutlich dürfte es auch damals bereits irgendeinen Modus zur Bestimmung eines engeren Entscheidungsgremiums gegeben haben, zumal die Gemeinde auch schon zuvor mit festen Repräsentanten vor dem Rat aufgetreten war. Dies lässt die parallele Aussage des Josef zum Wilden Mann errahnen, dass man damals, wenn dies notwendig gewesen war, »die Gemeinde Judenschaft zusammen berufen, und nur ihre Baumeister aus der Gemein gemacht, und dass die Ältesten vor gut angesehen, dabei sei es blieben«. <sup>36</sup> Interessant ist jedoch, dass im Rückblick und als Argument in diesem Konflikt der Eindruck einer durchgängigen Einbindung der gesamten Gemeindemitglieder erweckt wurde, eine Vorstellung, der wir noch öfter begegnen werden und die an das halachische Konzept von *Gemeinschaft* – und weitgehend auch an das externe der Korporation – als einer intern durchaus auch im geschäftlichen Sinne gedachten Partnerschaft gleichwertiger Personen anknüpft, deren gemeinsame religiöse Interessen und Verpflichtungen der Sicherung eines Begräbnisses, der Fürsorge für die Armen, Witwen und Waisen sowie der Gewährleistung des

33 ISG Ffm, Ugb E 48; dies bezeichnenderweise von Isaac zur Weißen Rosen, der Vater Samuel zur Weißen Rosen (10.12.1621).

34 Ebd.; siehe die Beschreibung des Isaac zur Weißen Rosen; diese Begrifflichkeit ist vergleichsweise ungewöhnlich, da der Begriff *Chewra* meist für Bruderschaften reserviert blieb und die Gemeindeleitung sich sonst als *Kahal* oder *Kehilat keduschat*, als Gemeinde bzw. heilige Gemeinde bezeichnete, ein Zusatz, der natürlich auch in Frankfurt genutzt wurde. Gleichbleibend ist, dass der Vorstand schon durch den Titel den klaren Anspruch erhob, eigentlich die Gemeinde selbst zu sein. Hierauf wird noch zurückzukommen sein.

35 Ebd., (11.12.1621), ad 1.

36 Ebd., ad 1. Was eher den Vorgaben in der Stättigkeit entsprochen hätte.

Gemeindegebets den eigentlichen Grund für die Gründung einer *Gemeinde* darstellten.

Mindestens genauso interessant ist jedoch, dass die Mehrzahl der Befragten – und nicht allein die aktuellen Vorsteher, die ihr eigenes Tun rechtfertigen mussten – darauf hinwiesen, dass es im Hinblick auf die Unparteilichkeit, was stets als Ausschluss gemeinsamer verwandtschaftlicher Verbindungen in dem Leitungsgremium verstanden wurde, damals schon nicht anders stand als nun im Jahr 1621. Wie Seckel zur Pfanne angab, sollen »vor Alters so rund vor 50 Jahren« – andere gaben etwa einen Zeitraum von 30 Jahren an – wie er gehört habe, zwar auch Vater und Sohn »beisammen gesessen« haben, »als Calmen zum Widder [= nach allen anderen Angaben »zur Pforten«] und sein Sohn Nathan zum Grünen Schild; desgleich Mänle zur Büchsen, und Abraham zum Bunten Löwen beide Brüder«; aber diese hätten es viel besser als die jetzige Vorsteher gehalten und dabei »ganz unparteiisch regiert«. <sup>37</sup> Da dies von vielen unterschiedlichen Personen angegeben wurde, kann man davon ausgehen, dass das Vorstehergremium früher kaum weniger in sich geschlossen und über Familienbeziehungen organisiert gewesen war als das jetzige, auch wenn immer wieder betont wurde, dass damals, insbesondere aufgrund des untadeligen Charakters jenes Calmen zur Pforten, dies aber kein Problem dargestellt habe. Dies ließe sich aber ähnlich wie später in Karlsruhe weit schlüssiger durch die damals auch in Frankfurt noch vergleichsweise geringe Zahl jüdischer Familien erklären, weshalb mögliche Interessenkonflikte wohl eher informell geregelt wurden oder aufgrund mangelnder Unterstützung durch eine breite Masse nicht diese Brisanz erlangten.

An diesem Punkt soll versucht werden, die geschehene Veränderung in der Konstitution der Gemeinde seit dem Ende des 16. Jahrhunderts – soweit dies möglich ist – zu skizzieren. Die alte Verfassung der 16 Parnassim war offenbar äh-

37 Ebd., ad II; ebenso Verhör der Zehner: Haiumb zum Halben Mond; »vor diesem wären es auch also gewesen, dass Vater, Sohn und Schwäger beisammen gesessen, vor 33. Jahren wären sechs auf einmal gewählt worden, da Brud., Schwäg. und Vater und Sohn darin gesessen (Marg.: Calmen an der Pforten und sein Sohn, Mänle zum Knoblauch und sein Sohn, Sein Vater und Männle zur Büxen wären Gebrüder gewesen und zu unterschiedl. Malen in der Kalstuben gesessen«, man bemerke die unterschiedlichen Namenszuordnungen (4.1.1622). Ebenso ebd., Mosche zum Korb; »sein Zeugens Mutter hätte 2 Brüder in der Stuben gehabt, so Kalman zur Pforten, Nathan sein Sohn zum Grünen Schild (...) sich untern Zehnern gehabt«. Ebd., Schimmel zum Spiegel; »Hiebevör wäre einer gewesen, so Kalman geheissen, der solle sich gar wohl gegen die Gemeindt gehalten und erbotten, dass er sein Sohn zum Zehner neben sich gebracht, der hätte sich auch zur Wahl gehalten«; Löw zur Flaschen; »vor 50 Jahren wann Vater und Sohn Calman Baumeister gewesen, wären aber gute ehrliche Leute gewesen, die jed. gedienet«; ebenso, Löw zum Kessel. Eine der ältesten Verordnungen des Pinkas Ffm, § 45 (1583); spricht bereits von der Kooptation und einer lebenslangen Amtsdauer, so dass dies mit einigem Recht als das ältere, sogar normativ gesicherte System bezeichnet werden kann.

lich – wie später erneut – dadurch ins Wanken geraten, dass die frei gewordenen Plätze verstorbener Mitglieder nicht besetzt wurden, so dass das Gremium allmählich schrumpfte. Als es aufgrund der Intrigen des Bonner Juden Löw insbesondere gegen die Frankfurter Gemeinde zu der reichsweiten Untersuchung gegen die gesamte Judenschaft des Reiches kam und die kaiserliche Kommission auch die Frankfurter Vorsteher nach Mainz vorlud, ergänzte man offenbar dieses inzwischen auf zehn Personen reduzierte Gremium um eine Gruppe von weiteren zehn Personen. Sicherlich geschah dies, um in der höchst gefährlichen Situation auch Personen einzubinden, die möglicherweise über entscheidende Kenntnisse und Möglichkeiten – wie einen direkten Zugang zum kaiserlichen Hof – verfügten, wie denn auch einige Hinweise gemacht wurden, dass die zehn Parnassim ihrerseits zur Unterstützung einfach zusätzliche Leute hinzugezogen hätten. Eine andere Version derselben Vorgänge beschreibt jedoch, dass die Gemeinde aufgrund der Parteilichkeit der Parnassim in dieser Situation rebellierte und die Vorsteher zwang, einem Kontrollgremium aus der Gemeinde zuzustimmen, oder in den Worten Schmuels zum Drachen, schon damals einer der entscheidenden Vorsteher: »nämlich vor 15 Jahren, als eben die Kayserliche Kommission vorgewest, hätten sich Zehn aus der Gemeinde zu den Zehnern eingedrungen, und sei damals ein Brief darüber aufgerichtet worden, darin gestanden, dass man keine Verwandte wählen« solle.<sup>38</sup> Letztlich wurden die Konflikte dadurch aber nicht gelöst, so dass sich beide Gremien bei Abstimmungen blockierten, so es denn tatsächlich ein dauerhaftes zweites Verwaltungs- beziehungsweise Kontrollgremium gab.

An diesem Punkt war das als *bürgerliche Unruhe* bezeichnete Fettmilch-Pogrom mit anschließender Vertreibung der Gemeinde ausgebrochen. Erneut hing das Schicksal der Gemeinde davon ab, wie geschickt man bestehende Verbindungen zum Wiener Hof zu nutzen wusste. Nachdem dies den vor allem in umliegende Gemeinden vertriebenen Frankfurtern gelungen und es zur Rückführung der Gemeinde und zur Verabschiedung der neu mit der Stadt und dem Kaiser ausgehandelten städtischen Privilegien gekommen war, folgte jedoch abermals eine Krise, ausgelöst durch die Verzögerung der Erneuerung der kaiserlichen Privilegien nach dem anschließenden Thronwechsel in Wien. Inzwischen hatten sich die ehemaligen Vorsteher mit Verweis auf ihr früheres Amt wieder selbst eingesetzt. Um ihre Amtsautorität zu festigen, hatten sie sich – wie dies üblich war – beim städtischen Rechneiamt für das Amt registrieren lassen und in der Folge

38 Ebd., abschließendes Verhör der Vorsteher zum Kompromissverfahren (5.2.1622). Dies verweist eine parallel zur Zulassung intern stattgehabte Kontroverse, in der wie nebenbei noch zu sehen sein wird Einzelpersonen über ein Gutachten aus Krakau die Neugestaltung des Vorstehergremiums zu beeinflussen versucht hatte; siehe Israel Heilprin (Halpern), *Machaloket al B'ritat haKahal beFrankfurt deMain wehaDea bePolin uweBehem [Böhmen]*, in: *Zion* 21 (1956), S. 64-79.

ebenso wie zuvor ihr Gremium selbständig ergänzt beziehungsweise die nötigen Neubesetzungen einfach anstehen und die Gruppe schrumpfen lassen.

Abermals spitzte sich die Situation in der Gemeinde erneut derart zu, dass ein Samuel zur Weißen Rose, der sich möglicherweise sogar in Sachen der Privilegienbestätigung derzeit in Prag aufhielt, von dort aus eine Entscheidung im Hinblick auf die Amtsbesetzungen herbeizuführen versuchte. Welches Interesse er daran hatte, wird nicht deutlich; aufgrund der unter all den Vorgängen schwebenden Macht- und Interessenkonflikte wäre es verwunderlich, wenn Samuel hiermit nicht selbst einen spezifischen Nutzen verbunden hätte. Dieser lässt sich zwar eigentlich nicht fassen, es scheint aber, als ob Samuel im Namen einer größeren Gruppe von etwa zwanzig Gemeindegliedern gehandelt habe. Nach Angaben einer der Vorsteher hatte er sich dabei unter anderem auch an den Kaiser selbst gewandt und gegen den Willen der Zehner um eine Änderung der Organisation der Frankfurter Judenschaft gebeten. Dies habe zu einer Untersuchung durch kaiserliche Kommissare geführt, die zwar gegen Samuels Absichten ausgegangen sei, aber letztlich zu einer empfindlichen Verzögerung und Komplikation der ausstehenden Bestätigung der Privilegien geführt habe, was begrifflicherweise Aufregung unter den Vorstehern hervorrief.<sup>39</sup>

Diese Darstellung wurde so jedoch weder von Samuel noch von seinem Vater oder irgendeiner der anderen befragten Personen bestätigt. Sie gaben dagegen an – und dies bestätigte letztlich auch dieser Zehner –, dass Samuel zur Weißen Rosen sich – möglicherweise da die Stelle des Frankfurter Oberrabbiners zu diesem Zeitpunkt unbesetzt war – in Prag an das dortige Rabbinat gewandt und die Situation in der Frankfurter Gemeinde geschildert habe.<sup>40</sup> Das von diesem daraufhin erstellte Gutachten, in dem offenbar mit Verweis auf die in Prag übliche

39 Ebd.; Verhör der Zehner, folgt auf die Vernehmung des Mosche zum Korb, die Namensnennung lässt sich aufgrund einer Fehlseite nicht eindeutig eruieren.

40 Dieser Vorstoß über auswärtige Rabbinat bleibt etwas unklar. 1627 wiederholte sich dieser Versuch aus der Gemeinde abermals, eine Kontroverse, die hier ausgeklammert bleiben soll, da sie systematisch wenig Neues bietet. Offenbar wandte man sich dann zunächst an den Vierländerrat Polen-Litauen, was insofern etwas abwegig war, da diese Institution ebenso wie die Anerkennung der Region aus Frankfurter Perspektive recht unsicher war. Dieser sandte zwar ein Gutachten mit gewissem Zwangscharakter, es wurde von der Gemeindeleitung aber ignoriert. Offenbar wandte sich der Waad Arbaa Arzot danach zur Unterstützung seiner Autorität an das Prager Rabbinat, nach einigen Aussagen in den Frankfurter Akten tat dies jedoch die Gegenseite direkt, welches dann mit weit mehr Erfolg als ein aus Frankfurter Perspektive maßgebliches Rabbinat Druck zu machen versuchte. Bernhard Brillling, Beziehungen des Vierländerparlaments zu Deutschland im 17. Jahrhundert. Nach unveröffentlichten Archivalien, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 3 (1931), S. 272-275. Heilprin, Machaloket, 1956, S. 64-7. Im Gefolge erließ man 1627/8 abermals neue Takkanot, die sich jedoch insbesondere in den fraglichen Punkten der bestehenden Vorlagen bedienten und im Hinblick auf derlei Eingriffsversuche abermals auf die schon im 16. Jahrhundert vereinbarte Eigenständigkeit in rechtlichen und innergemeindlichen Entscheidungen pochte; Pinkas Ffm, § 46.

Praxis weitläufiger Wahlverfahren, unabhängiger Vorsteher und regelmäßiger Neuwahlen eine entsprechende Veränderung des gegensätzlichen Frankfurter Usus mit nah verwandten Personen, die auf Lebenszeit durch die Vorsteher selbst bestimmt wurden, gefordert worden war, sandte Samuel an seinen Vater nach Hause. Offenbar war die Kunde von diesen Vorgängen bereits bis nach Frankfurt gedrungen, weshalb die Vorsteher den Vater, Isaac zur Weißen Rosen, vorladen ließen und von ihm die Aushändigung des Schriftstücks forderten. Dieser habe nach Darstellung eines Isaac zum Krebs »aber selbige nicht ausgeben wollen, sondern zwey Juden ein von Windecken und von Friedberg ein andere zu Zeugen zu sich genommen, mit dem er in die Cahl [= Kahal, Gemeinde(vorstand)] gegangen, und den Spruch ihnen eingehändiget, drauf und wie nun Samuel wiederkommen, hätten sie Zehender ihn in Bann tun wollen«, ihm aber wegen »kaiserlicher Patente« und anderer »jüdischer Rabbiner Urkunden« letztlich nicht »beikommen« können.<sup>41</sup> Den Vater traf dennoch eine offenbar empfindliche Strafe, und wenn wir dem genannten Isaac Glauben schenken, galt dies auch für weitere Verwandte des Samuels zur Weißen Rosen ebenso wie für andere Personen, die in diesen Vorstoß gegen die Alleinherrschaft der Vorsteher verwickelt gewesen waren.<sup>42</sup>

Sosehr im Rahmen des städtischen Verhörverfahrens von 1621-1622, das ungefähr drei Jahre nach diesen Vorgängen stattfand, nach dem Inhalt und Verbleib des Prager Gutachtens, das nach zahlreichen Hinweisen von den »höchsten Rabbinern« verfasst worden war, geforscht wurde, es blieb verschwunden. Ein beiläufiger Hinweis, der sich mit dem üblichen Usus der Frankfurter Gemeinde deckt, deutet darauf hin, dass dieses wohl verbrannt, also von der Gemeindeleitung als unerlaubter Eingriff eines externen Gerichts in interne Angelegenheiten

41 ISG Ffm, Ugb E 48; ebd. (20.1.1622), Nr. 33; dies bestätigte auch Simon zur Goldenen Rosen: wie zu Prag darum Samuel zur Rosen angehalten, und ein Brief mit dem »großen Banden von dannen erhalten, welchen sein Vater Isaac den Zehnen mit zweien Jüdischen Zeugen von Windecken und Friedberg insinuiert, aber sie haben ihm auch alle Brief so sein Sohn Samuel von Prag hie geschrieben, abgenötiget, die er ihnen dann all noch geben und lesen lassen müssen. Welcher Isaac als er neben den Fünfer[n/= Gabbaim] zur Verwahrung des Gelds gesetzt gewesen, sie ihm nicht allein wozu dass Geld gebraucht werde nicht sagen wollen, sondern auch das Schloss von dem Stöck [= Stock, Geldkasten] geschlagen und wo sie nur gekönnt, auf sezig erzeiget«. Diese Fünfer waren 1622 eigenständig durch das städtische Rechneiamt eingesetzt worden.

42 Ebd.; genannt werden ein Seligmann, der mit dem zur Weißen Rosen verwandt sei, »hätten sie ihm 2 Söhne aus der Stättigkeit, ob sie schon eingeschrieben gewesen, ganz ungehört, ausgeschlossen, dass er sie hieraus haben heiraten müssen, desgleichen hätten sie Israels Sohn zum Grünen Hut aus der Stättigkeit gestossen«. Alexander zum Golden Ofen, Schwager des Vorstehers Heiumb zum Halben Mond: Des Prager Spruchs wegen hätten sie nicht allein Samuel sondern auch seinem Vater beide zur Weißen Rosen hart zugesetzt, Schmul zum Drachen und Samuel zum Strauss hätten die Judenschaft »gewisslich übel angeführet daher sie vor allen anderen abzuschaffen wären«.



bewertet und daher als irrelevant vernichtet worden war.<sup>43</sup> Offenbar hatten die drei Gutachter ihr Schreiben wie üblich mit einem Bann bestärkt, ihm also die Form eines Urteils gegeben, was man sich in Frankfurt verbot und vermutlich mit Verweis hierauf die dazu intern getroffenen Verordnungen aus dem 16. Jahrhundert als Einmischung abtat.

Dennoch gelang es den Vorstehern aber nicht, die Situation in der eigenen Gemeinde zu beruhigen, weshalb man sich erneut auf einen Kompromiss einlassen musste. Um dem Prager Urteil nicht Folge leisten zu müssen, ging man zunächst vor die städtischen Rechenmeister und ließ sich dort die Erlaubnis erteilen, intern mit der Gemeinde eine neue Regelung zu vereinbaren, wogegen man auf dem Reichsamt wohl nichts einzuwenden hatte. Darauf verständigte man sich intern auf ein Kompromissverfahren, die Vorsteher luden den Metzger Oberrabbiner nach Frankfurt ein, die Gemeinde selbst jenen von Fulda. Als dritten Richter wählten diese beiden vermutlich eigenständig den damaligen Amtsinhaber von Hildesheim, um die Vergleichsverhandlungen zwischen den neun Zehnern und jenen Gemeinemitgliedern, die eine Änderung forderten, zu führen. Wie einer der Vernommenen, Isaac zum Krebs, angab, hatten die Vorsteher jedoch schon vorab dafür gesorgt, dass die Entscheidung dieses ostentativ aus ›fremden‹, also unparteiischen Richtern zusammengesetzten Gremiums zu ihren Gunsten ausfiel. Angeblich hatten sie veranlasst, dass der Hildesheimer Oberrabbiner Schmuel b. Elieser in diesem Gericht saß, »dazwischen sie mit dem izegen hiesigen Rabbin Samuel durch Vertröstung das[s] sie ihn herfordern und nehmen wollten gehandelt, dass er sich von den andern zwey abgesondert hätt.«<sup>44</sup> Und ein weiterer Zeuge wies – wohlgermerkt mit der dringenden Bitte,

43 Ebd., nachfolgend zum Verhör des Samuel zur Weißen Rosen; »Die höchsten Rabbiner von Prag haben an die Zehner allhier vor ungefähr fünf Jahren geschrieben, sie sollten doch ein Ordnung unter ihnen machen, darauf ihm Zeug auferlegt, selbiges Schreiben bei Vermeidung schwerer Straf in Original od. Kopaliter zur Hand zu bringen«. Gemäß der ins 16. Jahrhundert datierten, aber bezeichenderweise 1627 erneut bestätigten Verordnung der Gemeinde im deren Protokollbuch; Pinkas Ffm, § 46. ISG Ffm; ebd., Nr. 39; Samuel zum Kameltier, »so kein Zehner verwandt; er habe gehört, Samuel habe einen Bescheid gebracht, dass Unpartheiische gemacht werden, wisse aber nicht wo er zu bekommen, die »Bann Brief (Marg.: so Samuel gebracht, die Zehner damit demjenigen was der Bescheid ausweist, nach zukommen, zu bezwingen) wäre verbrannt worden«, »wisse es doch weil er etliche Wordt lauffen lassen darüber er bald zu kurz kommen«. Ebd., Verhör der Zehner, Aron zur Schulen, ehemaliger Zehner; »wollten auch Ihre 20/10 [= gemeint sind vermutlich Personen] zu Ihrer Kaiserl. Majestät laufen und um die Abschaffung klagen und bitten, damit dem (Unheil/Urteil) widerstanden werde«, das von Prag, wegen der Zehnerwahl eingeholte Urteil wäre den Zehnern von Isaac zur Weißen Rosen im Beisein zweier Zeugen insinuiert worden, so die Zehner noch hinter sich hätten, demselben aber gar nicht »nachgesetzt, unerachtet es von den höchsten Rabbinern in drey Königreichen« abgefasst worden sei.

44 Ebd., Nr. 33; aber Verhör der Vorsteher, unklar welcher; »auf welches die Zehner ein Rabbin von Metz, die Gemeinde einen von Fulda erkoren, welche zwei den 3ten von Hildesheim derizzo hier sei zu sich beschrieben und berufen hätte die geordnet,

dass die Zehner von seiner Aussage nicht Wind bekämen – darauf hin, dass man in der Gemeinde inzwischen unter der Hand einiges daransetze, den Oberrabbiner wieder loszuwerden. Vermutlich dachte sich die große Mehrzahl der Gemeindemitglieder im Verlauf des Verfahrens jedoch, dass man um des Friedens willen mit dieser neuen Regelung leben könne, »in Kraft der Urtheil, so die Rabbiner gemacht hetten, es wäre bisher schlimm genug hergegangen, Gott erbarne es«. <sup>45</sup>

Was auch immer hinter den Kulissen vorgegangen sein mag, die drei Rabbiner verfassten als Resultat der Verhandlungen letztlich einen Kompromissentwurf, der vorsah, dass das offenbar seit dem Untersuchungsverfahren durch den Reichsfiskal bestehende ineffektive Kontrollgremium zugunsten eines kleineren, mit sieben Personen besetzten abgeschafft werden solle, eben »dass man die Neuen Zehner gar abschaffen, und sieben ganz unparteiische und unbefreundete Männer wählen sollte«. <sup>46</sup> Wie der ehemals aus Polen stammende R. Schmucl, der nach diesen Verhandlungen von der Hildesheimer Stelle nach Frankfurt wechselte, selbst angab, hatte dieser Vergleich aber einen deutlichen Haken. Zwar sollte künftig »den Zehnern sieben adjugiert« werden, dies aber mit dem Zugeständnis,

»dass die Verwandte von diesmal bleiben sollten, weil dergleichen in vorigen Zeiten auch beschehen (seyn) soll, doch damit sie sich des Gewalts nicht zuviel missbrauchten Ihren noch 7 unverwandte Juden zugesetzt worden, welche alle 2 Jahre verendt. werden sollten, da es aber ein solche Aufruhr geben wie jetzt, würden sie bei ihrem Gesetzt bleiben sein [...] Gesetz (Marg.: Vergleichung) auch und ande. vermag, dass wo Gemeine Judenschaft sich fordern hierüber so sehr beschwerten, dass sie solchs nicht nachgeben wollten, als dann Ihnen durch diesen Spruch nichts benommen sein soll, und machten darnach der Gemein fernern Ausschlag noch Gericht werde bei welchem es drei Jahr bleiben biss izunder, da diese Beschwerde sich zutragen. Die Zehner sollen auf Absterben eines Baumeisters ein ändern, welchen sie wollen wählen, und mög auch wohl ihr der Zehner ein Sohn darzu klauben undt ordnen sonst wählen die Xer [= Zehner] allein, ohne jemand zuziehen«. <sup>47</sup>

Die Parteilichkeit unter den Zehnern wurde demnach keineswegs abgeschafft. Man gestand ihnen im Gegenteil sogar weiterhin zu, als Mitglieder durchaus eigene Anverwandte zu kooptieren. Sie benötigten hierzu nun jedoch die Stimmen der Siebener, jenes neuen Kontrollgremiums. Dennoch führte dieser neue Kompromiss für die Gemeinde letztlich sogar zu einer Verschlechterung ihrer Einflussmöglichkeiten. Ein ehemaliges Mitglied jenes ersten, noch mit zehn Per-

nach angehörter Klag und Antwort dass man alle zwei Jahre aus der Gemeinde siebener wählen, so allezeit neben den Zehnern sitzen sollten«.

<sup>45</sup> Ebd.; Heiumb zum Birnenbaum.

<sup>46</sup> Ebd.; Lazar zur Kronen.

<sup>47</sup> Ebd., Verhör (13.12.1621); Samuel, Obrist Rab. (Oberrabbiner) zur Eichel.

sonen besetzten Kontrollgremiums, Joseph zum Wilden Mann, stellte es so dar: Erneut sei den Vorstehern durch die rabbinische Entscheidung des Konflikts ein Coup gelungen. Schon als ungefähr 17 Jahre zuvor »ein Zwiespalt zwischen den Zehnern und Gemein Judenschaft der parteiischen Handlung halben entstanden«, habe die Gemeinde den Zehnern jene zehn Kontrolleure beigelegt, in welchem Amt auch er »in die 12 Jahr alle Handlung verrichten helfen«. Nachdem aber die »alte Zehender«, die Vorsteher, gesehen, dass sie nun nicht mehr das Regiment hatten und nach

»Ihren Belieben urteilen und sonderlich wählen mögten, hetten sie einen Streit mit den beigelegten Zehnern (denen er auch einer gewesen) angefangen und durch Rabbinen so viel zuweg gebracht, dass sie [die beigeordneten] Zehner cassiert und nur Sieben aufs neue erwählt, und darüber der von ihnen Juden edierte Vortrag aufgerichtet worden, *alles zu dem Ende damit die Zehner, die sieben zugesetzte überstimmen und das Regiment allein haben möchten, wie ihm bedünke*«.48

Die Verminderung der Anzahl des Kontrollgremiums bei gleichzeitigem Zugeständnis der Aufrechterhaltung gerade jenes Usus eines verwandtschaftlich in sich geschlossenen Gremiums, der den Ausschlag gegen die bisherige Praxis gegeben hatte, konnte nicht gut gehen. Immerhin hatte der Kompromiss hier durchaus Brücken zu schaffen versucht, indem man bei gemeinsamen Abstimmungen beider Gremien den eng miteinander verwandten Vorstehern nur je eine einzige Stimme zugestand, um auf diese Weise wieder einen ausgeglichenen Proporz herzustellen. Nach Angabe jenes ehemaligen Mitglieds des über regelmäßige Wahlen seinerseits jedoch immer wieder neu bestimmten Kontrollgremiums sah die Realität aber anders aus. Denn obwohl »in genanntem Vortrag versehen«, dass Vater und Sohn nur eine Stimme haben sollten, wäre es doch nicht eingehalten worden, sondern »geben beide ihre Stimmen, also dass sie Siebener jederzeit überstimmt werden«. Solange er Siebener gewesen, wären sie »jederzeit übermannt gewesen, und hätten Ihre Stimmen so viel als nichts« gegolten, ja die Zehner hätten sogar die Zehnerwahl abermals ganz allein verrichtet.

Auch ein Mitglied des neuen, kleineren Kontrollgremiums bestätigte dies. Nicht nur, dass die Vorsteher erneut »wider den aufgerichteten Vertrag« bei Urteilen und anderem ihre »beede Stimmen jederzeit geben und sie Siebener damit überstimmet«. Wenn er oder ein anderer Siebener in einer Angelegenheit anderer Meinung als die Zehner seien, so wären sie »von den Aeltes(ten) übe(r/l) angefahren worden, also dass ihre Stimmen ebensoviel als nichts galten«.49 Um derlei Situationen künftig zu vermeiden, durch welche die Konflikte mit der

48 Ebd., Verhör der Zehner (II.1.1622); Hervorhebung im Original unterstrichen.

Im benachbarten Friedberg lässt sich recht zeitnah, 1611, eine parallele Entwicklung beobachten; Litt, Friedberg, 2003, S. 330-331 (Pinkas Friedberg, fol. 116a).

49 ISG Ffm, ebd.; Aaron zur Schulen, gewesener Zehner.

Gemeinde erneut angeheizt worden wären, hatten die Vorsteher offenbar dafür gesorgt, dass die Neuwahl der Siebener zwei Jahre zuvor in ihrem Sinne ausging, »nehmlich der eine Jacob zum Krug wäre ganz lahm und nicht zu ihnen kommen, der andere Samuel von (Biessberg) were nimmer allhier, und ob er schon hier wäre, käme er nicht zu ihnen«. Um die Verbindlichkeiten gegenüber dem eigentlichen Entscheidungsgremium zu erhöhen, war dieses zudem dazu übergegangen, Mitglieder der Siebener zu Zehnern zu berufen, etwa den dritten Siebener, Haiumb zum Halben Mond, alle anderen vier wären zudem alte Verwandte oder »geschwistrige Kind und Liebfreundt«. Ganz vergleichbar beschrieb Israel zum Grünen Hut, einer der aktuell amtierenden Siebener, die Zusammenarbeit mit den Vorstehern. Obwohl im Verlauf der Verhöre immer wieder betont worden war, dass alle Sitzungen der Gemeindeleitung unter Anwesenheit der Siebener stattfänden, entlarvte dessen Aussage dies als eine reine Formalie, denn es seien

»fast keinmal mehr als vier zusammen kommen, dann Jacob zum Kranich wäre gar schwach dass er nicht ausgehen könne, Samuel bei Prag, wäre in (ganz) Jahr nicht 6 Wochen allhier, und der dritte Heiumb zum Halben Mond, wäre vorm Jahr ein Zehner worden, die anderen zwei als Meyer zum Weddel hätte Moschi zum Korb Enkelgen und Hirz zur Sonnen (Marg.: Sohn hätte er Aarons Tochter und Enkelgen) geheiratet, und obschon zwei unverwandte Stimmen gehört worden, wäre es doch so viel als nichts, sie Siebener kommen zwar zu allen Handlungen, aber dies Jahr hero wären sie nicht zu allem gezogen worden«. <sup>50</sup>

All dies erinnert an die Situation zur Zeit des badischen Judenschultheißen Hayum Levi, als dieser erstmals die Vorsteher formal tatsächlich neben sich duldete, wobei sich dann bald herausstellte, dass diese aus unterschiedlichen Gründen gar nicht zur Amtsausübung in der Lage gewesen waren. Darüber hinaus bediente sich der engere Vorstand in Frankfurt aber auch der Möglichkeit, Angelegenheiten gegen den Willen der Siebener zu verzögern und auf die lange Bank zu schieben. Und wenn einer von diesen sich hart gegen eine solche Praxis aufgelehnt habe, was jener Israel für sich beanspruchte, sei man wie er selbst »dann darüber auf 10 Wochen heraus gestossen worden, dieweil er nicht mit heulen und noch ihrer Pfeiff tanzen wollen«. Bei all den Beschwerden entstand die erneute Pattsituation demnach aber ähnlich wie in Karlsruhe auch dadurch, dass etliche Mitglieder des Kontrollgremiums, einmal an der Macht, ihre zuvor noch grundlegenden Einwände gegen eine über Familien organisierte Oligarchie schnell vergaßen und nunmehr ihrerseits mehr als willig waren, sich dieses so geläufigen, wenn intern auch anrühigen Machtinstruments zu bedienen.

Auf diesem Hintergrund wird es verständlicher, dass die Gemeinde – und dies bedeutete hier wohl vor allem die Außen-vor-Gelassenen – mit dem neuen Kompromiss nicht glücklich war und zwischen Aufruhr und Resignation

50 Ebd.; Israel zum Grünen Hut, jetziger Siebener.

schwankte, wie ein Gemeindemitglied bemerkte, dass man wegen der Rabbiner »ob sie schon ihren Ausspruch gegeben, so wäre doch die Gemein mit demselbigen nicht allerdings zufrieden gewesen, und hättens doch dabei verbleiben lassen müssen.«<sup>51</sup> Lange hatte dies jedoch nicht angehalten, denn knapp drei Jahre nach diesem Kompromissversuch, der die entscheidenden Monita der Gemeinde letztlich eher verstärkt hatte, da die dabei zugestandenen geringen Einflussmöglichkeiten auf verschiedene Weise unterwandert wurden, kam es nun zu dieser erneuten Beschwerde weiter Teile der Gemeinde im Zusammenhang mit den Strafverfahren gegen einen großen Teil der ansässigen Münzhändler.

All diese Vorgänge erklären sich sicherlich über Machtinteressen spezifischer Gruppen und Familien, die so kaum mehr detailliert zu rekonstruieren sind. Getragen wurden sie jedoch ähnlich wie die Wahrnehmung der *rechtlichen Autonomie* von zwei völlig gegenläufigen Konzepten, die sich schon in den über 150 Jahre hinweg andauernden Kontroversen in der Karlsruher Gemeinde als bestimmend erwiesen hatten. Auch in Frankfurt standen im Zentrum die Wahrnehmung und dementsprechend die Ansprüche der wenigen in den engen Zirkel der Entscheidungsträger eingebundenen Personen, die mit ihrer amtlichen und überwiegend auch ökonomisch entscheidenden Position verbundene Macht legitimerweise zu gebrauchen und dabei letztlich nur sich selbst oder zumindest nur ihresgleichen Rechenschaft schuldig zu sein. Dem stand nahezu durchgängig diametral die Wahrnehmung der *Gemeinde* gegenüber, dass man als Gemeindemitglied ein legitimes Recht besitze, in die Entscheidungsprozesse eingebunden zu werden und auf die Gestaltung des Gemeinwesens Einfluss zu nehmen. Letztere Sichtweise baute erneut auf einem Verständnis von jüdischer Gemeinde als einer Partnerschaft wohlgeordnet aller vollgültigen Mitglieder auf, in der Regel aber den Erwerb des Schutzes und damit ein gewisses Alter und Vermögen, meist auch den Ehe- oder doch Witwer-/Witwenstand und eine gewisse Ehrbarkeit und Kreditwürdigkeit einschloss.<sup>52</sup> Diese Auffassung wurde durch die religionsrechtlichen Vorgaben gestützt, die das jüdische Gemeinwesen als einen organisatorischen Rahmen zur Befriedigung gewisser sozialer und ritueller Forderungen definierten, und erfuhr wohl im Reflex abermals eine gewisse Normativierung über diese. Wie wir an den Anfragen des Frankfurter Rats an die Gemeindemitglieder ablesen können, war dieser Prozess hin zu der später weit verbreiteten jüdischen Gemeindeverfassung zu Beginn des 17. Jahrhunderts aber noch deutlich an seinem Anfang.

51 Ebd.; Eisermann zur Weißen Lilien.

52 Da jüdische Gemeinden meist als Korporationen und nicht als Individuen besteuert wurden, wurde dieser externe Druck intern direkt weitergegeben. So regelte man in Altona dies dahingehend, dass wer seinen Zahlungen über sechs Monate nicht nachkam, jede Mitgliedschaft in der Gemeinde verlor; in Wandsbek brauchte jeder, der keine Vermögenssteuer zahlte, eine Erlaubnis z. B. für Verhelichungen; Graupe, Statuten AHU, Bd.1, 1973, S. 114 f. (AB 75), S. 272 (WA 2).

Man hatte hinsichtlich des von der Gemeinde geforderten Wahlverfahrens zunächst die Zehner, dann einen erheblich erweiterten Kreis aus der Gemeinde aber nicht nur gefragt, wie dies denn früher in Frankfurt gehalten worden sei, sondern auch »wie es anderer Orten, sonderlich zu Prag, Wien, Posen, Krakau damit gehalten werde«. Ähnlich wie man intern über ein gemeinsames Verständnis, welche Gemeinden und Rabbinate Vorrang hätten, hier eine Vereinheitlichung lokaler und – wie wir noch sehen werden – auch regionaler Regelungsversuche anzusteuern begann, ging man auch extern davon aus, dass die Organisationsstrukturen in zentralen Gemeinden aufgrund ihrer Bedeutung für die jüdische Gemeinschaft – was Prag und Wien anging, da man zudem davon ausging, dass die dortige Verfassung kaiserliche Zustimmung erhalten habe – für Frankfurt als mögliche Vorlage dienen könnten. Der Vereinheitlichungs- und Normativierungsprozess wurde demnach auf beiden Ebenen in nahezu gleicher Weise vorangetrieben, so dass sich dann ein einigermaßen bekanntes, vergleichbares Modell in den zentralen Gemeinden etablierte, das dann zum Beispiel im 18. Jahrhundert von der Karlsruher Gemeinde aufgegriffen werden konnte. Wenig erstaunlich ist, dass Prag als die größte aschkenasische Gemeinde sowie aufgrund der Bedeutung des dortigen Rabbinate mit ihren Regelungen für alle Beteiligten der Frankfurter Verhandlungen im Zentrum stand. Dies dokumentierte ja bereits die zurückliegende Anfrage seitens der gegen die Zustände aufbegehrenden Gemeinemitglieder um Samuel zur Weißen Rosen, der über ein Gutachten des Prager Rabbinate Druck auf die Frankfurter Zehner ausgeübt hatte. Dessen entscheidende Stimme wurde von den Vernommenen trotz der Verordnungen der Frankfurter Gemeinde hinsichtlich auswärtiger Gutachten und Bannsprüche kein einziges Mal angezweifelt. Auch wenn sich weit weniger Aussagen zu Krakau oder gar Posen finden – beide Orte lagen aus Frankfurter Perspektive offenkundig außerhalb des hier entscheidenden Netzwerks und stellten aus dieser auch keine besonderen Zentren der aschkenasischen jüdischen Welt dar –, so belegen die wenigen gegebenen Hinweise, dass man vor einigen Jahren in Krakau ganz ähnliche Auseinandersetzungen durchlitten und sich offenbar in Ausrichtung auf das Prager System hin neu organisiert hatte.<sup>53</sup> Nach

53 ISG Ffm, Ugb E 48; Seckel zur Pfann; »zu Krakau sei auch der Parteiisckheit halb. Klag vorgefallen, derweg. Sie es auf das Pragerische Schlag gerichtet«. Elchanan Reiner, *The Rise of an Urban Community. Some Insights on the Transition from the Medieval Ashkenazi to the 16th Century Jewish Community in Poland*, in: *Kwartalnik Historii Żydów* 207 (2003), S. 363-372. Neuerdings Treue, Ratsherren und Rabbiner, 2006, S. 200-212. Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 114; sein Konzept eines hier ›quasirationalen‹ Wahlsystems erscheint mir keineswegs schlüssig, selbst wenn man davon absieht, dass diese Ernennungsverfahren nicht nur wegen des weitgehenden Außerachtlassens dieser Regelungen, sondern schon aufgrund der meist ganz weitgehenden Einschränkung möglicher Kandidaten letztlich für die Praxis weniger relevant waren als die kooptativen, oligarchisch gestimmten. Denn wie auch Katz resümiert, diente dieses Zusammenfassen von *minjan* und *binjan*, von einer breiten (die eben so breit gar nicht war) Beteiligung an der Ernennung bei einer kleinsten Gruppe zu wählender

einem, jedoch nur einem einzigen Hinweis ging es in Prag, Wien und Krakau nach Auskunft des mit den dortigen Verhältnissen besonders vertrauten Frankfurter Vorsängers Joel zum Krug so zu, dass »alle Jahr neue gewählt, unverwandte [Vorsteher] wäre vor alters gehalten worden, wie jetzt«. <sup>54</sup> Es gab wie meist natürlich auch den Versuch, das von der Gemeinde geforderte Modell als ein absolutes *jüdisches* zu präsentieren; so ein gewisser Kübo oder Kiesso zur Flaschen, der hoffte, der Frankfurter Rat werde es zulassen, dass es hier wie »in aller Welt gehalten werde, wo so [nach der zusätzlich überlieferten Zweitschrift des Protokolls: 50] Juden beieinander wohnen, das ist, dass [nach der Zweitschrift: nämlich] alle zwey Jahr neu gewehlet, und diejenige einander nicht zu nahend verwandt« seien. <sup>55</sup> Dass dem nicht ganz so sein konnte, lässt sich schon daran ablesen, dass derlei Behauptungen eine absolute Ausnahme darstellten.

Dennoch war dies in dem nicht erhaltenen Gutachten des Prager Rabbinate der Frankfurter Gemeinde offenbar anempfohlen worden, und wenn nicht im Detail mit all den mehrfach gestaffelten, verdeckten Wahl- und Losverfahren, die so typisch für die Organisation jüdischer Gemeinden wurden, so doch unter Aufrechterhaltung der grundlegenden Vorstellung einer Beteiligung aller Gemeinemitglieder sowie einer zeitlichen Begrenzung und damit einer Kontrolle der durch Stimmübertragung legitimierten Amtsinhaber in ihrer Funktion. <sup>56</sup>

Personen, letztlich nur dazu, »den Mitgliedern der Gemeinde das Gefühl zu vermitteln, sie bestimmten selbst, wer sie führte«. Dass dieses – ohnedies ja nachweislich eher selten genutzte – normative Verfahren denn auch dazu geführt haben sollte, trotz des für jedermann nahezu voraussehbaren Ergebnisses ein »Gefühl der Beteiligung« zu vermitteln, darf allerdings bezweifelt werden, wie auch die zitierten Zeugenaussagen eindrücklich belegen. Letztlich ist Katz' Ausgangspunkt jedoch falsch, denn weder gab es überhaupt diesen Gegensatz von »radikaler Demokratie und Oligarchie«, noch wurde auch nur das eben gleichermaßen gerade nicht demokratisch gestimmte normative Ernennungsverfahren an sich als ein demokratisches Machtinstrument angesehen. Jenseits der Vorstellung berechtigter, also auf eigenen Einfluss und eigene (Steuer-)Leistungen gegründeter Interessen lässt sich ein solcher moderner Begriff gar nicht festmachen.

54 ISG Ffm, Ugb E 48.

55 Ebd., Verhör der unparteiischen Gemeinemitglieder.

56 Zum Prager Wahlverfahren finden sich demnach auch die meisten, im Grunde nur wenig variierenden Angaben, so etwa ebd.; durch Israel zum Grünen Herd; »zu Praga hätte er gehört, werde alle 2 Jahre durch die Gasse durch, wie allhier es mit den siebener [...] zu geschehen, Zehner geordnet, es (erklärt E. ihn An...) nur 2 Jahre, die Siebener [...] alhier durch den Schulklopfer und Vorsinger ein (Buchsen) von Haus zu Haus herum getragen, darin ein jeder Jud, so über 5 Jahr verheiratet gewesen, ein Zettlein mit seiner Hand geschrieben geworfen worden, Wann der Krug dann herum, so schließe Schulklopfer und Vorsinger die Buchsen auf, und nehmen 15 Zettel daraus, die so drauf beschriebgen gefunden, müssen ein Eid tun, dass sie Zehn Mann wehlen wollen, die fürthens die Siebener erw(isch...), folgendermaßen die Zehn er also erwählt, auch schweren und letztlich, auss der Gemeinde sieben, die nit zu sehr verwandt und ge(zogen?), wählen, solche Siebener blieben 2 Jahre lang und sässen allewegs bey den (Gemein?), darauf wurden auch Baumeister erkoren, alle Jahr einmal zwei, doch



Auch der Frankfurter Oberrabbiner, der den hiesigen Kompromiss noch ausgehandelt hatte, nach eigenen Angaben selbst »kein Deutscher, sondern ein Polner« war und sich deshalb mit dem westaschkenasischen Brauch nicht recht auskannte, sondern diesen erst am Beispiel der Gemeinden in Hildesheim und Fulda kennengelernt hatte, wies in seiner Stellungnahme zu dem entscheidenden, gemeinsamen Gutachten darauf hin, dass man »ihren Rechten nach« zwar keine Verwandte in die Gemeindeämter nehmen solle. Um aber jeden weiteren Aufruhr in der Gemeinde zu vermeiden, hätten sie, »die fremde Rabbi doch verglichen[, dass] den Zehnern Sieben adjugiert werden, dass die Verwandte von diesmal bleiben sollten, weil dergleichen in vorigen Zeiten auch beschehn« war.<sup>57</sup>

Viele andere der klagenden Gemeindemitglieder beriefen sich exakt auf diese Darstellung, nämlich dass es aus rechtlicher Sicht, und dies sowohl in der Bedeutung von Rechtlichkeit als auch von Gerechtigkeit, eigentlich wie in Prag oder Wien sein solle, denn dort gäbe es »ein cuscher Kal«, eine »taugliche«, eben rechtlich korrekt und gerecht organisierte Gemeinde, so etwa Löw zum Kessel.<sup>58</sup> Dieser Vorwurf findet sich in den Aussagen immer wieder, nicht nur wie bei Jacob zur Linde, es »dünke ihn aber vor Gott, und der Welt unbillig, dann hundert Jahr Unrecht sein kein Jahr recht«, sondern insbesondere wie bei Liebmann zum Schwarzen Schild, es sei doch nur »billig, dass Unparteiische im Kahal wären«, stelle also eine Frage des grundlegenden Gerechtigkeitsempfin-

(neurandt/niemand?) auf 2 Monat lang«. Und natürlich ebd.; Samuel zur Weißen Rosen; »Zu Prag ruft man aus, dass ein jeder sein Votum schreiben soll auf 50 Personen, welche Zettel die 5 Vorsenger zu sich nehmen, als dann auch verglei(„) [...] sie aus allen den Zetteln 50 Personen, so die meiste vota haben, dieselbe 50 Zettel werden in die Büchse gelegt, daraus die vorige Vorsänger einen Zettel nach dem anderen nehmen, und so viel derselben an ein und nicht Verwandt werden aufgeschrieben, und also mit dem ausnehmen fortfahren, bis sie 19. Unverwandte haben, und als dann ferners solcher gestalt noch drei (Eingreser?), daher also genannt, dass man die 19. der Senioren oder Hauptleute einen so der Judenschaft vorgesetzt zu erwählen habe, dessen Person einem zwei oder drei (weder/under) der 19. verwandth, alsdann auss diesen 3 selbigen Verwandten so abtrotten müssen, stell so lang ersetzt wird, bis die Wahl nach folgender Mass verrichtet, nämlich das wied. wird. sind. Den 19. seine Stimmen in ein Büchse werfen, welche abgen. zwei fach hatte in deren, einer das Ja, in der ander das Nein vor, oder wied. die aufgebene Person eingelegt und hernacher, da sich in Herausnehmung der Zettel auf ein Großen (Tisch?) oder wehr ia befinden, werde derselbe approbiert, da aber einer 9 oder drunter auf nein gerichtet, hat, so fällt er durch, und solche unterschiedliche Ausgebung und Wählung werden, so lang (erwie?) dort, biss dass die gesamte Anzahl solcher erwählten auf (Marg.: des Jahres) 20 belauft, welche der Judenschaft höchste Vorgeher sein, doch das und Ihnen 20 unterschiedliche Grad und Ämter mit fünfen und geteilt werden.«

57 Ebd.; Aussage des Oberrabbiners Schmoll zur Eichel – Schmucl von Hildesheim.

58 Ebd.

dens dar, dass nur nicht miteinander verwandte Personen Entscheidungen für die Gemeinschaft trafen.<sup>59</sup>

Löws zum Kessel weitergehende Behauptung, dass er »sein tag oft gehört, dass es an keinem Ort sei wie hier«, konnte allerdings nicht zutreffen, denn selbst der Oberrabbiner hatte während eines Zusatzverhörs angegeben, dass er dies aus seiner Amtstätigkeit in ›deutschen‹ Gemeinden durchaus kenne, denn in »Hildesheim wären gar wenig Haus gewesen, müssen wohl Geschwister einnehmen, wie auch zu Fulda[,] hierum reguliert sich die Judenschaft naher Frankfurt«, was dieses Frankfurter Modell also ins Zentrum einer regionalen Tradition in Bezug auf die Gemeinden in ihrem Einflussbereich stellte. Es konnten jedoch nicht nur solche Zwänge gewesen sein, die in kleinen Gemeinden wie später etwa in Karlsruhe notgedrungen zu solchen religionsrechtlich gesehen eigentlich nicht korrekten Vereinbarungen führten.<sup>60</sup> Dass dies eine Abweichung von den ihm vertrauten religionsrechtlich verfestigten organisatorischen Bestimmungen darstellte, war für den Frankfurter Oberrabbiner aus seiner Herkunftsperspektive eindeutig gewesen. Immerhin fügte er seiner Aussage hinzu: Eigentlich würden Verwandte »also gerechnet, dass der eines Zehners Zeug nicht sein dürfe, weg der Blutsverwandtnis, der könne auch nicht neben ihm für ein Barnossen [= Paras] sitzen«, womit er fraglos die halachische Sichtweise zitierte.

Dennoch hatten er und seine Kollegen dem zugestimmt und dem alten Brauch gegenüber dem Recht zuungunsten eines Kompromisses den Vorrang gewährt. Denn die Vorsteher hatten den drei Rabbinern während der Verhandlungen deutlich sowohl die bisherige Vorgehensweise in der Gemeinde aus den Zeiten jenes Calmen zur Pforten vor Augen gehalten, aus der diese eine recht-

59 Ebd.; Gumpel zum Weißen Ross, der parallel einen besonderen Streit mit den Vorstehern ausfocht: »er für seine Person halte es nicht für recht, dass Vater und Sohn zusammen sitzen sollen; Seligmann zum Weißen Ring: wenn Vater, Sohn, Schwager und Eidam zusammen sitzen, so könne es allerdings nicht recht zugehen; Moschi zum Heber: es wäre vor Gott und der Welt unrecht; David zum Wolf: seinem Verstand nach wäre es Unrecht, dass Verwandte in solchem Amt neben einander säßen; Saklen zum Gulden Pflug: es dünke ihm billigerweise, dass unparteiische eingenommen werden, und nicht Vater und Sohn; Juda zum Lembgen: bei seinem Gewissen, könne er's nicht vor billig ermesen, dass parteiische beisammen sitzen; Salmon zum Elefanten: es sei wider Gott, Billigkeit und Zeugens Gewissen, dass so nahe Befreundete beisammen sitzen; Elias zum Schwarzen Rappen: halte dafür dass der Billigkeit wegen Unparteiische genommen werden sollen; Lew zum Rindsfuss, der mit dem Vorsteher Mosche zum Korb verwandt war: das man unparteiische nehme, achte er für billig; ebenso Alexander zum Golden Ofen, ein Schwager des Vorstehers Heiumb zum Halben Mond. Isaac zum Spitzigen Diamant: es sei der Billigkeit gemäß, dass ein unparteiische Kahl sein solle; ebenso Marx und Sackle zum Goldenen Löwen, Moschi zum Löwen-eck, Liebmann zum Goldenen Adler, Simon zur Goldenen Rosen.«

60 Wie noch zu sehen sein wird, wurde Frankfurt auch mit seiner danach getroffenen Regelung seinerseits Vorbild für Gemeinden wie beispielsweise Mannheim und Karlsruhe, vermittelte also die Art der Gemeindeorganisation, wie sie von Prag austrahlte, indirekt weiter.

liche Relevanz des Althergebrachten für ihre Entscheidung ableiten sollten und konnten. Zudem hatten sie darauf gepocht, »nämlich dass in ganz deutschen Land gebräuchlich dass einmal verordnete Vorsteher od. Barnosim ihr Leben lang am Amt blieben, und so genau drauf nicht gesehen werde, wann gleich darunter etliche nahende Verwandte seien«, wie ein Vorsteher seine eigene Einschätzung anschließend wiedergab, was angeblich auch das Ergebnis jener Nachforschungen der kaiserlichen Kommissarien auf den ersten Vorstoß des Samuel zur Weißen Rosen hin noch vor dem Untersuchungsverfahren der Jahre 1606-1609 gewesen sein soll.<sup>61</sup> Andere Vorsteher pochten dementsprechend auch nun gegenüber dem Frankfurter Rat darauf, dass man zwar wisse, es »werde zu Prag gehalten, dass kein parteiische eingenommen, und wie er gehört, deren nur [...] fünf Parteien seien, aber zu Worms und Friedberg wäre es wie alhier, und blieben die erwählten ihr Leben lang.«<sup>62</sup> Aron zum Fröhlichen Mann, einer der führenden Zehner, wurde sogar noch deutlicher und gab zu Protokoll:

»Der Prager, Wiener und ander Ordnung im Wehlen ginge sie nichts an (Marg.: wisse nicht, wie es eben damit herginge). Zu Worms wäre es wie alhier gehalten, wie sonst in Teutschland.«<sup>63</sup>

Diese klare Abwendung von dem im Gegensatz dazu durch den Rabbiner vorgebrachten, letztlich *gesamtkulturell* gedachten Konzept – und ein vereinzelter Hinweis auf eine dementsprechende Praxis auch in Holland mag dessen umspannenden Charakter, also das vergleichsweise hohe Maß an Kohärenz, das dieser fortschreitende Normativierungsprozess bereits aufwies, dokumentieren –, das ähnlich wie in Karlsruhe durch den Wunsch der Gemeinde und zum Teil auch durch die Nachforschungen und die Kompromissversuche der Obrigkeit zusätzlich bestärkt wurde, zielte eindeutig auf jenen alten Usus – jenen Brauch der Vorväter –, der sich als eine spezifische kulturelle Praxis abzeichnet, die eindeutig gegen die nunmehr in Aussicht gestellten grundlegenden Garantien der Teilhabe gestimmt blieb und dem weiteren Machterhalt der jüdischen Eliten diene.<sup>64</sup> Dabei verdeckte man durchaus nicht die kleinen Unterschiede innerhalb dieses für die *deutschen Gemeinden* als gleichermaßen gültig reklamierten Konzepts, das gemeindespezifisch und zudem den jeweiligen Umständen ent-

61 ISG Ffm, Ugb E 48; Verhör der Zehner, unklare Person.

62 Ebd.; dass. Mosche zum Korb.

63 Ebd. Dies bestätigen auch die Angaben bei Juspa Schammes; Shlomo Eidelberg, R. Juspa. R. Juspa Schamasch deKehillat Warmaisa. Olam Jehudeah baMea har7., Jerusalem 1991, S. 20-21.

64 ISG Ffm, Ugb E 48; Beyfuß zur Windmühlen; in »Prag wäre der Brauch die Vorsteher und die Almosen [...] alle oder uflange in 2 Jahre, wie von den 7 hiers gehalten werde, auch gehalten, dass zumal kein Verwandte zugezogen werden. In ganz Holender Land sei es auch also, zu Worms glaub er, dass es gehalten werde, wie hier und wären die Baumeister nur 2 Monat lang beim Amt, sonstn seien die Eltesten ihr Lebenslang da selbstn.«

sprechend ausformuliert wurde, was zusätzlich die Existenz eines eigenständigen, als westaschenasisch zu bezeichnenden jüdischen Kulturbereichs mit eigenen, von der parallel vorherrschenden, dann religionsrechtlich überformten Bewertung durchaus divergierenden, eher an einem feudalen Wahrnehmungsmodell ausgerichteten Traditionen belegt.

Anders als in Baden, wo das System obrigkeitlicher Ernennung von Schultheißen, das insbesondere auf dem Land für die niedere örtliche Verwaltung genutzt wurde, auf die Judenschaft übertragen worden war – dies sicherlich, da ein Großteil der jüdischen Bevölkerung auf den Dörfern lebte –, hatte sich in anderen Territorien ein Mischsystem zwischen eigenständiger Organisation und herrschaftlicher Konfirmation entwickelt. So wurde im Vergleich zur Frankfurter Praxis vielfach betont, dass in Worms das interne Ernennungsverfahren zugleich von einer Bestätigung durch den Bischof als dem lokalen Schutzherrn abhängig war, wiewohl sich offenbar auch hier im 17. Jahrhundert eine Duldung weitergehender Eigenständigkeit durchzusetzen begann. So beschrieb Lazar zur Cronen, dass man zu Worms zwar zwölf Vorsteher wähle, aber wenn »wer stürbe, müßten sie [innerhalb eines] 1/4 Jahr ein andern wehlen, und wann sie Zwölfer in den 22 Wochen keinen wehleten«, so ernenne der Bischof einen.<sup>65</sup> Doch jenseits solcher Spezifika, die in den Darstellungen abermals recht durchgängig als Eingriffe in das eigentlich erwartete autonome Handeln dargestellt, dabei aber eher im Sinne eines unerheblichen Details in den Hintergrund gedrängt wurden, handelte man in anderen alten aschenasischen Gemeinden desselben Kulturraums wie etwa in dem benachbarten Worms ohne jeden Zweifel auf »die hiesige Weiss«.<sup>66</sup> Während man zu Prag wie auch zu Krakau und Posen »alle

65 Ebd., Lazar zur Cronen; »Bei 2 od 3 Jahr hätte sich's zugetragen, dass die 12er daselbst, zweier mal zusammen kommen lassen, das hätte ihn der Bischof auferlegt, sie Juden solchen ohngefährlich 3/8 Personen, so sie megenten tauglich zu Sachen sein vorstellen, so beschehen, derauss er hernach der Bischoff zwei genommen, und erwählt für 20 Jahre, wären ihr mehr als 10 gewesen, so aus gestorben bis auf 10 Personen, die Allzeit geblieben, bei 20 od. 25 Jahren wären den noch 20 Personen dazu erwählt, so wann etwas wichtiges zuverrichten vorfiele, mit zu Sach genommen werden sollten, welches beschehen«; auch hier wurde das System demnach nunmehr durch ein Kontrollgremium ergänzt. Aaron zur Schul, bezieht dieses übliche amtliche Konfirmationsverfahren auch auf andere Gemeinden: »Seines Vernehmens weilen zu Prag aus der Gemeinden die Vorsteher genommen, so dem Kaiserl Präs. vorgestellt wurde, selbige zu verwerffen oder anzunehmen und werden zu Prag alle zwei Jahre neue erwählt, zu Worms werden die Vorsteher ebenfalls von d. Gemeind gewählt, darnach dem Bischoff vorgestellt, der Tauglichkeit halben über sie zuerkennen, und so er approbiert von dem die Gelübdt zu nehmen. Zu Wien, werden sie von Ihr. Kaiserl. May. gewehlt, und ihr Leben lang (ohne Kundsche?) gelassen, zu Krakau sei er nit gewesen, doch hätte er gehört, dass sie auch allda auf gewisse Zeit erwählen werden.« Dies bestätigen die Angaben bei Juspa Schammes, mit Bezug auf die Vorsteher; Eidelberg, Juspa Schamasch, 1991, S. 20–22.

66 ISG Ffm, Ugb E 48; Samuel zur Weißen Rosen; oder auch Jakob zum Kranich: »zu Worms aber mache mans wie allhier ziemlich parteiisch«. Ebd., Joseph zum Wilden

Jahre: beziehungsweise innerhalb festgelegter Zeiträume andere Zehner mache, so Nathan zum Roten Herd, wäre es zu Worms wie hier, »dass sie nemlich beständig blieben, und wann alda ein Zehner stirbt, so presentiren die Gemeine dem Bischoff zwee andere, dass einer gewählt werde.«<sup>67</sup> Es scheint fast so, als ob man nicht nur aufgrund des spezifischen Konflikts den eigenen Usus gerade im Gegensatz zu dem Prager als einen legitimen behaupten und verteidigen wollte, wie Judtmann zum Rotstall, der angab, zu Prag sollten es insgesamt vierzehn Vorsteher sein, welche alle Jahr »geendert und durch die Gemein andere mit und sich unverwandt gewählt. Von Wien und Crakau wisse er nichts, zu Worms hielte er dafür, blieben die Zehner auch ihr Lebtage, wie hier, jedoch wann einer abgehe«, so würde ein anderer eigenständig durch die Zehner kooptiert, welcher nachfolgend vom Bischof vereidigt werde. Solang ihm gedenke, sei es »hievor hier gehalten, wie jetzt«.<sup>68</sup>

Auf diesem Hintergrund wird es noch klarer, dass die Rabbiner, von denen wenigstens einer nachweislich aus Polen stammte, die Klagen der Gemeinde auf der Grundlage des ihnen vertrauten Konzepts, das sich offenbar insbesondere in den osteuropäischen jüdischen Kulturen zwischen Polen und Böhmen eher durchgesetzt hatte, zur Grundlage für einen Vergleich zwischen den widerstrei-

Mann; »zu Worms blieben die Zehner wie hier, ihr Lebenlang, wisse aber, wie auch von Krakau keinen gewissen Grund«.

67 Ebd.; siehe auch oben im Text, vergleichbar in vielen anderen Aussagen, so Isaac zur Weißen Rosen: zu Prag werde alle zwei Jahre durch zwei »Pernosen, die Beglaubte genannt«, ein Büchse in der Gemeinde rumgetragen, darin ein jeglicher seine Stimme auf ein Zettel verzeichnet einwerfe, aus denen alle werden 50 Personen genommen, auf welche die meisten Nota gefallen; halte dafür, zu Wien werde es auch also gehalten, wie auch zu Krakau. »Zu Worms werde sie, seines Behalts, durch den Bischoff erwählt, Jedoch sei er an andern Orten nicht selbst gewesen, sond. habs von and. gehört«. Meyer zum Stern: In Worms werden die »vacierenden Stellen durch den Reichsgraf« auf Vorschlag seitens der Juden hin erwählt.

68 Ebd.; vergleichbar Gumpel zum Weißen Ross: Er sei weder zu Prag, Wien oder Krakau gewesen, wisse nicht wie es daselbst hergehe. Zu Worms gehe es fast zu wie hier. Seckel zur Pfann: »zu Prag sei er gewesen, und seien daselbst 20 Personen, so Hauptleute genannt werden, solche werden alle Jahre und zwar durch die Gemeinde, und unparteiisch gewählt, zehn bleiben solches Jahr beständig beieinander, auf vorfallende wichtige Sachen würden noch die übrigen Fünf, auf gar wichtige Sachen aber die letzten Fünf auch erfordert. Zu Wien werde es gleichfalls so gehalten; zu Krakau sei auch der Parteilichkeit halber Klagen vorgefallen, derentwegen sie es auf »das Pragerische Schlag« gerichtet. Zu Worms werde es fast gehalten wie hier, jedoch sitzen kein Vater und Sohn beieinander«. Letztere Angabe wirkt allerdings eher unwahrscheinlich, denn wie wir wissen, hatte man dort hinsichtlich anderer enger Verwandtschaftsverhältnisse keine Bedenken. Seligmann zum Weißen Ring: Von Wien und Krakau, und Worms wisse er nichts, jedoch habe er gehört, dass es zu Worms fast wie hier zugehe, »vor Alters sei es allhier gar unparteiisch zugegangen, und so nahverwandte nicht zusammen gesetzt worden« – was jedoch definitiv nicht zutraf. Manle zum Goldenen Fass: zu Worms wäre es fast wie hier. Seligmann zum Knoblauch: »Höre doch, zu Prag werde keine Verwandten zu Obersten erwählt, zu Worms soll es auch auf hiesigen Schlag« zugehen.

tenden Interessen und den derzeit existenten, unterschiedlichen jüdischen Modelle heranzogen und aus diesem Grund in der Gemeindeverwaltung eine Kontrollebene einzogen. Bezeichnend bleibt jedoch, dass dieser Kompromiss das westaschkenasische System letztlich nicht änderte. Dies zum einen sicherlich, da die Rabbiner von den Vorstehern wohl zu sehr abhängig waren, um hier einen vollständigen Wandel durchzusetzen, in diesem bewussten Fall womöglich auch von diesen manipuliert worden waren. Wie die Beispiele aus Baden zeigten, war dies jedoch auch nicht unbedingt im Sinne einmal installierter Amtsinhaber, die üblicherweise spätestens dann dem strikter hierarchischen Modell des Machterhalts zuneigten und eine Wahl allenfalls als einmaligen Ausgangspunkt des ansonsten insbesondere über Familienzugehörigkeit geregelten Systems anerkannten, das ganz im Anklang an die Verhältnisse in der Stadt ähnlich wie das Patriziat stabile, letztlich ständisch gedachte Grenzziehungen in das interne Modell korporativer gemeinsamer Verantwortlichkeit einzufügen versuchte. Zum anderen geschah dies aber auch, da sich die Frankfurter Regelungen als in sich geschlossen und schon damit als eine zumindest durch alten Brauch und durch entsprechende Vereinbarungen der eigenen sowie anderer Gemeinden legitimierte Praxis darstellten. Diese mochte zwar mit den nunmehr zitierten religionsrechtlichen Vorgaben kollidieren und dem verbreiteten Verständnis von Gerechtigkeit widerstreben; eine Grundlage für einen klaren Umschwung zugunsten des zweiten existenten Modells von *Partnerschaft* mit weitgehender Partizipation womöglich der gesamten Gemeinde bot dies allerdings nicht. Dementsprechend betonte selbst der Oberrabbiner in dem Verhör, dass man den Kompromiss auf Zeit eingerichtet habe, und wenn die Gemeinde dies wünsche, könne man stets eine andere Lösung vereinbaren. Von einer klaren Fixierung kann demnach keine Rede sein, es war sozusagen ein weiterhin offener Kompromissversuch, was in der Gemeinde auch so verstanden wurde. So spiegelt die Darstellung des Isaac zum Spitzigen Diamanten ebendiesen provisorischen, zwischen beiden Modellen vermittelnden Charakter der fraglichen Neuerungen wider: »die hiesigen Rabbiner [hätten] was geändert und erkanth wann es die Jüdischheit für gut ansehe, die Zusetzung der Siebener zu endern dass ihr frei stehen soll«. <sup>69</sup>

Dennoch setzte sich dieses zumindest für den (süd)westlichen Kulturbereich neue Modell auch in Frankfurt mehr und mehr durch. Wie die in der nachfolgenden Amtszeit jenes R. Schmuël b. Elieser angestoßene Reorganisation der Gemeinde hin zu klareren Zuständigkeiten und komplexeren Strukturen zeigen, die eben auch mit jenen Anteilen von Partizipations- und Kontrollmöglichkeiten kombiniert wurden, hielt diese Entwicklung an. Sie begann um 1620 und fand ihren Höhepunkt vor allem in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, als in mehreren, aufeinander aufbauenden Schüben Gemeindefakten im Sinne einer umfassenden Ordnung für die Organisation derselben definiert wurden. Hier findet sich dann zweifellos das typische, im Rahmen dieser Kompromissversuche in Frankfurt jedoch damals erstmals zitierte jüdische Organisationsmo-

69 Ebd.; vgl. die Aussagen des Oberrabbiners Schmuël, siehe oben.

dell mit jenen komplexen Auswahlverfahren, mit einem vermögensabhängigen (Drei-)Klassenwahlrecht, mit den durch Losverfahren gestaffelten Gruppen von Wahlmännern, die ihrerseits abermals über kombinierte Los- und Wahlverfahren die Leitungsgremien bestimmen sollten.<sup>70</sup>

Insgesamt gesehen, wurde die Entwicklung hin zu einer klareren und spezifischen Organisation jüdischer Gemeinden zudem durch einige besondere Charakteristika angetrieben. Ausschlaggebend war sowohl die Drucklegung der entstehenden Gemeindeordnungen als auch der intellektuelle Austausch aufgrund der wachsenden Vertrautheit mit solchen Regelungen im Rahmen der allgemeinen, sogar über die Grenzen des Reichs hinausreichenden Reisetätigkeit. Einen vergleichbaren Einfluss hatten die zunehmenden Vernetzungen etwa im Rahmen der Ausbildung und Karriereplanung der später in Gemeinden unterschiedlicher Länder tätigen Rabbiner, die zudem über ihre publizistische Tätigkeit als Rechtskommentatoren zu einem zunehmend vereinheitlichten Begriff solcher Ordnungen beitrugen. Auf diese Weise kam es allmählich zu einer im Ansatz als gemeinsam zu bezeichnenden Wahrnehmung bestimmter Strukturen als dienlich und üblich sowie des Nutzens solcher Ordnungen, bis hin zur Herausbildung ganz grundlegender, nunmehr als spezifisch *jüdisch* wahrgenommener Regelungen im Sinne einer allgemein als rechtlich angemessenen und notwendig empfundenen Vorlage gemeinschaftlicher Institutionen und spezifischer Verwaltungsabläufe.<sup>71</sup> Ganz bezeichnend hierfür mag die durchaus übliche Vorgehensweise gerade im Fall extremer Auseinandersetzungen in einer Gemeinde sein, neben den eigenen Gelehrten oder sogar anstelle dieser auswärtige Rabbiner zu berufen, die derlei Ordnungen als Kompromissmodelle zur Befriedung derselben entwarfen. Hier wird in mehrfacher Weise der Aspekt einer überregionalen, zumindest den westlichen Bereich des aschkenasischen Kulturverbunds umfassenden Vereinheitlichung anhand solcher Rechtstexte erkennbar, wobei für die bislang bekannten Ordnungen bezeichnenderweise lokalspezifische Aspekte weiterhin von ganz wesentlicher Bedeutung blieben. Der Grad der überregionalen Vereinheitlichung blieb also erkennbar auf grundlegende Besonderheiten wie die Wahlordnungen, eine grobe Hierarchisierung im Hinblick auf das halachische Ideal gemeinschaftlicher Verantwortlichkeiten und der darauf zurückgeführten Institutionen – etwa im Zusammenhang mit Mildtätigkeit – begrenzt.

70 Pinkas Ffm, § 110 (1621); siehe allein die Takkanot, §§ 102 (1619), 149 (ca. 1630), § 320 (1644, bestätigt 1672/4), § 337 (1685). Hinzu kamen neben den Gerichts- und Dajanimordnungen auch solche für die Wahlverfahren und Amtsobliegenheiten der Parnassim, der Gabbaim sowie der Hekdeschgabbaim, zusätzlich zu kleineren Regelungsversuchen für die Ärzte, Schreiber und den Schullepper, wie oben bereits dargestellt wurde.

71 Wie im zeitgenössischen zwischengemeindlichen Frankfurter bzw. Karlsruher Vergleich zu Krakau, Wien und Prag bzw. zu Frankfurt a. M. und Mannheim zu sehen ist.



Jenseits dieses transterritorial entwickelten und vermittelten Modells eines jüdischen Organisationskonzepts blieben dennoch regional bedeutsame, anderen Begriffswelten verpflichtete Entwürfe weiter bestehen. Dies zeigt sich ganz vergleichbar viele Jahrzehnte danach anlässlich der Reorganisation der Karlsruher Gemeinde, wobei sich das theologisch überformte *jüdische* System im Gegensatz zu dem zweiten existenten zunächst kaum behaupten konnte. Und selbst dann konnte es sich nur aufgrund des durch die Obrigkeit ausgeübten Drucks in Richtung des auch in Frankfurt lediglich als Kompromiss eingeführten Modells allenfalls teilweise durchsetzen. In Frankfurt war dies nicht ganz so erfolglos verlaufen, vermutlich da – anders als in der vergleichsweise kleinen, von nur wenigen vermögenden Personen dominierten Karlsruher Gemeinde – die Konkurrenz innerhalb der Frankfurter Judengasse und damit die Möglichkeiten, sozialen und politischen Druck auszuüben, weit größer waren. Doch dieselben Strukturen, die für die Residenz der badischen Markgrafschaft und natürlich noch mehr für die Organisation der sie umgebenden Landjudenschaft kennzeichnend waren, finden sich ebenso in der Reichsstadt nahezu ein Jahrhundert zuvor wieder. Nicht nur, dass das in verblüffendem Maß etablierte Bewusstsein, Teil einer Gemeinschaft prinzipiell gleichgestellter Personen zu sein, in beiden Gruppen, bei den Frankfurter Gemeindemitgliedern aufgrund des größeren Wohlstands vermutlich sogar weit stärker, dennoch vorhanden war. Zugleich war das elitenspezifische, sozusagen ständisch denkende feudale Modell jedoch gleichermaßen so sehr verwurzelt, dass es nicht ausgehebelt werden konnte und sich das westaschkenasische in engem Kontakt mit der Umwelt befindliche Konzept letztlich sogar gegen das immer häufiger und mit wachsender Autorität vorgetragene, später alleinig als jüdisch verstandene Modell behaupten konnte.

Die Gründe hierfür dürften vielschichtig sein: Zum einen wird man davon ausgehen müssen, dass die hier analysierten Verhöre natürlich die Interessen insbesondere einer erheblichen Anzahl von Mitgliedern in der stark anwachsenden Gemeinde widerspiegelt, die vermehrt Einfluss nehmen wollten, was real auch eine Beteiligung an lukrativen Geschäften, möglicherweise eine Verringerung von Strafen und eine bessere Kontrolle der Besteuerung sowie des Rechnungswesens beinhaltete. Dementsprechend geschlossen wurde das zu diesem Zeitpunkt auch in Frankfurt am Main eindeutig noch als Gegenmodell eingebrachte Konzept von Kontrolle und Partizipation an den Entscheidungen präsentiert. Wie für Baden schon zu sehen war und wie für Frankfurt noch zu sehen sein wird, blieb dennoch das eigene Handeln, insbesondere natürlich dasjenige der Leitungsgremien weiterhin durch das andere Modell bestimmt. Zum anderen darf man dabei aber nicht vergessen, dass die Vorstellung eines Mitspracherechts für die große Anzahl der außerhalb des Judenschutzes stehenden Personen trotz aller Änderungen weiterhin reine Fiktion war, denn für diese sowie für die vielen Knechte und Mägde setzte sich in diesen Verteilungskämpfen niemand ein. Ob diese Gruppen, unter denen sich letztlich weitgehend auch die Frauen befanden, eine eigene Wahrnehmung entwickelten, muss außen vor bleiben, da sich diese Frage auf der Grundlage der vorhandenen Quellen kaum bis nicht beantworten lässt.

Ein wichtiger Grund war jedoch sicherlich, dass das hierarchische, die kommunalen Eliten unterstützende System eben eng mit weiteren, ganz grundlegenden Deutungssystemen verbunden war, die offenkundig sehr viel stärker das kulturelle Gesamtgefüge bestimmten als die auf diesem Hintergrund widerstrebenden Modelle gesellschaftlicher Organisation und Beteiligung. Wie ebenfalls schon am Beispiel Badens deutlich wurde, gelang es einzelnen Personen sich in den harten Interessen- und Machtkonflikten durchzusetzen, wiewohl sie und sogar ihre Familie nicht nur schlecht beleumundet waren, sondern zugleich am Rande des Bankrotts standen. Gemeint ist damit jener Moses Reutlinger, der 1745 versuchte in die Führungsriege der Karlsruher Gemeinde zu gelangen. Dabei erfüllte er weder die Erwartungen, die von christlicher Seite an jüdische Anwärter auf ein solches Amt gestellt wurden, noch viele der üblicherweise auf jüdischer Seite genannten. Selbst die sonst so wichtigen direkten familialen Beziehungen und deren Unterstützung fehlten ihm in einem solchen Maß, dass niemand, nicht einmal seine eigenen engsten Verwandten, für ihn gestimmt hatte. Dennoch gelang es Reutlinger über die Obrigkeit aufgrund des Hinweises, dass er zu den ältesten jüdischen Familien des Landes gehöre und dass bereits sein Vater dieses Amt lange Jahre innegehabt hatte, beinahe – nur aufgrund eines strukturellen Problems dann doch nicht – in dieses Amt zu gelangen.<sup>72</sup>

Dass ihm diese Argumente intern nicht weitergeholfen hatten, lag mit Sicherheit daran, dass Reutlinger als überaus renitent verschrien war, was ihn sogar die intern entscheidende Unterstützung seiner Familie gekostet hatte. Als Bankrotteur stand zudem sein Renommee als vertrauenswürdiger Kaufmann auf dem Spiel, wenn es nicht sogar schon als verloren galt. Dies war keineswegs ein Einzelfall; auch andere Vorsteher hatten trotz Abwahl oder vielerlei Beschwerden über ihre Amtsführung und – wie schon zu sehen war – sogar bei objektiven Hindernissen wie Altersschwäche, Taub- oder Blindheit allein mit dem Hinweis, dass sie dieses Amt bereits schon lange bekleidet hatten, stets gute Chancen gehabt, sich dieses zu erhalten, und dies zu einem erheblichen Teil dann auch wirklich durchgesetzt.

Ganz vergleichbar schwang auch in Frankfurt das Pendel gegen Ende der obrigkeitlichen Untersuchung wieder um, dies wohlgerne nur aus der Perspektive heutiger Betrachter, bezeichnenderweise aber nicht für die Zeitgenossen, weder für die christlichen noch gar für die jüdischen. Dabei war die Hinzuziehung unparteiischer Personen zur Gemeindeverwaltung in seltener Geschlossenheit mit einer solchen Dringlichkeit vorgetragen worden, dass sogar enge Angehörige der Vorsteher gegen das bestehende System des Machterhalts votierten, was selbst den ähnlich organisierten, zu etwa zwei Dritteln von Patriziern gebildeten Rat der Stadt zu der Überzeugung brachte, in Frankfurt das zahllose Male vorgetragene Prager Modell einer jüdischen Gemeindeorganisation in der einen oder anderen Weise als Kompromiss durchzudrücken, wobei das Ergebnis mit einer Beibehaltung der bestehenden Elite unter Hinzuziehung einer Kontroll-

72 Hierzu siehe oben im Text.

gruppe aus der Gemeinde letztlich die dortigen Machtverhältnisse zwischen Patriziat und ratsfähigen Zünften imitierte. Dennoch fiel dessen abschließende Umfrage in der Gemeinde ›Wie man dem aktuellen Zustand steuern und Abhilfe schaffen könne‹ verblüffenderweise ganz anders aus, als man dies nach all dem Vorhergegangenen erwartet hätte. Dass der Rat umgekehrt diese Möglichkeit seinerseits nicht nutzte, um mehr Einfluss auf das Vorstehergremium etwa durch Ernennungen – wie dies in Worms und anderswo üblich war – zu nehmen, mag sich dadurch erklären, dass dann vermutlich die gesamte Gemeinde abermals gemeinsam gegen den Rat auf Einhaltung der in diesem Punkt recht offenen Privilegien geklagt hätte, dies zu einem Zeitpunkt, an dem der Rat Ruhe in das Verhältnis zur Judenschaft vor allem in Bezug auf den Kaiser bringen wollte.

Aus Sicht der Gemeinde selbst stellte sich dies folgendermaßen dar: Anstatt die gebotene Chance zu nutzen und dem so geschlossen vorgetragenen Anspruch auf eine Wahlmöglichkeit nicht miteinander verwandter, also unparteiischer Vorsteher gerecht zu werden, zeigte man sich insbesondere hinsichtlich der Befristung der Ernennungen und sogar hinsichtlich der so sehr beklagten Verwandtschaftsverhältnisse letzten Endes wankend. Zwar hielt sich die Mehrheit der anschließend befragten ›unbeteiligten‹, also weder bestraften noch in einem der Gemeindegremien tätigen Gemeindeangehörigen an die Forderung, wie sie etwa Lazarus zum Schwarzen Ring vorgebracht hatte: »wenn man unparteiische mache, gedenke er es werde friedlicher unter ihnen zugehen, dies aber alle 2 Jahre zu geschehen« habe. Er plädierte also sowohl für einen klaren Schnitt mit Neuwahlen, und dies in einem gewissen Turnus, allerdings mit der zusätzlichen Auflage, dass die verbotenen Verwandtschaftsgrade *enger Befreundeter* – also jener Personen, die nach der Halacha gegeneinander nicht zum Eid und Schwur zugelassen waren – generell als Ausschlusskriterium gelten müssten. Dennoch findet sich bei nahezu der Hälfte aller nun Befragten auf einmal eine erstaunliche Kompromissbereitschaft, die letztlich direkt im Widerspruch zu ihren Klagen zu stehen scheint. So plädierten sehr viele ähnlich wie Jacob zum Kranich dafür, dass die »Alten« – beispielsweise Mosche zum Korb, Mosche zum Schwert, und Aaron zum Fröhlichen Mann – weiterhin Zehner bleiben, die »Jung«, also deren neulich hinzugenommene Söhne und Schwäger, dagegen abgeschafft werden sollten.<sup>73</sup> Jener Jacob bemerkte zwar zugleich, dass er befürchte, dass viele in der Gemeinde jedoch auch mit den »gewählten Ältern nicht werden zufrieden sein«, was ihn jedoch nicht davon abhielt, diesen Vorschlag ins Spiel zu bringen, wie dies viele andere auch taten. Erstaunlich ist dies schon deshalb, da zuvor bei dem Versuch, die komplexen Vernetzungen unter den Zehnern aufzuschlüsseln, immer wieder von allen Seiten betont worden war, dass nur ein einziger unter ihnen nicht auf irgendeine Weise mit den anderen verwandt sei. Obwohl mehrfach betont worden war, dass Schmuël zum Drachen und Samuel zum Strauss die Entscheidungen im Vorstehergremium weitgehend allein bestimmten, finden sich sogar diese auf den nun zu Protokoll gegebenen Wunschlisten wieder,

73 ISG Ffm, Ugb E 48; Verhör der ›unbeteiligten‹ Gemeindemitglieder (20.1. 1622).

welche der Zehner trotz alledem beizubehalten seien.<sup>74</sup> Auch wenn die Verwandtschaftsverhältnisse zwischen den alten Zehnern, und dabei wurden in der Regel allein sechs Personen der aktuell neun Vorsteher aufgezählt, auf einmal angeblich nicht so eng wie zuvor beklagt gewesen sein sollten, dass man Interessenverquickungen befürchten musste, so waren es doch gerade diese Männer gewesen, die sich mehrfach, über Jahre hinweg gegen Änderungen gesperrt und die stetig schwelenden Konflikte mit der von allen Seiten als unglaublich eingestuftem Berufung eigener Söhne und Schwiegersöhne letztlich zu einem flammenden Aufruhr angefacht hatten. Zudem war der Grund für die Beschwerden ja nicht allein ein abstraktes Überschreiten dieser nunmehr wieder gezogenen Grenze gewesen, sondern die offenbar zu erwartenden Auswirkungen dieser engen Vernetzungen mit ihren stets vorausgesetzten gegenseitigen Verpflichtungen. Viele, und nicht nur die bestraften Münzhändler, hatten dies ursprünglich wie jener Kübo zur Flaschen mit heftigen Worten so dargestellt, dass »die jetzige Zehner hauseten mit dem gemeinen Mann gar hesslich, indem sie demselben gestraffet, und der ihrigen geschonet, [...] ia man hette sich vor Ihren Kindern so hoch als Ihnen den Alten forchten« müssen.<sup>75</sup>

Nur bei Einzelnen war dieser am Ende der Untersuchungen verblüffenderweise stattfindende Rückzug von der eingeklagten Position Ausdruck einer nüchternen Einschätzung der Sachlage, nämlich dass sich ohnedies nicht viel ändern werde, gleich was man beschließe, denn die neu gewählten »möchten nicht besser werden, als die alten, dermalen seines Erachtens ratsam, die Alten bey zu behalten«.<sup>76</sup> Die große Mehrzahl der nun befragten Gemeindemitglieder rechtfertigte ihr von außen besehen plötzlich erscheinendes Zurückweichen jenseits der zuvor kritisierten Linie jedoch, ähnlich wie dies auch in Karlsruhe öfter der Fall gewesen war, damit, dass dies den Vorstehern im Hinblick auf ihre

74 Ebd.; z.B. Löw zum Weißen Löwen: »vermeine und bitt, dass ein Wahl vorgehen, aber die Alten blieben, nämlich Aaron zum Fröhlichen Mann, Mosche zum Schwert und Korb, Samuel zum Straussen, und Schmul zum Drachen, Beer zur Kronen, (Marg.: item Hayumb zum Halben Mond, welcher den anderen nicht so gar nahend verwandt)«; Mosche zum Halben Mond: er möchte für parteilich gehalten werden, weil sein Vater Hayumb zum Halben Mond ein Zehner sei, meine doch »die alten unparteiischen möge er wohl leiden, so lange als sie lebten, doch die drei jüngeren heraus kömmen, als parteiisch, so einander verwandt«, das ist Vater, Sohn, Schwäher und Eidam. Erstaunlicherweise wurde Jonas zum Halben Mond, Hayumbs zum Halben Mond Sohn, dagegen wegen Befangenheit nicht befragt. Wobei der Kaiser den Rat der Stadt bereits 1623 wiederum darum anhielt, Samuel zum Strauss, der als alter Vorsteher nun auch dem neuen Gremium angehörte, vom Amt auszuschließen, wozu sich der Rat letztlich entschloss und gemeinsam mit diesem auch Schmul zum Drachen vom Amt suspendierte, also die beiden zentralen Figuren des Konflikts. Man tat dies wohl, um dem Kaiser nicht weitere Eingriffe zu ermöglichen, da dieser bereits eine Untersuchungskommission hatte einrichten lassen.

75 ISG Ffm; ebd.; im Zusammenzug der beiden vorliegenden Kopien des Verhörprotokolls.

76 Ebd., Mosche Weyler zum Paradies.

Ehre nicht zuzumuten sei. Zwar, so der Schulmeister Aaron zum Bunten Löwen, finde er schon, dass

»wann die Gemein Judenschaft solches haben wolle, so solls der mennig nachgehen, dass die Alten blieben, und man die Befreundeten abschaffen und unbefreundete zusetze, doch mit Abwechslung und doch dass die ältesten bis auf ihr Absterben blieben, dann es wäre ihnen große Schmach.«<sup>77</sup>

Im badischen Karlsruhe hatte das Oberamt 1778 hinsichtlich der Einführung einer Dreijahresfrist für die Vorsteher der baden-durlachschen Landjudenschaft ja gleichermaßen eingesehen, es möchte gegenüber den bisherigen Vorstehern »unseres Ermessens etwas hart seyn, sie so plötzlich vom Amte zu stossen.«<sup>78</sup> Auch dort hatten die Deputierten der auf dem Land lebenden Juden zunächst betont, dass man zu den damals ebenso auf Lebenszeit Berufenen »theils auch wegen der Liaison, die sie unter den Juden sowohl wegen Freund- und Verwandtschaft, als auch wegen ihres treibenden Handels« kein Vertrauen mehr habe, denn sie seien nicht unparteiisch, auch wenn diese letztlich im Amt verblieben.<sup>79</sup> Und 1745 hatte der erste Oberrabbiner der neu gegründeten Residenzstadt, R. Nathan Uri Kahn von Metz, anlässlich einer Neuwahl der als Kontrollgremium gedachten Vorsteher zu Protokoll gegeben, dass einer der alten Amtsinhaber zwar deutlich weniger Stimmen bei der Wahl erhalten habe, sein persönliches Votum an das Oberamt Karlsruhe sei aber dennoch, dass es wie zuvor bleiben solle, damit der alte Vorsteher andernorts kein »Schant und Spott« davontrage.<sup>80</sup> Und als schließlich im Jahr 1800 in dieser Gemeinde das Ende der Amtsperiode den Vorsteher Isaak Ettlinger, der aus einer der ältesten Familien der Gemeinde stammte, sein Amt kosten sollte, wandte sich dieser empört an den Markgrafen von Baden. Ungeachtet dessen, dass er einfach nicht wieder gewählt worden war und es zuvor schon Beschwerden wegen seiner nachlässigen Amtsausübung gegeben hatte, ließ Ettlinger den Hofrat wissen:

»Ich bin ein bei der Stadt, und Judenschaft in Ansehen stehender Mann, nehme es im Teutsch schreiben, lesen, und rechnen mit jedem aus der ganzen Judengemeinde auf, und habe überhaupt mein Vorsteheramt bisher zu allge-

77 Ebd. Vgl. Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 184 (AB Sonderparagraph 48); gestand man einem Efraim b. Abraham Levi, wiewohl es ihm eigentlich nicht zustehe, weiterhin das Recht zu sein, Wahlmann zu sein, da man ihn nunmehr nicht »degradieren«, im Originaltext »herabmindern« wolle. Dies belegt auch auf einer anderen Ebene, wie sehr der einmalige Erwerb von Ehrenrechten einen dauerhaften Anspruch auf diese bedingte.

78 GLA Karlsruhe, 74/3733; Bericht in dieser Sache des Oberamts Karlsruhe an den Markgrafen von Baden (18.12.1778).

79 Ebd., die sechs Deputierten der Landjudenschaft Baden-Durlach an den Markgrafen von Baden (17.12.1778). Dasselbe äußerte der Vertreter der Durlacher Gemeinde; ebd., Heyum Feit im Namen der Judenschaft der Stadt Durlach an den Markgrafen (22.12.1778).

80 Ebd., 206/2189; R. Nathan Uri (Kahn), Übers. durch den Schreiber Löw Lorch, an das Oberamt Karlsruhe; Bericht zum Wahlprocedere (2.8.1745).

meiner Zufriedenheit der Judenschaft versehen. Es muss mir daher in jedem Betracht zu größter Kränkung und Schimpf gereichen, wenn ich in meinen alten Jahren, ohne dass ich mit eines Fehlers bewusst wäre, so eigenmächtiger Weise abgeschafft seyn soll [...] dabey für meine Ehre in so nachtheiliger Weise, ohne alle Ursach, da keiner aus der Judenschaft gegen mich als Vorsteher etwas einzuwenden hat, sondern vielmehr alle mit mir zufrieden sind, in aller Augen herunter zu sezen zu lassen«. <sup>81</sup>

Seine Wahrnehmung, dass der inzwischen immerhin durch vereinbarte Wahlverfahren und Amtsperioden legitimierte Verlust des Amts seine Ehre beschädigte, ging so weit, dass er nicht begriff, dass es – was auch immer die Gründe für die verlorene Wiederwahl gewesen sein mochten – hier nicht um das Eruiere von Gründen für eine vermeintliche ›Absetzung‹ und folglich auch nicht um eine ›Remedur‹ dieses Makels gehen konnte. Noch 170 Jahre nach den Frankfurter Ereignissen zeigt sich erneut die Übereinstimmung dieser innerjüdischen Wahrnehmung – sowohl des jüdischen feudalen Autonomiemodells als auch der Konzepte des Alters, was mit Erfahrung gleichgesetzt wurde, der Ehrbarkeit und der Alteingesessenheit sowie des familialen Hintergrunds insgesamt – mit einer auch für die Obrigkeit noch teilweise gültigen, wobei diejenige des alten Vorstehers bezeichnenderweise erneut weit abseits jenes halachisch vermittelten Modells turnusmäßiger Amtsperioden lag. <sup>82</sup>

Dementsprechend erließ der Hofrat kurz darauf ein Dekret, Ettlinger ungestört im Amt zu belassen, ein Beschluss, dem sich das moderner denkende Karlsruher Oberamt nicht anzuschließen vermochte. Die Gutachter dort wiesen in ihrem Bericht darauf hin, dass Ettlinger für dieses Amt in seinem »hohen Alter« viel zu ungeschickt und zudem bekanntermaßen »äußerst übelhörig und eigennützig« sei. Er sei ebenso wie sein zeitgleich nicht wiedergewählter Amtskollege Seeligmann Moses bereits neun statt der vorgeschriebenen drei Jahre ununterbrochen im Amt gewesen, wobei »beede alte – an die 70 (1/2) Jahren stehende Männer sind, welche Ruhe in ihrem Alter wünschen sollten«, zumal sie schon 1750, also fünfzig Jahre zuvor in ähnliche Auseinandersetzungen um den Gemeindevorsitz verwickelt gewesen seien. <sup>83</sup> Diese weitgehend vernünftig argu-

81 GLA Karlsruhe, 206/2196; Isaac Ettlinger an den Markgrafen zu Baden (29.2. 1800).

82 Selbst in Gemeinden, die für gewisse Ämter zweifellos einen Amtswechsel durchsetzten beziehungsweise diesen aufwiesen, belegen bleibende Sonderrechte ehemaliger Vorsteher und Verwalter abermals jene Auffassung, dass ihnen der einmal erreichte Status nicht mehr genommen werden dürfe, oder religiös ausgedrückt, im Bezug auf ›Heiliges geht es nur aufwärts‹. Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 112.

83 GLA Karlsruhe, ebd.; Hofrat an Oberamt Karlsruhe, Beschluss (28.2.1800); Oberamt Karlsruhe an den Markgrafen (8.3.1800); mit dem durchaus auch judenfeindlichen Zusatz, Ettlinger habe einen »mit der Würde eines Vorstehers ganz nicht vereinbarlichen außerordentlichen Hang zu eigennützigem und wucherlichen Handlungen«. Stolleis, Beamtenethik, 1990, S. 197-231, S. 217; wobei der stete Verdacht der Habgier, des Eigennutzes und der Bestechlichkeit, der sich allgemein gegen Beamte richtete, sich nahtlos in den innerjüdischen Vorwürfen gegen ihre ›jüdische Obrigkeit‹ wiederfindet.

mentierende Replik bewirkte jedoch wenig. Der Hofrat blieb bei seiner Entscheidung und wies das Oberamt und die jüdische Gemeinde an, dass man zwar die dreijährige Wahlperiode endlich einhalten und dementsprechend auch einige der neu gewählten Personen in das Amt nehmen solle. Da man aber unspezifische ›Zweifel an der Ordnungsmäßigkeit der Wahl‹ habe, fand man sich bezüglich der von »Isaac Ettlinger erhobene[n] Beschwerde bewogen dieses neue Verfahren als ordnungswidrig aufzuheben«, worauf Ettlinger und Moses eine weitere Wahlperiode im Amt zugestanden wurde.<sup>84</sup> Dieses hier erneut eingeschobene Beispiel zeigt abermals deutlich, in welchem Maß Ehrbarkeit in der jüdischen Gemeinschaft, aber eben auch in der ständischen Umgebungsgesellschaft ein so grundlegendes Wahrnehmungsmuster darstellte, dass sich andere Konzepte und Sichtweisen noch gegen Ende des Alten Reichs kaum gegen dieses behaupten konnten.<sup>85</sup>

Wenden wir uns wieder den Ereignissen im Frankfurt der 20er Jahre des 17. Jahrhunderts zu. Auch dort hatten sogar viele Gemeindemitglieder betont, dass eine Absetzung der jahrelang in dieser Funktion tätigen Vorsteher eine ungeheure Schmach darstelle, weshalb man zur Verhütung eines »Schimpfs« die alten Zehner beibehalten sollte.<sup>86</sup> Dass man hier eindeutig nicht im Sinne eines legitimen Wechsels im Amt, also letztlich überhaupt nicht in der Logik des religionsrechtlich orientierten und sich offenbar allenfalls bruchstückhaft durchsetzenden Konzepts einer Verleihung von Amtsautorität auf Zeit zu denken vermochte, belegt erneut, wie ungewohnt dieses Modell bei allem Beharren auf gerechter Behandlung und der Zurkenntnisnahme als legitim verstandener Ansprüche auf Mitsprache war. Ebenso wie dies schon für die Karlsruher Gemeinde sichtbar wurde, blieb das Konzept hierarchisch organisierter Autorität weiterhin tonangebend, ein Wahrnehmungsmodell, das sehr viel enger an die beherrschenden Vorstellungen von Ehrbarkeit gebunden war als an irgendwelche halachischen Vorgaben hinsichtlich der Verbote, in gewissen Verwandtschaftsverhältnissen

84 GLA Karlsruhe, 206/2196; Hofratsprotokoll (18.3.1800); das Argument war, dass man sie des Amtes enthoben habe, setzte also die Ordnung eines verbindlichen dreijährigen Turnus mit Wiederwahl gleichermaßen für die beiden Personen außer Kraft.

85 Vgl. Sibylle Backmann/Hans-Jörg Künast u. a. (Hg.), Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen, Berlin 1998. Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 199, S. 201; wobei Katz natürlich recht hat mit dem Hinweis, dass diese Grenzbeziehungen zwischen ›Kasten‹ nicht wirklich absoluter Natur waren, insofern ist der Begriff des Stands hier sicherlich fehl am Platz. Dennoch bezeichnet er besser die Nähe der jüdischen hierarchischen Wahrnehmungsmodelle zu christlichen, wie sich noch zeigen wird. Diesen Vergleich wagte daher auch bereits Katz, in der etwas eigenartigen Wendung, »kann man von Klassen sprechen, die beinahe den Ständen in der jüdischen Gesellschaft gleichkamen [...]. In diesem Sinne erhielten gesellschaftliche Unterschiede in der jüdischen Gesellschaft eine Grundlage, die sich nicht von der in der umgebenden Gesellschaft wirksamen unterschied.«

86 ISG Ffm, Ugb E 48; z. B. auch Löbmann und Abraham zum Storch.



gemeinsam Tätigkeiten auszurichten oder womöglich rechtliche Entscheidungen zu treffen. So wurde selbst das durch eine verlorene Wiederwahl verursachte Ende von Amtsperioden fälschlich als ein Absetzen und daher als eine besondere Schmach angesehen.

Ebenso wie in Karlsruhe, wo die von der Absetzung beziehungsweise nach Neuwahlen nicht mehr durch Stimmenmehrheiten legitimierten Vorsteher mit ebendiesem Argument gleichfalls intern und vor der Obrigkeit erfolgreich Druck ausüben konnten, um dennoch im Amt zu verbleiben, reagierten etwa hundert Jahre zuvor auch die Frankfurter Zehner. Als sie am Ende der umfangreichen rätlichen Untersuchungen gefragt wurden, ob sie mit ihrer Absetzung und anschließenden Neuwahlen einverstanden seien, gab es nur einen einzigen unter ihnen, der sich reumütig zurückzog. Mosche zum Schwert, der immerhin seinen in Worms lebenden Sohn hatte einsetzen lassen, was sowohl intern als auch aus städtischer Sicht einen unglaublichen Vorgang darstellte, schlug sich nun ostentativ an die Brust und betonte, er sei ohnedies ein alter Mann und

»begehre des Zehneramts gar nicht, sondern wolle gutwillig abstehen, wa(nn) die meisten Stimmen einer Jüdischheit recht ihres Vertrags wollen, dann sei er wohl zufrieden, er erkenne sich dazu schuldig«. <sup>87</sup>

Auch Schmul zum Drachen war mit seiner Stellungnahme noch vergleichsweise moderat und hielt sich sozusagen auf der sicheren Seite. Er betonte, dass es nicht das eigentliche Vorsteher-, sondern das erste Kontrollgremium gewesen sei, das sich illegitimerweise »aus der Gemeinde zu den Zehendern eingetrunen« habe. Wiewohl er der Meinung war, dass sich alle internen Änderungen wie die zweijährige Amtsfrist nur auf das zweite Kontrollgremium der Siebener bezögen – womit er, wie der Wortlaut der internen Vereinbarung belegt, recht hatte –, räumte er notgedrungen zögernd ein, wenn aber dennoch

»meine Herren es dahin erkennen werden, begehre er nicht dawider zu tun. Er halte dafür, er habe keine ihm vorgehaltene puncten verbrochen. [...] Wann Meine Herren erkennen, dass der Brief [= wohl der intern durch die Rabbiner geschlossene Kompromiss] solches vermag, oder auch Meine Herren ihn Amts oder vor Obrigkeit werden abschaffe so begehre er dawider nichts zu tun«. <sup>88</sup>

Die Verweise auf eine letztlich falsche Auslegung der internen Ordnung lassen klar erkennen, dass Schmul diese Absetzung für ungerechtfertigt hielt, es sich mit dem Rat der Stadt offenbar aber nicht verderben wollte, denn dieser ging zweifellos davon aus, dass die letztgültige Entscheidung ihm zustehe. Andere Vorsteher sahen dies aber ganz anders. Der gleichfalls einflussreiche Vorsteher Aaron zum Fröhlichen Mann gab zwar auch zu, wenn der Rat der Stadt haben wolle, dass er abtreten sollte

87 Ebd.; abschließende Befragung der Zehner (5.2.1622).

88 Ebd.

»so wollte er's gern tun, aber vor sich selbst nicht, dann es gereicht ihm und den seinigen zum Nachteil, und hättens die Gemeine Judenschaft an sie (ausser was jetzt durch Meine Herren durch ihr Anbringen beschehen) noch nicht begehret«. <sup>89</sup>

Worin der Nachteil für ihn und seine Verwandtschaft liegen könnte, schien allen Beteiligten offenkundig zu sein; in seiner ersten Vernehmung hatte Aron schon angegeben, dass keiner der Vorsteher von dem Amt einen »Nutzen, sondern nur Ehr« habe. <sup>90</sup> Salomon zum Wetterhahn, ein weiterer Zehner, benannte den Schaden sogar explizit: »Dass er sich sollte der Zehenderamts gutwillig begeben, das sei schimpflich.« Wenn die Obrigkeit ihm dies abverlange, so müsse er dies zwar »wohl und wehe tun«, würde in diesem Fall aber darauf bestehen, dieses Amt nie wieder aufgebürdet zu bekommen. Immerhin war dies nicht nur ein unvergütetes Ehrenamt; es kostete die Amtsinhaber in der Regel wie gesagt neben dem Zeitverlust und den damit verbundenen Reibereien und Anfeindungen durchaus auch einiges an Geld. Dennoch war auch hier die Verärgerung nicht ganz so groß, wie zunächst vorgegeben worden war, denn zwar wollte er im Fall der Absetzung lieber, »dass er nie mehr dazu kommen, weil man ihn aber habe dazu erwählt, so begehre er dabei zu bleiben«. <sup>91</sup>

Die Wahrnehmung, dass die Ehre einen höheren Stellenwert einnimmt als die Verletzung der dabei durchaus angemahnten Amtspflichten, war ganz offenkundig auch an die Dauer und die damit verbundene Würde des Amts geknüpft. Immerhin hatte fast niemand Bedenken, die nun auch schon seit etwa drei Jahren amtierenden jüngeren Vorsteher ihres Amtes zu berauben. Der dabei angelegte Maßstab war eindeutig jene Dauer, die jemand das Amt bekleidet hatte, und dies in Kombination mit dem Alter, über dieses der Erfahrung und dadurch wohl auch geringerer persönlicher Ambitionen des Amtsinhabers. Beide Faktoren verliehen diesem ein Prestige, aus dem sich zugleich der allgemein anerkannte Anspruch auf eine dauerhafte Würdigung speiste, weshalb sich viele Stimmen finden, die nun trotz aller Beschwerden auch weiterhin für eine lebenslange Amtsperiode, wenigstens für diese »alten« Vorsteher plädierten. Während etwa ein Drittel der am Ende der obrigkeitlichen Untersuchung befragten unbeteiligten Gemeindemitglieder von dem zunächst eingeklagten Gesamtkatalog an Forderungen generell Abstand nahm und den etwa sechs zentralen Vorstehern weiterhin das Amt zugestehen wollte, war unter diesen zweifellos die Mehrzahl auch der Überzeugung, dass dies dann auch bis zu deren Lebensende der Fall sein sollte.

Nur einige wenige der Befragten dachten weitere Kompromissmöglichkeiten an, durch die die Ehre der Vorsteher mit dem eigentlich von allen geforderten System regelmäßiger Neuwahlen vereinbart werden konnte, wobei sich einige konservative Stimmen finden, die erst nach dem Tod eines der Vorsteher eine

89 Ebd.

90 Ebd.; erstes Verhör der Zehner.

91 Ebd.

Zuwahl nicht verwandter Personen aus dem Kreis der Siebener vorschlugen. Einem anderen Vorschlag gemäß sollte man das alte Vorstehergremium allmählich aussterben lassen, um es dann insgesamt durch neue Zehner zu ersetzen. Recht viele der Vernommenen vertrauten sich in ihren Kompromissvorstellungen dann aber doch eher dem gegenteiligen System mit Wahlen an, setzten also primär auf die Aspekte Qualifikation und Kontrolle und schlugen vor, dass die ›tauglichen‹ unter den Vorstehern beibehalten werden könnten, zum Beispiel indem sie sich zur Neuwahl stellten und dabei wieder gewählt werden dürften. Sie billigten dem Wahlsystem demnach neben der Kontrolle sogar den Aspekt einer erfolgsorientierten Bewertung und Ernennung von Kandidaten zu, eine ganz entscheidende Wendung in der Wahrnehmung gemeinschaftlicher Organisation. Abraham zur Tauben, der zwischenzeitlich in das Haus zur Leuchten verzogen war, betonte sogar abermals, dass sich das gegenwärtige System ›von Rechts wegen nicht gebühre‹, weshalb man alle Amtsinhaber insgesamt abschaffen und alle zwei Jahre neue aus der Gemeinde ›ordnen‹ solle, wozu ›gleichwohl die alten wieder gezogen werden könnten, wie zu Prag und anderer Orten‹, verband also dieses neue Bewusstsein direkt mit dem halachisch gestimmten, zunehmend als eigentlich jüdisch empfundenen Modell.<sup>92</sup>

Bei aller Rücksichtnahme auf die Ehre der bereits im Amt stehenden, bekannten Personen endete dieses Zugeständnis bezeichnenderweise schließlich doch an dem Punkt, an dem das seit Jahren geforderte Mitspracherecht eines zumindest indirekten, aktiven und für manche Gemeindemitglieder auch eines passiven Wahlrechts an sich beschädigt worden wäre. Dementsprechend sollte von Seiten der meisten Befragten das geforderte neue Modell nur noch für die Lebenszeit der alten Vorsteher außer Kraft gesetzt werden. Zwar nicht alle, aber doch eindeutig die meisten von ihnen forderten, dass man danach zu einem regelmäßigen Turnus mit Neuwahlen übergehe, wiewohl hier schon im Vorgriff auf Kommendes gesagt sei, dass dies in Frankfurt letztlich ebenso wenig gelang wie in Karlsruhe.

92 Ebd.; Isaac zum Schiff: habe nichts zu klagen gegen die Zehner und meine, sie könnten bleiben, doch da sie »parteiisch seien, dass ihnen alle 2 Jahre durch die Gemeine Judenschaft andere Zehn zugeordnet werden, dergestalt wann einer oder mehr von den alten Zehnern absterben, dass keiner mehr an desselben Statt gewählt werde«. Löbmann zum Storch: die alten abzuschaffen wäre »ein Schmach, aber man könnt ihnen wohl unparteiisch zusetzen, sodann wann die verwandten abgingen unbefreundte wählen«; Isaac zum Fisch: sei der Meinung, dass man die älteren behalten, wenn man die jüngeren aber abschaffen wolle, so sollte man unparteiische hinzunehmen. Jacob zur Hinden [oder zum Herzen]; Wolf zum Roten Herzen; Amselm zum Weißen Löwen, Samuel zur Leuchten; Lazarus zur Trommen/Cronen: die »gar alten soll man bleiben lassen und sonst machen wie mit die Siebener, alle zwei Jahre renovieren«. Lediglich eine Person wandte sich möglicherweise gegen einen Amtsturnus mit Neuwahlen; Löw zum Weißen Löwen, »die Abwechslung von zweien Jahren halte er nicht für gut«, möglicherweise dachte er aber auch nur an eine längere Frist.

Der Rat der Stadt stellte die Vorsteher daraufhin vor ein Ultimatum, wobei er offenbar aus reinem Missverständnis – wie die meisten Vorsteher abermals betonten – die in der Gemeinde unter der Ägide der Rabbiner von Hildesheim, Fulda und Metz getroffene Vereinbarung, durch die die Wahl und die Amtsdauer wohlgemerkt für das beigesetzte Siebener-Gremium und keineswegs für die Zehner eingeführt und definiert worden war, nun auf Letztere, also die eigentlichen Vorsteher, ausdehnte. Vermutlich aus einem Irrtum heraus erweist sich hier abermals ähnlich wie im Karlsruher Fall die christliche Obrigkeit in ihrer Wahrnehmung korporativer Selbständigkeit, die immer wieder mit dem parallelaufenden halachischen Konzept von partnerschaftlich-geschäftlicher Gleichwertigkeit in eins gesetzt wurde, als eigentlicher Wahrer des über Wahlen geregelten Systems. Bezeichnenderweise hielt man den Frankfurter Zehnern als Alternative zu diesem Vorschlag auch gleich die damals intern vereinbarte Konventionalstrafe bei Verletzung der getroffenen Vereinbarung vor. Im Februar des Jahres 1622 erging das Ratsdekret an alle neun Zehner: Man habe ihnen ihre ›verübte unverantwortliche Exzesse der Länge nach angedeutet‹, weshalb man sich veranlasst sehe, sie zu ›kassieren‹ und eine Änderung hinsichtlich des Vorsteheramts vorzunehmen;

»endlich sie befragt worden, ob sie den zwischen ihnen und der Gemein Judenschaft hiebevot aufgerichteten Vertrag (Marg.: weil es die Gemeine Judenschaft begehrt) nachkommen, und gutwillig vom Zeheneramt abstehen, oder die 6.000 Ducaten Straf erlegen oder aber erwarten wollen was Senatus ohne dass vornehmen werde. Nach diesem sind die sämtlichen abgetreten und ein jeder absonderlich gehört worden.«<sup>93</sup>

Natürlich blieb diesen auf eine solche Androhung nichts anderes übrig, als den aufgezwungenen ›Kompromiss‹ zu akzeptieren, was man jedoch nicht tat, ohne abermals zu betonen, dass die interne Ordnung etwas ganz anderes meine, wenn aber der Rat und die Gemeinde insgesamt diesen Schritt forderten, so wolle man nicht im Wege stehen. Bei alledem muss jedoch kaum erwähnt werden, dass sich gerade die entscheidenden Personen, über die insbesondere Klage wegen ihres Nepotismus geführt worden und die bereits lange in diesem Amt gewesen waren, erwartungsgemäß bald darauf wieder in Amt und Würden befanden, so dass

93 Ebd.; siehe das entsprechende Senatsdekret (5.2.1622). Es ist ganz deutlich, dass die Eingaben aus der Gemeinde gegen die Vorsteher damit rechneten, dass vor dem Hintergrund des zwischen den Zünften und dem Partiziat nach dem Fettmilchaufstand geschlossenen Vergleichs, der sowohl den autokratischen Einfluss der Letzteren als auch deren verwandtschaftliche Beziehungen innerhalb der beiden ersten Ratsbänke beseitigen sollte, der neu gebildete Rat hier die nahezu gleichlautenden Forderungen aus der Gemeinde gegen die Vorsteher unterstützen werde; vgl. Dzeja, ›Zu Nutz der Statt und Regiment‹, 2000, S. 177-190. Christopher R. Friedrichs, Politics or Pogrom? The Fettmilch Uprising in German and Jewish History, in: Central European History 19 (1986), S. 186-228. Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 185; weist ebenso bereits auf den Bezug hin.

der durch den Rat umgesetzte Bruch mit dem älteren Modell doch eher in Richtung des in der Gemeinde angedachten Kompromisses wies, der die alten Vorsteher nicht ihrer Ehre berauben wollte. Dennoch, in der Folge verordnete man intern zunehmend auch eigene Verordnungen für die Zehner und übertrug dabei die aus Prag übernommene Vorlage, die zunächst für das ihnen offenbar weiterhin zumindest auf einige Zeit zur Seite gestellte Kontrollgremium gedacht gewesen war, konziser auf jene.

Das Organisationsmodell wandelte sich demnach in der Folge in Richtung des später immer wieder zitierten, religionsrechtlich gestützten Konzepts von *Gemeinde*, das tatsächlich durch weit mehr als nur die Fürsorge für soziale und rituelle Pflichten charakterisiert war, indem es direkt der Vorstellung von Partnerschaft und damit auch einer Teilhabe, letztlich einem gewandelten Begriff von sozialer Institution und Verwaltung verbunden war. Doch ebenso wie bezüglich der starken Wertschätzung von Ehre im Vergleich zu einem Mitbestimmungsrecht handelte es sich nicht um einen durchgängig vollzogenen Wandel hin zu dem über das Religionsgesetz und dann durch die jüdische Geschichtsschreibung der Moderne zum Ideal einer jüdischen Lebensweise stilisierten Modell. Wenn man sich an die durchgängigen Klagen erinnert, die zunächst alle ›nahe Befreundeten‹, so der halachische Terminus, ausgeschlossen sehen wollten, und dies mit der beanspruchten und letztendlich durchgesetzten Forderung vergleicht, nämlich dass dies nur für Väter, Söhne und Schwiegersöhne gelten sollte, so lässt dies schon erkennen, dass die zeitgenössischen Vorstellungen nicht ganz deckungsgleich mit den religionsgesetzlichen Regelungen waren, wiewohl jene ähnlich wie hinsichtlich der Konzeption von Rechtsautonomie dennoch eindeutig die Vorlage für das damit ausgedrückte Selbstverständnis bildeten. Doch während man hier zugunsten der Anerkennung eines besonderen, auch mit dem Amt verknüpften Prestiges bereit war, Abstriche vom gesetzlich Erforderlichen zu machen, dem Konzept der Ehrbarkeit also deutlich den Vorzug gegenüber etwaigen gesetzlichen Regelungen gab, zeigt ein erneuter Blick in die badische Markgrafschaft etwa knapp 150 Jahre nach den Frankfurter Vorfällen, dass dort ganz parallele Verschiebungen im Bezug auf die gesetzlichen Vorgaben stattfanden.

Erneut geht es um die notorischen Auseinandersetzungen, welches Organisationsmodell für die Karlsruher Gemeinde gelten sollte, wobei sich die Obrigkeit aufgrund der anhaltenden Konflikte gegen ihre eigenen Intentionen und politischen Überzeugungen zugunsten einer Befriedung der jüdischen Bevölkerung nun für jenes in Teilen jüdische, religionsrechtlich überhöhte Modell einsetzte, das für das kleine Vorstehergremium Wahlen in einem festen Turnus forderte, eine intern schon vor längerer Zeit getroffene Regelung, die jedoch von der Gemeinde selbst immer wieder außer Kraft gesetzt worden war. Um den mehrfach hinterfragten Kompromiss gegen die eigene Überzeugung zu festigen, ordnete das Oberamt Karlsruhe die Wahlen nunmehr seinerseits an, später würde es diese sogar ganz an sich ziehen, um das stete Unterwandern der selbst getroffe-

nen Regelungen durch die Gemeinde zu verhindern. So erging im August 1768 ein Erlass des städtischen Oberamts Karlsruhe an die Gemeindeleitung, mit dem man eine Neuwahl der Vorsteher, die den ohnedies vom Hof bestimmten Judenschultheißen kontrollieren und inzwischen gegebenenfalls auch vertreten sollten, anordnete. Das *Procedere* bestand in der üblichen Auslosung von Wahlmännern, was durch den Oberlandrabbiner veranlasst werden sollte. Ebenso wie hinsichtlich dieser über das Religionsrecht definierten Wahlordnung, welche die christlichen Behörden zum Maßstab ihres Handelns nahmen, betonte das Oberamt auch die weitergehenden halachischen Restriktionen, »wobei jedoch keiner seinem Vatter, Bruder, Vatters oder Mutter Bruder oder seinem Sohn, die Stimme geben sollte.«<sup>94</sup>

Am letzten Tag des Monats war es dann so weit. Die Wahlmänner wurden aus den drei Vermögensklassen gezogen, um ihrerseits die drei Vorsteher zu wählen, all dies unter der Aufsicht des Rabbiners Nathanael Weil und des auf Lebenszeit amtierenden Schultheißen Salomon Mayer-Wesel. Parallel dazu kündigten sich bereits erneut interne Intrigen an, einzelne Vorsteher vom künftigen Vorstand auszuschließen, die uns hier aber nicht interessieren müssen. Es dauerte kaum mehr als einen Monat, bis beim Oberamt wieder einmal eine ausführliche Beschwerdeschrift von acht Gemeinemitgliedern – darunter auch führende Persönlichkeiten – einging, in der diese sich gegen das *Procedere* und den Ausgang des Wahlverfahrens beschwerten. Dabei monierte man, dass wiewohl es angeblich jederzeit »unter der Judenschaft der Gebrauch gewesen, dass wenn Vorsteher gesetzt worden, solche von der gantzen Gemein hierzu beruffen werden müssen, welches aber bey dieser Erwehlung nicht geschehen.«<sup>95</sup> Sieht man einmal davon ab, dass dieses Verfahren gerade einmal eingeführt worden war und sich bislang weder intern noch extern so recht durchgesetzt hatte, so blieb einer der Hauptvorwürfe jener eines familienspezifischen Nepotismus, was dazu führe, dass unabhängige Entscheidungen nicht mehr möglich seien. Es war – wie oben bereits knapp erwähnt wurde – unter die Wahlmänner in der höchsten Einkommensgruppe der Sohn des Schultheißen, Model Mayer, gezogen worden; zusätzlich sollen in dieser Gruppe auch nur zwei statt drei Wahlmänner gelost worden sein. Doch damit endeten die Klagen keineswegs, denn zudem habe der Schultheiß etlichen dieser Wahlmänner vorgeschrieben, dass sie zwei bestimmte Personen nicht auf die Wahllose schreiben durften, wiewohl bei »diesen Erwehlungen keine Partheylichkeit statt findet«. Ein anderer der gelosten Wahlmänner sei sogar »stante pede von dem Schultheißen verworfen worden, hingegen aber seinen Sohn den Model für tüchtig erkennen«, der daraufhin auch gleich seine Stimme einem Jost Raphael gegeben habe,

94 GLA Karlsruhe, 74/3733; Kopie des Bescheids des Oberamts Karlsruhe an die hiesige Judengemeinde (10.8.1768).

95 Ebd., 206/2189; Levi Seeligmann, Mannus Löw Model, Abraham Moses, Moses Dawid Reutlinger, Seeligman Levi, Dawid Immanuel Reutlinger, Meyer Seeligmann, Isaac Aron an das Oberamt Karlsruhe (5.10.1768).

»ohngeacht solcher sowohl von ihm als seinem Vatter ein sehr nahender Anverwandter ist, der doch rechtl. Ordnung nach wegen der Parteylichkeit die leicht mit unterlauffen und gebraucht werden kann, wenn die nächsten Anverwandten in einem Gericht beysammen sitzen«.96

Da die Wahl der drei neuen Vorsteher damit keineswegs nach dem »Oberamtl. Befehl gehandelt worden, sondern vielmehr solche nur nach Gutachten des Juden Schultheißen vorgegangen, wir auch deshalb sogleich bey Publicirung dieser angenommenen drey Vorsteher vor dem Jüdischen Gericht mit aller Bescheiden[heit] protestirt haben«, hoffe man, dass das Oberamt diese nicht nach »rechtl. Ordnung« geschehene Wahl aufheben werde, um eine »neue andere von der gantzen Gemeinde zu verordnen«.97 Die Intention des Schreibens war natürlich, den für einige Familien ungünstigen Wahlausgang abermals zu ändern, der erhobene Vorwurf dabei jedoch der, dass die rechtlichen Grundlagen vor allem des Ausschlusses von bestimmten Verwandtschaftsverhältnissen nicht eingehalten worden seien. Diese Vorwürfe hielten sich auch noch, nachdem die Stadt die Wahlmänner zu einer Stellungnahme aufgefordert hatte, wonach sich die Angelegenheit anders darstellte: Schultheiß und Oberlandrabbiner hatten vor der Wahl seitens der Wahlmänner diesen lediglich vorgehalten, wenn sie keinesfalls auf jene Lose schreiben durften, aus denen dann die Vorsteher gezogen werden sollten. So gab der Wahlmann Meyer Dawit an, dass »ihm kein Word zu gesprochen seye worden, [...] nur, dass er wegen gantz nahende Verwandtschaft seiner Frau mit Löw Seeligmann Frau Löb Seeligmann kein Stimm geben dürfe«.98 Ein Mitglied der bei der Wahl offenbar zu kurz gekommenen Familie Reutlinger gab an:

»Elkahn Reidlinger sagt, dass von H. Salomon [= dem Schultheißen] nur die Worden geschehen, dass er seinen Vatter nit schreiben dürfte, worauf Hirz Hammel gesagt, dass wusste er Elchahn schon dass des Hochlöbl. Oberamts Befehl dahin ergangen, dass man kein gantz nahende Freund die votum geben dö[r]fte, worauf er seine drey Chuher schriftlich abgegeben, wobey wieder kein Word geschehen«.99

Dies alles klingt ganz regelgerecht. Den Wahlmännern war offenkundig die Bedeutung der Regelungen und der Inhalt des religionsrechtlichen Begriffs »nahe Freunde« durchaus eingängig gewesen. Rabbiner und Schultheiß hatten dementsprechend nur dafür Sorge getragen, dass der Wahlvorgang nicht durch eine illegitime Benennung solcher Verwandten beeinträchtigt würde. Dennoch ließen

96 Ebd.

97 Der Begriff Gericht oder Judengericht wird in Baden bezeichnenderweise intern und extern fast durchgängig nicht auf ein rabbinisches Gericht, ein Beit Din, sondern auf das Entscheidungsgremium der Vorsteher bezogen.

98 GLA Karlsruhe, 206/2188; Vernehmungsprotokoll der Wahlmänner (17.10.1768); einzeln abgezeichnet und insgesamt durch Jacob Flöhrsheim.

99 Ebd.



sich die Stimmen aus der Gemeinde nicht beruhigen, da der Eindruck bestehen blieb, das nun zum zweiten Mal durchgeführte ideale, selbst gewählte Modell würde abermals durch die Machtansprüche insbesondere des autokratisch amtierenden Schultheißen unterwandert werden, indem er neben sich eigene Verwandte in das Kontrollgremium bringen wollte. Dass die nachträglich vernommenen Wahlmänner sich so gut auskannten, mag auch daran gelegen haben, dass die Gemeinde anlässlich der Wahl vorab im kleinen Stil eigene Takkanot für die Wahl und die Aufgaben der Vorsteher vereinbart hatte, die bei der anschließenden Untersuchung vom Oberlandrabbiner und Schultheißen gemeinsam mit dem Wahlprotokoll und den Wahlzetteln bei der Obrigkeit in Übersetzung eingeliefert wurden.<sup>100</sup> Die Auseinandersetzungen im Gefolge der Wahl nahmen dennoch so sehr zu, dass eine inzwischen als Kompromisslösung hinzugezogene vierte Person, die in der Wahl auch an vierter Stelle gestanden hatte, schon drei Tage danach erklärte, dass sie nicht vom Oberamt bestallt werden wolle, da dies nur Ärger mit der Gemeinde gäbe. Und noch am selben Tag änderte auch der Schultheiß seine Meinung und bat bereits die nächst höhere externe Instanz, das Hofgericht, es trotz der Wahl und aller getroffenen Vereinbarungen bei zwei Vorstehern statt der ursprünglich vereinbarten drei zu belassen, wobei einer von diesen jener Moses Reutlinger sein sollte, der nur eine einzige Stimme erhalten und angeblich gemeinsam mit anderen gegen diese beeinflusste Wahl protestiert hatte.<sup>101</sup> Es handelte sich dabei um jenes Mitglied der Familie Reutlinger, das schon 1745 die Vorsteherstelle einnehmen wollte und dessen Vater bereits Judenschultheiß für die vorherige Residenzgemeinde in Durlach gewesen war. Nun erklärte das Oberamt zu seiner damals noch als angemessen beleumundet charakterisierten Person, dass zwar nicht viel für ihn spreche, außer

»dass er ein alter Mann seye, und uns nichts uehrliches von ihm bekindt, können wir hierbey bezeugen. [...] Wo im übrigen wir dem supplicirenden Moses Reutlinger wohl gönnen können, vom [...] auch gegen die Stimmen der Judenschaft ihn neuerdings als Vorsteher bestellen zu lassen.«<sup>102</sup>

Damit hatten wohlgemerkt die Gemeinde und der Schultheiß das heiß umkämpfte *eigene* Organisationsmodell gegen die ursprüngliche Intention der Obrigkeit wieder ausgehebelt, wobei Ehrbarkeit und Alteingessenheit ebenso wie in Frankfurt wichtige, letztlich sogar die entscheidenden Kriterien darstellten als das an halachischen Normen orientierte Wahlverfahren. Doch die Auseinandersetzung zeigt sogar noch mehr als dies: Noch nachdem Salomon Mayer sich längst gegen die vollzogene und zunächst auch verteidigte Wahl ausgesprochen

100 GLA Karlsruhe, 206/2189; Abschrift der internen Vorsteherordnung mit Wahlergebnissen etc.; eingeliefert durch Oberlandrabbiner Nassanael Weil und Salomon Weeßel (R. Nathanael Weil und Judenschultheiß Salman Wesel/Salomon Mayer) (31.8.1768).

101 Ebd.; Salomon Mayer-Wesel an das Hofgericht Karlsruhe (3.9.1768); ebd., Bericht Oberamt Karlsruhe (3.9.1768).

102 Ebd.; Bericht des Oberamts Karlsruhe (23.11.1768).

hatte und gemeinsam mit einflussreichen, ihm aber nur zum Teil genehmen Personen einen Vorstand bildete, reichten er und der Oberlandrabbiner Weil eine Verteidigungsschrift ein, die ihr Vorgehen im Rahmen der Wahl gegenüber den Angriffen aus der Gemeinde rechtfertigen sollte. Darin betonte der Schultheiß, dass durchaus auch aus der Gruppe der Reichen, die mit über 500 Rtlr. Vermögen in der Steuerschätzung veranlagt wurden, durchaus drei Personen und nicht nur zwei gezogen worden waren, was denn auch die erhaltenen Wahlzettel belegen. Zudem verwies er auf die Wahl des Jahres 1753, die nach ebendiesem Muster vorgenommen worden war. Dass darunter sein eigener Sohn Model gewesen war, was zu dem vehement vorgebrachten Vorwurf, dass »er ein sehr naher Anverwandter seye, und diese so weniger Plaz greifen möge, als viele Partheylichkeit mit unterlaufen könne, wann die nächsten Anverwandten in einem Gerichte beysammen sizen«, geführt hatte, könne ohnedies nicht greifen, da dies ja nur bedeutet habe, dass dieser Sohn nicht die Stimme für seinen Vater hätte geben dürfen, der ohnedies als obrigkeitlich auf Lebenszeit bestallter Obervorsteher aber gar nicht zur Wahl stand. Denn jener Model war ja nicht zum Vorsteher gewählt worden, sondern nur zum Wahlmann.<sup>103</sup>

Dass dieser »mein des Judenschultheißen Sohn Nahmens Model« aber zu diesem Amt gewählt wurde und daraufhin seine Stimme jenem dem Schultheißen ebenfalls anverwandten Jost Raphael gegeben habe, »ist nach aller Erfahrung etwas ganz Erlaubtes, und kann er bey mir gar wohl in dem Gerichte sizen, weil ein Vorsteher nichts darinnen zu thun hat, sondern nur als ein Urkundspersohn dabey siset«.<sup>104</sup> Sehen wir einmal von der Begrifflichkeit ab, die hier nicht das Rabbinatsgericht, sondern bezeichnenderweise das Entscheidungsgremium der Vorsteher meinte, so wird ganz offenkundig, dass die Vorstellung einer gemeinsamen Amtsverwaltung, wie sie auch als *jüdisches* Modell angedacht wurde, zumindest bei Mayer so nicht durchgedrungen war: Für ihn blieben die Gemeindevorsteher im schlechtesten Fall Kontrolleure, im besten jedoch Verwalter ohne jede eigene Entscheidungskompetenz.

Darüber hinaus beharrte Mayer darauf, dass – ganz anders als die Klagen aus der Gemeinde dies angaben – sein Sohn einem Jost Raphael »die Stimm gar wohl geben können, weil er nicht so nahe mit im verwandt« sei und nur »leiblich geschwisterlig Kindern sein Stimme zu geben verboten worden ist«. Bei Raphael sei aber nur dessen Gattin mit seinem Sohn »zu anderm geschwistrigen Kindern verwandt«, weshalb er nicht unter das halachische Verwandtschaftsverbot falle. Wie die ebenso ungerechtfertigten Beschwerden zu einem weiteren verwandtschaftlichen Bezug, der gar nicht zutreffe, zeigten, sei die Klage eben nur geschehen, um die Wahl insgesamt »umzustoßen«, sei also keineswegs »in der

103 Ebd.; Eingabe des Schultheißen Salomon Mayer und des Oberlandrabbiners Nathanael Weil (21.10.1768).

104 Ebd.; Berichtsteil des Judenschultheißen Salomon Mayer-Wesel.

lößlichen Absicht aus Liebe zur Ordnung, sondern aus den Leidenschafften des Neides, Hasses und Misgunstes« geschehen.<sup>105</sup>

Auch Mayers Angabe, dass er verboten habe, bestimmte Namen – und gemeint waren natürlich diejenigen der Klagenden – auf ein Los zu schreiben, konnte er und der Oberlandrabbiner leicht dadurch entkräften, dass zwei von diesen je eine einzige Stimme erhalten hatten, also durchaus in die engere Wahl gekommen waren. Nathanael Weil selbst gab an, dass er den Wahlmännern bestimmte Personen aufzuschreiben untersagt habe, eben da diese nah verwandt und damit disqualifiziert gewesen wären.<sup>106</sup> Bezeichnend bleibt bei alledem, dass die Vorstellung, Verwandtschaft sei mit Parteilichkeit gleichzusetzen, die Wahrnehmung der Zeitgenossen erneut in einem solchen Maß beherrschte, dass nahezu alle hierbei geltenden Regelungen beiseitegeschoben wurden. Auch weit jenseits der rechtlichen Regelungen wurde bei jeder Verwandtschaftsbeziehung, auch wenn sie weitläufig und nur ungemein diffizil zu beschreiben war, generell der Verdacht laut, dass dies gegen die Regeln verstieße und ein klares Zeichen für Vetternwirtschaft sei. Die Stellungnahme des renommierten Oberlandrabbiners Weil, der darauf pochte, dass die verbotenen Verwandtschaftsgrade bei der Wahl eingehalten worden waren, die eventuell aber darüber hinausreichenden jedoch keinen Angriffspunkt für solche Klagen böten, vermochte wenig daran zu ändern. Weil und der Schultheiß Mayer empfanden diese Angriffe auf ihre Person und ihr Amt ihrerseits als so gravierend, dass sie nicht nur eine »Ehrenderklärung und öffentliche gerichtliche Abbitte« von den gegen sie Klagenden forderten. Und dies, obwohl ebendies die Absicht der Beschwerdeführer weit weniger bestimmt hatte als die Wahrnehmungsverschiebung zwischen den religionsrechtlichen Vorgaben und der sehr viel stärkeren Bewertung von Verwandtschaftsverhältnissen in der Praxis. Wiewohl dem Oberamt natürlich letztlich die Entscheidung zustehe, forderten beide sogar die Eintürmung der Klagenden für acht Tage bei Wasser und Brot, damit Mayer des seit 48 Jahren vorherrschenden Aufbruhs dieser unruhigen Köpfe entledigt sei.<sup>107</sup>

Natürlich erledigte sich das Problem ebenso wie in Frankfurt damit keineswegs, und auch in den nachfolgenden Wahlen blieben schon aufgrund der im Vergleich zu Frankfurt kleinen Gemeinde immer wieder Verdachtsmomente oder sogar tatsächliche, halachisch verbotene Beziehungen zwischen den Vorstehern bestehen, die zu Beschwerden und dem grundlegenden Verdacht der Parteilichkeit führten. Dennoch war diese sozusagen über das Recht hinauschießende Wahrnehmung von familialen Verbindungen und einer entsprechenden Inpflichtnahme der beteiligten Personen so stark, dass sie sich trotz der regelmä-

105 Ebd.; dass die beklagten übrigen beiden Hinzugezogenen Söhne und zwei Schwesternkinder des Löw Seeligmann gewesen sind, andere seien aber im Wahlverfahren weggefallen, also ausgeschieden worden.

106 Ebd.; Oberlandrabbiner Nathanael Weil: »Maier Levi wurde verworfen, da der Maier Dawid vor ihm herausgekommen und Schreiber/Wahlmann gewesen, dessen Frau mit Maier Levy leiblich Geschwisterkind war.

107 Ebd.

fig wiederkehrenden Konflikte nicht allmählich den rechtlichen Ausschlusskriterien annäherte und diese als allein maßgeblich anerkannte. So findet sich noch im Jahr 1808 eine ganz parallele Auseinandersetzung in Karlsruhe um die Besetzung des Vorstandsgremiums. Diese wurde angeheizt durch die Besetzung zweier Stellen durch Schwager, was – in diesem Fall sogar formal zu Recht – erneut zahllose Beschwerden aus der Gemeinde nach sich zog. Aber schon 1800 hatte es ähnliche Eingaben und Verdächtigungen wegen der Parteilichkeit gegen zwei andere Vorsteher gegeben, wobei sich zunächst herausstellte, dass die vermuteten Verwandtschaftsverhältnisse in eine Richtung gar nicht bestanden und dort, wo es welche gab, diese keineswegs die Kriterien der halachisch verbotenen Verwandtschaftsgrade erfüllten, was sie ungeachtet der klaren Vorgaben für die Gemeinde dennoch prinzipiell verdächtig machte und entsprechende Personen als untauglich für das Amt erscheinen ließ.<sup>108</sup> All dies belegt, dass jenseits der eindeutig und über eine Gemeinde hinweg statthabenden Entwicklung hin zu einer Normativierung der Organisationsstrukturen gemäß dem Modell *Gemeinde*, und dies bedeutete auch in Richtung einer durch die Halacha bestimmten Lebensführung, jene älteren Wahrnehmungsstrukturen von *jüdischer* Gemeinschaft dennoch weit beherrschender blieben und daher kaum verdrängt, sondern allenfalls überlagert werden konnten. In diesem Sinne rangen die Konzepte eines partikularistischen, in erheblichem Maß zugunsten eines dauerhaften Machterhalts von Eliten arbeitenden Modells von Verwandtschaft, aber auch von Ehrbarkeit gegen jenes rechtlich vermittelte und zunehmend demgemäß normativierte der Partnerschaft sowie paritätischer Teilhabe. Dabei wurde Letzteres eigentlich weit weniger von den rechtlich orientierten Aspekten getragen als von einer ebenso eher unterhalb der Rechtsnorm angesiedelten breiten Überzeugung in den Gemeinden, dass man bei allen klaren Unterschieden zwischen den spezifischen Organisationsformen einzelner Gemeinden zumindest im Rahmen der eigentlichen Gemeindeglieder durch eigene Leistungen, aber noch mehr durch langjährige, möglichst über Generationen hinweg verbürgte Anwesenheit auch ein Anrecht auf Mitsprache wenn nicht sogar auf alleinige Entscheidungsgewalt erwarb.

108 GLA Karlsruhe, 206/296, Regierung Karlsruhe, Bericht (20.12.1808); mit Bezug auf die beiden Schwager stimmte man gegen eine Dispensation von den halachischen Ausschlussregeln, da »die Schwägerschaft dieser beiden Vorsteher eine immer währende Quelle von Beschwerden seyn würde«; hinsichtlich der Beschwerden wegen einer Verwandtschaft des Seckel Levi mit Jacob Hirsch Pforzheimer im Jahr 1800 stellte sich heraus, dass dies überhaupt nicht zutrefte, jener war zwar mit dem Schultheißen verwandt, aber nur sehr weitläufig; Lewis Frau war dessen Stieftante. Ebd., Bericht Oberamt Karlsruhe (30.12.1807); beteuert der dritte Vorsteher, dass der formal richtige Vorwurf der Parteilichkeit gegen die Schwäger nicht ziehe, da er immer mitentscheide, also kontrolliere. Ebd., S. Haber an die Regierung Badens (21.10.1807); gegen die Rechnungslegung der Gemeinde, die schon aufgrund der beiden verschwägerten Vorsteher nicht recht sei; dasselbe Argument im Hinblick auf seine Besteuerung vom ehemaligen Schultheißen Hayum Levi, ebd. (16.10.1807).

## Zugehörigkeit und Gleichheit

Kehren wir zu den Ereignissen in der Frankfurter Gemeinde zurück, so zeigen etliche Auseinandersetzungen, dass auch dort die allmählich intern eingeführten Regelungen eigentlich nicht zu einer Geregelterheit führten. Vermutlich muss man hier ebenso wie in Karlsruhe davon ausgehen, dass sie die Situation dennoch durchaus befriedeten. Zu einem durchgängig an der gesetzlichen Norm organisierten Gemeinwesen entwickelte sich die Situation aber auch hier nicht, da die gesetzliche Normsetzung ebenso als ein Kompromissmodell betrachtet wurde, das sozusagen über der eigentlichen Handlungsebene stand. Die sehr viel dominanteren kulturellen Konzepte von Verwandtschaft, aber auch von Ehrbarkeit blieben aus diesem Grund weiterhin letztlich die einflussreicheren Modelle, gegen die sich die Gemeindeordnungen nur bruchstückhaft und zeitweilig durchsetzen konnten. So findet sich im Rahmen einer größeren Auseinandersetzung, die für das hier Interessierende jedoch ohne Belang ist, im Jahr 1682 folgender Vorgang: Abraham zum Drachen, der als Baumeister in der Frankfurter Gemeinde tätig war und für diese im Jahr 1660 die Abgaben und die erneute Privilegierung der Judenschaft des Reiches verhandelt hatte, war trotz seiner guten Beziehungen zum kaiserlichen Hof von seinen Gegnern in der Judengasse während seiner Abwesenheit ins Abseits gedrängt worden. Diese hatten angeblich durch eine Instrumentalisierung des Frankfurter und Hanauer Rats sowie des Kurfürsten von Mainz dafür gesorgt, dass er für sieben Jahre von seinem Vorsteheramt suspendiert, sein Besitz in Frankfurt beschlagnahmt und verschlossen, er selbst sogar »von Hauss, Hoff, Weib und Kinder, aller Juden Ehr und Wohlfahrt unschuldig vertrieben« worden war.<sup>1</sup> Nach Abrahams Darstellung hatte die Auseinandersetzung nun eine neue Wendung genommen. Bislang waren sein Widersacher Isaac zur Kandten beziehungsweise zur Kann und dessen »Weibs Bruder dem also genannten Juden Fürst Aaron Bär« sowie einem Schmucl zum Rost, die gemeinsam seit über siebzehn Jahren gegen ihn ankämpften, wegen zu enger Verwandtschaft zu Abraham nicht zu einem Baumeisteramt gelangt. Anlässlich der für alle drei Jahre vorgeschriebenen Vorsteherwahlen wollten diese nunmehr aber Nägel mit Köpfen machen. Da die dreijährige Amtsperiode offensichtlich auch hier nicht eingehalten und die zwischenzeitlich bereits wieder intern vorgenommenen Neubesetzungen mit dem Tod einiger Vorstandsmitglieder begründet worden waren, wollte Abraham zum Drachen sich durch ein Gesuch beim Kaiser weiterhin die Option auf eine Stelle als Vorsteher sichern: Da man in der Judengasse das Gerücht austreue, dass seine Inquisitionssache noch in Jahr und Tag nicht entschieden werde, man also nichts zu fürchten habe, versuche man ihn nun endgültig aus seinem »seit 28.jähriger

1 ISG Ffm, Ugb E 45 G; Anwaltliches Schreiben an den Kaiser, seitens des Judenadvokats Johann Moritz von (Hörning) für Abraham zum Drachen (24.7.1682); anbei Beilage A, die Privilegienvereinbarung unter Kaiser Leopold vom Mai 1660. Breit dargestellt bei Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 49-72.

Vorsteher Amt, und jüdischer Ehr entsetzt«, indem man nun Schmucl zum Rost und jenen Aaron Bär zu Vorstehern genommen habe. Auch könne man

»noch mehr die schöne und saubere Wahl auss dem abnehmen, dass zwey auf ihren mainaidigen vorgestellten Zeugen, als der 13te namens Menken zum Hecht, des Isaacs zur Kandten nächster Nachbar, und der 18te names Samuels zum Weißen Widder, welche nicht allein öffentlich mainaidig überwiesen seindt, sond. auch der lezte von Jugendt an, wie in den actis bewisen, sich viller gefährlicher Diebstall geflissen, bey diesen Vorsteher Wahl gewesen, und mitgebracht worden«.<sup>2</sup>

Er bat, dass man ihn nun nicht noch »umb seinen noch guten jüdischen Nahmen und Ehr zu bringen trachten« und ihn auf diese indirekte Weise um sein Amt bringen werde. Auf Intervention aus Wien hin verwarnte der Frankfurter Rat beide Seiten nachdrücklich, dass man sich in Zukunft aller »verbal oder real Antastungen« enthalten solle, da Abraham wegen gegenseitiger Tätlichkeiten von seinem Amt suspendiert, Isaac für dieses als untauglich erklärt worden war. Da nun die Zeit nahte, neue Vorsteher »zu machen oder die alten zu bestätigen«, versuchten etliche zuungunsten des Abraham indirekt Tatsachen zu schaffen, die ihm die Rückkehr in sein Amt verunmöglichen würden. Dafür wollte man ihm in so nahem Grad verwandte Personen einsetzen, dass Abraham zum Drachen aufgrund der Vorgaben, dass »keine rechte Anverwandte, als Vetter, Soehne, zwey Brüder, Bruders Sohn od. Geschwister Kind, wie auch alle in gleichen od. nähern Grad angesiebt oder verschwägerte« gleichzeitig Baumeister sein dürfen, dieses künftigt verwehrt bleibe. Dem nachfolgenden kaiserlichen Beschluss entsprechend sollte die Neuwahl vorgenommen werden, hinsichtlich des Abraham zum Drachen sei dies jedoch so zu gestaltet, dass man ihn weder still ersetze noch ihm zu nah verwandte Personen wähle.<sup>3</sup> Wiewohl offenkundig vielfache Gründe vorlagen, dass Abraham und vermutlich auch jener Isaac zur Kann, der die tonangebende Familie mit dem Hauszeichen des Drachen anschließend erfolgreich aus ihrer Position verdrängen sollte, nicht in dieses Amt gelangen sollten, sprach die lange Amtsdauer für Abraham. Das geschickte Taktieren durch ein Ausnutzen der Verwandtschaftsverbote zeigt zumindest, dass man in Frankfurt inzwischen ernst gemacht hatte und so enge Beziehungen ausschloss. Zu-

2 Ebd.

3 Ebd.; Ratsconclusum Ffm und Dekret an die Baumeister (11.5.1682); mit Bezug auf die Bitte des kaiserlichen Fiskals Aulicus (23.11.1681), hinsichtlich des Steuerprozesses sowie des Einkommens und Baumeisteramts des Abraham zum Drachen; am 13.12.1681 erging offenbar ein kaiserliches Reskript, siehe Senatsbeschluss Ffm (1.2.1683?). Supplication der Vierzehner und Vorsteher der Gemeinde (24.7.1682); dass man einen internen Kompromiss gefunden habe, wie man die 14ner Wahl künftigt halten werde – dies dürfte dann vermutlich in die anschließend vereinbarten Takkanot eingegangen sein –, auch werde man Samuel zum Strauss nicht zur Wahl zulassen, ebensowenig den flüchtigen Aron zum Springenden Brunnen, dem man Weib und Kind nachgeschickt habe.

gleich war es weiterhin die mit dem Amt verbundene Ehre, die es zu schützen oder zu nehmen galt.

Wie eine weitere, für Frankfurt entscheidende Auseinandersetzung zwischen 1749-1754 belegt, waren die Weichenstellungen hin zu einem rechtlich genormten neuen Verwaltungssystem, das auf Kompetenz, Kontrolle und persönliche Verantwortlichkeit zugunsten eines Gemeinwesens setzte, aber so klar nicht. Denn wiewohl einige der Gründe für die Querele zumindest zum Teil erneut auf einem anderen Blatt stehen, war einer der zentralen Konfliktpunkte dieser später als *Kann-Kulp'schem Streit* benannten Auseinandersetzungen erneut die enge Versippung in den zentralen Ämtern der Gemeinde gewesen. Wiewohl man in Frankfurt anders als etwa in Karlsruhe innerhalb eines einzelnen Gremiums nun durchaus Sorge dafür trug, dass die vereinbarten, an der Halacha orientierten Regelungen hinsichtlich der Verwandtschaftsverbote auch eingehalten wurden, bezog sich dies zum einen nur auf je eines von vielen Gremien. Zum anderen ging – wie wir noch sehen werden – das zentrale familiäre Beziehungsgeflecht in ein weiter gespanntes Netzwerk gemeinsamer ökonomischer Interessen über, welches nunmehr spürbarer parallel zu diesem zum Tragen kam und ebenso wie jenes virtuos zur Durchsetzung eigener Ansprüche in der Gemeinde genutzt wurde.

Die Konflikte selbst lassen sich in ihrer Breite hier nicht ausführlich darstellen. Allein die Frankfurter archivalische Überlieferung ist kaum überschaubar, da es nicht nur äußerst umfangreiche zentrale Aktenbestände zu dem eigentlichen Konflikt gibt; neben diesen finden sich zahllose kleinere Bestände etwa im Rahmen der Criminalia, die jedoch in direktem Bezug zu dem Ursprungskonflikt stehen. Da es wie bisher auch hier nicht sozusagen um eine historische Aufarbeitung, also primär um eine so genannte Rekonstruktion der spezifischen Ereignisse geht, sondern um die Analyse systematischer Aspekte, die hinter diesen standen, sei hier eine knappe Skizze der zentralen Inhalte und Abläufe der Auseinandersetzung gegeben, um einen Rahmen für die nachfolgenden Analysen zu schaffen.

Dem erwähnten Isaac zur Kandten – der Hausname beziehungsweise dessen Schreibweise variiert auch hier wie so oft und wird daher in der Folge für die Familie vereinheitlicht als ›zur Kann‹ wiedergegeben – war es tatsächlich gelungen, jenem Abraham zum Drachen in der Gemeinde den Rang abzunehmen, woraufhin er und nach ihm seine Söhne Bär Löw und dessen Bruder Mosche zu tonangebenden Persönlichkeiten in der Gemeinde aufstiegen. Anders als in Karlsruhe gab es in der Frankfurter Gemeinde eine stabile Mittelschicht, die schon aufgrund ihres Einkommens, aber auch wegen ihres sozialen Status genügend Einspruchsmöglichkeiten besaß und geltend machte, sich gegebenenfalls also gegen den allzu großen Einfluss einer Person oder einer Familie zur Wehr setzen konnte. Dennoch war es Bär Löw Isaac gelungen, die Gemeinde zu einem erheblichen Teil zumindest so weit unter Kontrolle zu bekommen, dass er ohne allzu große Behinderungen selbständig schalten und walten konnte. Ähnlich wie



dessen Vater am Ende des 17. Jahrhunderts seinerseits gegen die Machtposition einer anderen Familie angekämpft hatte, begann sich Ende der 40er Jahre des 18. Jahrhunderts erneut aus der Gemeinde Widerstand, nunmehr gegen Bär Löw Isaac zu formieren. Um Isaac zur Kann und dem ihm zur Seite stehenden Baumeister Samuel Süsskind Stern in den wie meist in starkem Maß personalisierten Konflikten einen Gegenpol entgegenzustellen, wählte man mit David Meyer Juda, nach dem Hauszeichen auch ›Kulp«, also Krug, genannt, und mit Ruben Benedict Beyfuß zwei der Baumeister der Gemeinde zu Vertretern der eigenen Interessen. Der aktuelle Anlass, dass sich überwiegend als Wechsler tätige Frankfurter Gemeindeglieder gegen Isaac wandten, war die von ihm in seiner Funktion als einer der Kastenmeister der Gemeinde veranlasste Umlage einer Summe von 60.000 Rtlr., die von der in Frankfurt derzeit anwesenden kaiserlichen Münzkommission angeblich infolge einer Denunziation durch Bär Löw Isaac zur Kann von den Frankfurter Münzhändlern wegen Übertretungen der Münzordnungen gefordert wurde.<sup>4</sup> Wie die Münzhändler im Jahr 1622 hielten sich nun etliche der Wechsler durch diese Umlage für überfordert und ungerecht behandelt, zumal andere Personen angeblich kaum oder gar nicht zur Kasse gebeten wurden.<sup>5</sup>

Ihr zentraler Vorwurf bezog sich jedoch nicht allein auf diese ungerechte Verteilung der Sonderzahlungen. Juda argumentierte in Vertretung der Wechsler auch prinzipiell gegen das Gebaren Isaacs und sogar gegen die Legitimität seiner Amtsausübung. Wie sich bald zeigte, war diese Umlage nur jener sprichwörtliche letzte Tropfen gewesen, der das Fass zum Überlaufen brachte, denn der generelle Vorwurf lautete, dass Isaac ohnedies die entscheidenden Angelegenheiten in der Gemeinde selbst dirigiere. Rein faktisch traf dies so jedoch nicht zu, denn Isaac war selbst nicht einmal Mitglied des zentralen Entscheidungsgremiums der Gemeinde, der Vorsteher. Seinen Einfluss, über den sich im Verlauf der Affäre immer mehr Gemeindeglieder beschwerten sollten, erwarb und übte Bär Löw Isaac zum einen über Verwandtschaftsbeziehungen aus, zum anderen aber über ein Netzwerk von Personen, die ihm aufgrund zahlreicher Verbind-

4 Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 189; zum Ablauf des Konflikts siehe ebd., S. 185-216.

5 ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom I, 48a; Ruben Benedict Beyfuß, David Meyer Juda: Verteidigungsschrift (mit Beilagen) an Bürgermeister und Rat Fft (5.1.1750); ›Wir sind gar nicht geneigt, den Streit der Wechsler mit gegenwärtiger Sache zu vermischen, müssen aber davon zu Beurteilung desjenigen, was nachfolgt, mit wenigen so viel anführen, dass, nachdem zu Abmachung der allhier vorgewesenen Kaiserl. Münz-Kommission denen Wechslern beträglichen Summen Geldes abgenommen worden, dieselbe die Summen, so zur Kaiserl. Kommission und sonsten bezahlt werden müssen nebst der Repartition aus der Ursach verlangt, weilen sie in denen Gedanken stehen, dass sowohl einige, so mit daran zu zahlen gehabt, frei gelassen, als auch die Repartition ungleich und ungerecht gemacht, mithin Ihnen zu viel Geld abgenommen worden sei. Wie weit alle Beschwehrungen der Wechsler in Rechten gegründet seien, lassen wir lediglich zu richterl. Erkenntnis gestellt sein.«

lichkeiten verpflichtet waren. Trotz der Fülle an Dokumenten, gerichtlichen Anklage- und Verteidigungsschriften, Verhören, Eingaben und Ähnlichem lassen sich natürlich letztlich weder der genaue Verlauf noch die jeweils individuellen Beweggründe oder auch nur die jenseits dessen liegende Schuldfrage vollständig klären. Sicherlich – und hierfür gibt es viele Belege – arbeitete auch David Meyer Juda mit jenen ›unlauteren‹ Mitteln, für die Bär Löw Isaac bekannt war. Um eines vorwegzunehmen, es zeigt sich in der Fülle der Belege durchaus, dass die Beschwerden gegen Bär Löw Isaac und seinen ›Anhang‹ mehr als begründet waren. Insgesamt gesehen endet der Konflikt auf obrigkeitlicher Ebene allerdings erst, als Isaac plötzlich verstarb, denn er unterwanderte immer wieder die vereinbarten Kompromissversuche und verzögerte das später sogar unter Einbeziehung des Kaisers weitergeführte Verfahren über Jahre hinaus. In der Geschichtsschreibung wurde er dennoch zuweilen als zu Unrecht beschuldigt dargestellt; auch seine jahrelangen Ausflüchte und die Weigerung, eine Abrechnung des Gemeindevermögens selbst vorzunehmen oder diese vornehmen zu lassen, belegen dagegen eindeutig, dass zumindest die zentralen Vorwürfe gegen ihn zutrafen.<sup>6</sup>

Diese bezogen sich auf die Art und Weise, in der Isaac seit vielen Jahren sein Amt als Kastenmeister verwaltete, und erinnern hinsichtlich der Nachprüfbarkeit interner Verwaltungsvorgänge in zahlreichen Punkten an andere, hier bereits angesprochene Konflikte. Ähnlich wie in den umfangreichen Frankfurter Strafverfahren zu Beginn des 17. Jahrhunderts, in denen der Vorwurf der Vetterwirtschaft unter anderem auch Klagen gegen die mangelnde Nachvollziehbarkeit von Strafen und deren Abrechnung beinhaltet hatte, beschwerte man sich nun erneut gegen dieselbe unhaltbare Situation. Angeblich wusste niemand in der Gemeinde, wie viel Steuern er bereits bezahlt hatte und welche Beträge bei der Gemeinde noch offenstanden, da es keine terminierten Abrechnungen, geschweige denn eine Offenlegung der gleichermaßen unzulänglich geführten Rechnungsbücher gab. Man stellte für Zahlungen nicht einmal Quittungen aus, und die Eintreibung der Beträge geschah ähnlich wie hinsichtlich der Straf gelder offenbar nach Gutdünken der Kastenmeister, die sich in der Regel wohl vom aktuellen Finanzbedarf der Gemeinde, zuweilen aber auch von ganz anderen Maßstäben leiten ließen. Der Frankfurter Rat fasste diese vielen Klagen aus der Gemeinde gegen Ende der Auseinandersetzungen in einem seiner Berichte an den Kaiser folgendermaßen zusammen: Es sei bisher eine so große Unordnung vorgegangen, dass wenn ein hiesiger Schutzjude seinen Steueranteil zahlen wollte, derselbe nicht gewusst habe, was zu bezahlen sei. Statt dessen galt es, sich der ›Diskretion der Kastenmeister‹ zu unterwerfen und zu glauben, was und wie viel ihm dieselbigen abforderten, ohne dafür auch nur einen Beleg zu erhalten, »wel-

6 Z. B. *Encyclopaedia Judaica* (NY/Jer.), Bd. 10, Sp. 373; Eintrag Moses Kann. Aufgrund der Weigerung Kanns, der vereinbarten Gemeindegemeinschaft die Finanzunterlagen zugänglich zu machen, wurden von kaiserlicher Seite zu guter Letzt sogar zwei christliche Notare als Beisitzer bestimmt, um einen Überblick über das Gemeindevermögen zu erhalten; Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 197.

ches despotische Verfahren, höchste Unbilligkeit und Konfusion, sie, wie billig und ihre Schuldigkeit und Pflichten erfordern, abgestellt wissen wollten«. <sup>7</sup>

Wie die Gegner des Bär Löw Isaac, David Meyer Juda und Ruben Benedict Beyfuß, die Situation und die Befürchtungen seitens der – wie man angab – Gemeinde in einer ihrer späteren Eingaben an die Stadt beschrieben, war der Zustand des Kastenwesens derart, dass dies »zum totalen Ruin und Untergang der Judengasse gar leichtlich ausschlagen« könne. Wiewohl bislang niemand an der Vermögenslage und dem Kredit der hiesigen Gemeinde gezweifelt habe, müsse man nun befürchten, dass sich dies auch nur durch das Gerücht, dass es nicht mit rechten Dingen zugehe, ändern werde. Derzeit sei die Situation folgende: Wie hoch sich die Summe der unterschiedlichen Kapitalien der Gemeinde, ihrer Stiftungseinlagen, ihres Immobilienbesitzes und ihres Anlagevermögens im Vergleich zur Kreditaufnahme belaufe, sei in der ganzen Judengasse außer denen beiden Gegnern – Isaac und Stern – »keiner Seele das mindeste bekannt«. Dies zumal inzwischen alle anderen Kastenmeister verstorben waren und man trotz anders lautender Verordnungen keine neuen gemacht hatte. Zudem schrieb eine interne Regelung von 1684 vor, dass den drei eigentlichen Kastenmeistern zwei Baumeister zugeordnet seien, außer seiner rechten Hand, dem Baumeister Samuel Süsskind Stern, habe aber niemand durch den alleinigen Kastenmeister Bär Löw Isaac Einblick in das Rechnungswesen erhalten. Wenn diese beiden plötzlich verstürben oder ein Brand in der Gasse ausbrechen würde, könne niemand wissen, wie viel Geld in der Kasse vorrätig sei oder sein sollte. Dies eben auch aus dem Grund, da nicht einmal generelle Abrechnungen vorgelegt würden und niemand von der Gemeinde jemals die Bücher gesehen habe, so dass man gar nicht wisse, ob alles ordentlich eingetragen worden sei. Aus der Perspektive der Ankläger musste »allen rechtschaffenen Juden ein Schauer ankommen«, denn in einem solchem Fall müsse für Jahre zurück Rechnung gelegt werden. Sicherlich würden die Passiva nicht ausbleiben, die Aktiva aber nebst allen Restanten gingen dann verloren, da außer den Büchern gar keine Bescheinigungen existieren und sich niemand auf die Aussage von zwei Personen hin zum Schuldner erklären lassen werde. <sup>8</sup>

Diese Darstellung stammt wohlgermerkt aus einer Zeit, als man Isaac und Stern mit Hilfe des Frankfurter Rats über ein internes Kompromissverfahren bereits Kontrolleure zur Seite gestellt hatte. Unter diesen befand sich mit Juda und Beyfuß zwar auch direkt die gegnerische Partei, an die Unterlagen kamen sie aber dennoch nicht. Daher klagte man weiter, dass man doch nichts »unbilliges, sondern was in allen Rechten gegründet ist« verlange, da doch weder die Kasse noch die Unterlagen der »Gemein und nicht den zeitlichen Kastenmeis-

7 ISG Ffm, Ugb D 32, 65, Tom VII; 569. Entwurf eines Schreibens des Magistrats Fft an den Kaiser (18/19.10.1754).

8 ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom I 78; R. B. Beyfuß, D. M. Juda an Schöffen und Schultheiß (20.3.1750).

tern« gehörten, zumal »unser Kasten die Seele [.../sei], ohne welche unsere Jüdische Verfassung gar nicht bestehen kann«.9

Aufgrund solcher Beschreibungen hätte man eigentlich erwartet, dass der Rat sofort scharf eingreifen würde. Erstaunlicherweise hielt man sich auf städtischer Seite zunächst aber zurück und stärkte wie üblich die Amtsinhaber in ihrer Autorität. Hinsichtlich der indirekt heraufbeschworenen Möglichkeit, Steuereinnahmen zu verlieren, zeigte sich die kaiserliche Seite weit nervöser, während die Besorgnis des Rats wohl eher gegen mögliche Eingriffe von kaiserlicher Seite in ihre Entscheidungssphäre gerichtet blieb. Dies mag der Grund dafür sein, dass er sich bis zum Eingreifen durch den Kaiser immer wieder auf die intern angegangenen Kompromisse einließ und diese zu stützen versuchte, und dies auch dann noch, als längst absehbar war, dass derlei Vereinbarungen letztlich nur zu Verzögerungen führten. Die ökonomische Gefährdung durch diesen Zustand feuerte gemeinsam mit der Aufregung wegen der Art der Umlegung der durch die Münzkommission festgesetzten Zahlung die Auseinandersetzungen in der Judengasse immer mehr an. Bezeichnend für die Einschätzung seitens der Mehrzahl der Gemeindemitglieder mag ein erneuter Aufruhr in der Gemeinde sein, als der Rat der Stadt Frankfurt alle Gemeindemitglieder gegen Ende der gesamten Kontroverse anhielt, noch vor Ende der jahrelang andauernden Rechnungslegung der Gemeindekasse ihre fälligen Steuern zu leisten. Als der Rat nach Rücksprache mit den Kastenmeistern die Gemeindevorsteher anwies, dass dies pragmatischerweise noch nach dem alten Steuerfuß, vor allem aber erneut ohne Quittungsbelege zu geschehen habe, protestierten wiederum viele.<sup>10</sup> Der Gerechtigkeit halber muss jedoch gesagt werden, dass sich der Kastenmeister Isaac hier zu Recht auf den *alten Brauch* berufen konnte, denn wie das durch den Kaiser veranlasste Verhör etlicher alter Gemeindemitglieder ergab, war es in der Gemeinde bislang tatsächlich nicht üblich gewesen, Zahlungen zu quittieren.<sup>11</sup> Bezeichnenderweise erstreckte sich der Protest gegen diese nunmehr obrigkeit-

9 Ebd.

10 ISG Ffm, Ugb D 32, 65, Tom VII, 579; Senats Dekret (8.II.1754); dass die hiesigen Schutzjuden ihre rückständige Schatzungs- und andere Gemeindepraestanda, einstweilen und solange neue Schätzmeister gemacht sein werden, nach dem alten Schatzungsfuß »in Erfolg retro mehrmals schon erteilten bescheiden, entrichtet, und ratione den verlangten Quittung, die Kaiserl. Resolution zu erfüllen, mithin die Zahlung indessen an die Kastenmeister (als auf welche daseinige, was von denen extraordinarie bestellt gewesen interimis cassieren zeithero geschehen, nicht zu applizieren ist) auf bisherige gewöhnl. Weise, das ist, ohne Quittung von den Kastenmeistern zu empfangen, unweigerl praestigen sollten.«

11 ISG Ffm, Ugb D 32, 65, Tom VII; Verhörverfahren alter Juden über das bisherige Procedere; Actum Ffm (3.II.1754); Michael Isaac zur roten Tür (75 Jahre): der Älteste führe das Hauptbuch, mehr wisse er nicht; Calmann Joseph Spiegel (70 Jahre): niemals Quittungen ausgestellt; Michael Schwartzschild (70 Jahre): und wenn er etwas bezahlt, habe er keine Quittung bekommen, auch keine verlangt, es sei nur eingeschrieben worden; Joseph Daub (76 Jahre): wisse nicht; Jacob Oppenheimer (70 Jahre): nein; ein weiterer: nein. Dasselbe nochmals im Bericht mit mehr Personen, ebd., 576;

liche Vorgabe zur Steuerzahlung über die inzwischen tiefen Gräben in der Gemeinde hinweg, wobei man beteuerte, dass dies zum Schaden der gesamten Jüdenschaft gereiche.<sup>12</sup> Zugleich verwies man darauf, dass der Grund für die Auseinandersetzungen ja unter anderem gewesen sei, dass

»bei hiesiger Jüdischer Kastenstube der übele Gebrauch und die in(..)tinabile Gewohnheit vorwaltet, dass niemand über die Bezahlung der ihm abgeforderten praestandum eine Quittung bekommen, mithin weder seine getane Zahlung zu dociren, noch wie viel er zu contribuiren habe oder schuldig verbleibe wissen kann, dergleichen unbillige Gewohnheit auch bei Austeilung der Depositio Gelder vorgehet, dass diejenige, welche dergleichen bekommen oder annehmen müssen, keinen Wechselbrief oder sonstigen Empfang Schein oder Obligation ausstellen dürfen, welche sie bei der erfolgten Zahlung zurück nehmen könnten, sondern diesfalls nur eine Aufzeichnung in einem KastenBuch geschiehet, woher nachgehends verschiedenen Konfusionen und Irrungen entstanden, und dergleichen ins künftige noch mehrer nicht unzeitig zu ein oder der anderen Nachteil und Schaden zu befahren.«<sup>13</sup>

Nach all den Auseinandersetzungen wollte man schon gar nicht dulden, dass Kaiser und Stadt die Gemeinde nun ihrerseits zwingen, auf den beklagten *status quo* zurückzuweichen. Hier zeigt sich, wie durchgängig die Situation als untragbar eingeschätzt wurde, also durchaus weitere Kreise als jene Geldwechsler betraf. Wohlgermerkt hatte auch die entsprechende im Pinkas verzeichnete Ordnung für die Gabbaim von 1684 weder eine Rechnungslegung noch das Quittieren von Zahlung gefordert, weshalb sich die Gegenpartei in diesem Punkt auch stets darauf berief, dass dies eine allgemein vernünftige Vorgehensweise sei.<sup>14</sup> Offenbar hatte sich erneut inzwischen die Vorstellung, wie derlei Angelegenheiten zu regeln seien, deutlich verschoben, ähnlich wie man im badi-

Actum Ffm (5.II.1754); Amschel Lösser Maas (69 Jahre): keine Quittung, nur eingeschrieben.

- 12 Ebd., 584; hiesige Schutzjuden Abraham Salomon Wallich, Hertz Strauss, Benedict Salomon, Löb Michael Goldschmit, Meyer Getz Amschel, Seligmann Hirtz Straus, Meyer Amschel Flörsheim, Hertz Goetz Amschel, Seligman Lob Zuntz, Amschel Löb Flörsheim, Callman Mayer Bauer an Schultheiß und Schöffen Ffts (16.II.1754).
- 13 Ebd., 585; (Beilage?) zahlreiche Sign. [vermutlich fehlt ein Großteil der Unterschriften], die Eingabe wurde vorgebracht durch Notar Eibinger, im Namen etlicher Schutzjuden vor den kaiserlichen Räten, Schultheißen und Schöffen Ffts (16.II.1754). Ebd., Actum Ffm (22.II.1754); Vorladung aller Kastenmeister; die erschienenen beteuern, sie hätten – trotz des neuen Dekrets – seit ihrer Übernahme als Interimskassenmeister dies immer mit Quittung getan.
- 14 Als die Stadt der Frage der Ausstellung von Quittungen nachging, stellte sich heraus, dass die seit einigen Jahren vereinbarten Interimskastenmeister schon ohne Anweisung seitens der Stadt Quittungsbelege ausgegeben hatten. Die auch im Pinkas verzeichnete Vereinbarung (s.o.) wird in den Akten mehrfach zitiert, ausführlich ISG Ffm, Ugb D 32, 65, Tom VI, 77; Übersetzter Kontrakt der 1684 errichteten Ordnung der Frankfurter Judengemeinde; sowie ebd.; 48, Beilage B im Auszug; beide Male

schen Karlsruhe einige Jahrzehnte nach den Frankfurter Vorgängen darauf bestand, dass auch die Gemeindeleitung die im allgemeinen Geschäftsleben inzwischen üblichen, grundlegenden Regeln geordneter und nachhaltiger Verwaltung einhalten müsse.<sup>15</sup>

Was die Ordnung von 1684 dagegen durchaus vorgeschrieben hatte und was man den Kastenmeistern auch vehement vorhielt, war, dass nach dem Tod eines der fünf Mitglieder dieses Gremiums nach 30 Tagen aus drei ›ordinären‹ Leuten aus der Gemeinde und zwei Baumeistern ein neues Mitglied für die jeweilige Statusgruppe zu wählen sei. Dies war nachweislich nun nicht mehr geschehen. Während Samuel Süßkind Stern die Baumeister weiterhin in der Kastenmeisterstube vertrat, waren von den Gemeindemitgliedern nur Bär Löw Isaac und ein Beer Herz Oppenheim übrig geblieben; einen neuen Kastenmeister aus der Gemeinde hatte man nicht gewählt und einen zweiten beigeordneten Baumeister gab es auch nicht. Nach Angabe der gegnerischen Seite war Oppenheim bereits 74 Jahre alt und nicht mehr in der Lage, sein Amt auszuüben, so dass Stern und Isaac die Kastenstube seit sechs Jahren letztlich ganz allein verwaltet hatten, ein Zustand, den wir ähnlich auch schon aus Karlsruhe kennen. Wie den beiden Kastenmeistern nunmehr angekreidet wurde, war dies keineswegs der einzige Punkt, an dem man von der intern vereinbarten Verordnung abwich. Auch andere Stellenbesetzungen oder ›Bestätigungen‹ seien – wie Juda und Beyfuß angaben – in der Vergangenheit erneut nicht vorschriftsmäßig geschehen.<sup>16</sup> Diese

wurde dies über Juda und Beyfuß eingereicht. Diese war auf Dauer verordnet und unter anderem vom Oberrabbiner Schabatai Scheffel Horowitz abgezeichnet worden.

- 15 Wiewohl die dortigen Forderungen nach einem geregelten Geschäftsgang und nach Sitzungen in der Gemeindestube anstelle von Privaträumen für Frankfurt schon lange etabliert worden waren. Hier zeigt sich auch der deutliche Unterschied zwischen einer kleinen Gemeinde und einer relativ großen Organisationseinheit, die auch entsprechende Verwaltungs- und Kontrollstrukturen der Amtsausübung einführte, etwa die übliche Verteilung mehrerer Schlüssel. So hatte einer der Baumeister den Schlüssel zur Stube, ein anderer denjenigen zum Kasten mit den Unterlagen, so dass stets eine Kontrolle gewährleistet war.
- 16 ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom I, 48a; R. B. Beyfuß, D. M. Juda. an Schöffen und Schultheiß Ffts; (5.1.1750); Verteidigungsschrift; etwa bei Emanuel Drach, der vom Kastenmeister zum Baumeister gemacht wurden und nach der Ordnung dann hätte abtreten und durch einen aus den ›Ordinären Leutern‹ ersetzt werden müssen; »allein weil Emanuel Drach schon damals ein Mann von 76. Jahren gewest und BL Isaac einen andern neben sich nicht haben wollen, sondern geglaubt, dass ihm der alte besser konveniere, so hat man denselben auch in dem Kastenmeisteramt kontinuierieren lassen«. Damit stimmte der vorgeschriebene Proporz auch nicht mehr, da drei Baumeister, Isaac Moses Goldschmidt, Süskind Samuel Stern und Emanuel Drach, und zwei ›ordinäre‹ Personen nämlich der B. L. Isaac und Hertz Oppenheim Kastenmeister waren. Nach dem Tod von Drach und Goldschmidt wurden deren Stellen nicht mehr besetzt, selbst nach sechs Jahren nicht, wobei es auch keine ›neue Wahl oder Bestätigung der alten Kastenmeister‹ gab, ›ja wohl kaum in vier oder fünf Wochen eine Session auf der Kastenmeisterstube gehalten worden‹ sei.

eher nebenbei gemachte Bemerkung übersah trotz der sonst präzisen Bezugnahme auf die Verordnung von 1684 allerdings, dass diese keineswegs von regelmäßigen Neuwahlen oder Bestätigungen alter Kastenmeister ausging, sondern lediglich ein neues Wahlverfahren benannte; Neuwahlen waren aber nur für den Todesfall eines der Mitglieder vorgesehen.<sup>17</sup> Selbst Bestätigungen im Sinne einer Kontrolle der Amtsausübung wurden dort nicht erwähnt, woraus sich abermals schließen lässt, dass die auch von Zeitgenossen immer wieder als »alte jüdische Verfassung« beschriebenen turnusmäßigen Wahlen eine relativ neue Einrichtung darstellten, auch der Aspekt paritätischer Teilhabe in diesem Sinne in der jüdischen Gemeinschaft keineswegs – wie dies die Quellen zum Teil tun – als essentieller, quasi zeitloser kultureller Bestand beschrieben werden kann.

Doch bevor wir in den systematischen Betrachtungen voranschreiten, folgen wir dem weiteren Verlauf der Auseinandersetzung. Diese fand in der Hauptsache sicherlich in den zahllosen, tagtäglichen Streitereien statt, die sich durch die zunehmende Spaltung großer Teile der Gemeinde in eine den *Kann'schen* beziehungsweise den *Kulp'schen* verbundene Seite abermals verschärfte, bis selbst knappe Bemerkungen als Anlass für einen Schwall an Beleidigungen oder sogar für Schläge genühten. Die Auseinandersetzung um die Umlage der Forderungen seitens der kaiserlichen Münzkommission durch die beiden Kastenmeister hatte lediglich den entscheidenden Ausschlag gegeben, dass man die als Wechsler tätigen Gemeindeglieder, die beiden Baumeister Beyfuß und Juda zu Wortführern ernannte. Daraufhin setzten diese zu ihrer Absicherung sowohl im Hinblick auf die entstehenden Kosten, vor allem aber um Intrigen und Vorwürfen der Gegenseite vorzubeugen, ein Schriftstück auf, das am 16. Oktober 1749 von all jenen unzufriedenen Personen abgezeichnet wurde.<sup>18</sup> In der wie immer eher ominösen Art, in der die eigentlichen Belange in innerjüdischen Dokumenten mehr verschleiert als benannt wurden, formulierte man darin als gemeinsames Ziel, dass gegen das Übertreten des alten Banns und der bestehenden Verordnung, wodurch alles ins Gegenteil verkehrt worden sei, vorgegangen werde. Dieser Vorwurf traf »nur einige Privatpersonen, welche allezeit der Baumeister Session beiwohnen und auf die ganze Gemeinde übermäßige Furcht würfen, die Einheimischen verdrängen und Fremde herbei zögen«. Zudem wurde gefordert, dass zum Besten der Gemeinde neue Kastenmeister eingesetzt würden, eine Forderung, die man anlässlich einer außerordentlichen Sitzung der Baumeister dann auch *ad hoc* vorbrachte.

17 Vgl. ISG Ffm, Ugb D 32, 65, Tom VI, 77; Übersetzter Kontrakt der 1684 errichteten Ordnung der Frankfurter Judengemeinde; der erstmalige Beginn sollte 14 Tage nach den Baumeisterwahlen geschehen, nachfolgende Wahlen waren nur für den Fall des Todes eines Mitglieds oder dessen Berufung in den Gemeindevorstand vorgesehen.

18 Vgl. ISG Ffm, Ugb D 32, 65, Tom VI, 49; aus dem Hebr. übersetzt und von Juda und Beyfuß eingereicht, jedoch bezeichnenderweise ohne Angabe der Unterschriften, da man diese offenkundig nicht zu erkennen geben und kompromittieren wollte.



Als klar wurde, dass ungewöhnlicherweise auch der Oberrabbiner zu dieser Sitzung geladen worden war, begaben sich die ihrerseits davon nicht benachrichtigten und dementsprechend alarmierten Baumeister Beyfuß und Juda zu diesem, um ihn hinsichtlich der Klagen der Wechsler vorab um Unterstützung zu bitten, was dieser angeblich auch zusagte. Nacheinander ging man nun zur Sitzung.<sup>19</sup> Der offizielle Anlass für das Treffen war angeblich eine Schmiererei am Haus des Baumeisters Michael Josef (Meyer) Speyer, eines der Unterstützer des Bär Löw Isaac, gewesen. Die ursprünglich nicht geladenen Baumeister Juda und Beyfuß, wobei Ersterer derzeit sogar »im Monat stand«, also eigentlich diese Sitzungen hätte veranlassen und leiten müssen, nutzten die Gunst der Stunde, zumal der Kastenmeister Bär Löw Isaac, der ebenso wenig wie das Rabbinat einen festen Sitz in diesem Gremium hatte, wie sonst auch erneut dennoch bei der Sitzung anwesend war. Nicht nur dieses sagte man ihm nun ins Gesicht; Isaac wurde auch aufgefordert, Rechenschaft über die Gemeindefinanzen abzugeben und die Schlüssel für die Kastenstube abzugeben, dies vor allem, um ihm den unkontrollierten Zugang zu den Unterlagen und zum Barbestand der Gemeinde zu verwehren. Bär Löw verwehrte sich erwartungsgemäß dagegen, worauf auf Zuruf aus dem Fenster von der Gasse zahlreiche Personen in den Raum strömten, anderen Darstellungen nach überfallartig eindrangten. Wie auch immer die unterschiedlichen Begründungen für die Abläufe ausfielen, die Nachricht von der außerordentlichen Sitzung musste sich unter den Bewohnern der Judengasse, insbesondere natürlich den Geldwechslern, so schnell verbreitet haben, dass man sich bereits vor dem Haus gesammelt hatte, um gegebenenfalls Druck auf die Baumeister auszuüben, die fragliche Kostenumlage gegen die Entscheidungen des Bär Löw Isaac und des Samuel Süßkind Stern abermals aufzurollen und deren gängiges Rechnungswesen generell in Frage zu stellen.

Offenbar rief daraufhin die Gegenseite ebenso ihre Parteigänger zu Hilfe, so dass es in der Stube zu einem Tumult kam. Nach Isaacs Angaben packte ein naher Verwandter Judas ihn am Hemdkragen und bedrohte ihn mit den Worten, er solle die Schlüssel herausrücken, sonst gäbe es Mord und Totschlag. Für die Gegenseite war dies allenfalls ein beschwichtigendes Zureden gewesen; so gab der Baumeister Amschel Gans nachfolgend an, dass Nathan Meyer Juda nur gesagt haben solle: »Bär, Lieb! gebt die Schlüssel her, ich Sorge es giebt Mord.«<sup>20</sup> Nach derlei Machtdemonstrationen wurden die Wechsler durch Juda und Beyfuß aus dem Raum geschickt, zum Teil hieß man auch die Baumeister abtreten,

19 Nicht nur deren Anlass bot bereits einen Streitpunkt; die andere Seite beklagte, dass David Meyer Juda als im Monat stehender jüngerer Vorsteher, also als einer der beiden Baumeister im eigentlichen Sinn, die Schlüssel zu der Sitzung verweigert habe, so dass man in eine andere Stube gehen musste, während jener betonte, dass er selbst gar nicht über die Sitzung informiert gewesen sei und daher erst im Nachhinein, als man Verdacht schöpfte, hinzukam.

20 Ebd.; Ugb D 32, 65, Tom I, 34; Actum Ffm (2.12.1749); nach dem Senatsbeschluss werden der Oberrabbiner und die beiden Baumeister Amsel Gans und Bär Moses Hamburger zum Verhör vorgeladen; dieses anbei.

was jedoch nicht alle taten. In jedem Fall endete die Sitzung mit umgestürzten Tischen und einem versperrten Ausgang, um die weiterhin Anwesenden zu einer Entscheidung zu zwingen. Nach mehrfach von unterschiedlichen Seiten bestätigten Angaben hatte Bär Löw Isaac die Situation seinerseits genutzt und sich Schreibzeug von zu Hause bringen lassen, um ostentativ einen Brief an seinen Bruder Mosche Löw Isaac zu verfassen. Dieser wohnte zwar in Mainz, verfügte aber als Schwiegersohn des mächtigen Wiener Hoffaktors Samuel Wertheim über erheblichen Einfluss, zumal er zudem Rabbiner und der von ihm und seinem Bruder in Nachfolge des verstorbenen Vaters geförderten wichtigsten Frankfurter Studien- und Gedächtnisstiftung verbunden war.

Die Drohungen geschahen demnach durchaus von beiden Seiten, wobei der betagte Oberrabbiner Jakob Joschua Falk mit Hilfe zweier ebenfalls anwesender Kollegen nun die Wogen zu glätten versuchte und im Eifer des Gefechts den ersten von etlichen Kompromissen in dieser langwierigen Auseinandersetzung anstieß. Zunächst vereinbarte man um des Friedens willen, dass in den kommenden zehn Tagen niemand ohne ausdrückliche Genehmigung allein die Kastenstube betreten dürfe. In der Zwischenzeit sollten keine neuen »Komplotte« gegeneinander vereinbart, sondern ein Vergleich ausgearbeitet werden, was den Oberrabbiner Falk zumindest nach Beyfuß' und Judas Darstellung zu der hoffnungsfrohen Äußerung gebracht hatte, dass diese Versammlung von der göttlichen Vorsehung veranlasst worden sei und nun wieder Frieden einkehren werde. Beide Baumeister vergaßen später allerdings nicht, hinzuzufügen, dass der Rabbiner aber auch gesagt habe, dass Stern und Isaac damit ihre Ämter verlören, so man nicht um des Friedens willen eine Dispensation von ihren Vergehen vereinbaren werde.

Es folgte ein Schabbat, an dem alles ruhig blieb, doch mit dem Sonntag traf aus Mainz Isaacs Bruder, der Rabbiner Mosche Löw Isaac, ein, begab sich direkt ins Haus des Oberrabbiners, wohin auch die beiden Dajanim sowie Juda, Beyfuß und zwei weitere Vertreter der Gegenseite, Feist Cahn und Jacob Ochs, gerufen wurden. Den Anlass dafür boten wohl die Vergleichsverhandlungen, doch als R. Mosche Kann den Baumeister David Meyer Juda nach dessen Aussage mit den Worten »Du Meschuga, (heisst zu Teutsch Toller), soll ich mit dir auch noch sprechen« begrüßte, drehten sich die Eingeladenen wieder um, um sich »nicht noch weitere Schmähungen« anhören zu müssen, und beendeten damit das für sie ohnedies ungünstig besetzte Treffen.<sup>21</sup> Im Verlauf der nachfolgenden Woche entwarfen Bär Löw Isaac und die – wie die Kulp'sche Partei angab – »Ihnen noch immer zu Gebot stehenden übrigen sieben Baumeister« offenbar eigenständig einen Vergleichstext, den man der Gegenseite mit Hilfe des Rabbinats unter Androhung des Banns nach Ablauf einer gesetzten Bedenkzeit aufzwingen wollte. Beyfuß und Juda wehrten sich jedoch erfolgreich gegen diesen Einschüchterungsversuch, der ganz offenkundig schon der Form nach nichts mit einem

21 Ebd.; Ugb D32, Nr. 65, Tom I, 48a; Ruben Benedict Beyfuß, David Meyer Juda an Bürgermeister und Rat Ffts (5.1.1750); Verteidigungsschrift.

Kompromiss gemein hatte, indem sie vom Älteren Bürgermeister vorab ein Verbot dieses Banns erwirkten.<sup>22</sup> Erstaunlicherweise wurde der Vergleich am 6. November dennoch gemeinsam abgezeichnet und danach in das Protokollbuch der Vorsteher eingetragen. Dem Kompromiss war anzusehen, dass er von der herrschenden Kann'schen Partei diktiert worden war, denn zum einen wurde wie üblich der eigentliche Grund für die Auseinandersetzungen nicht benannt, was Isaac und seinen zahlreichen Parteigängern im Vorstand die Schande ersparte, zum anderen wurden diese wieder einmal gar nicht aus ihrem Amt verdrängt. Tatsächlich wollte man zunächst die zu Beginn von den jeweiligen Parteigängern vereinbarten Unterstützungsvereinbarungen aus der Welt schaffen, also die Interessengruppierung gegenüber den Gemeindegremien schwächen; die entsprechenden Schriftstücke sollte man dem Oberrabbiner aushändigen, damit sie nach Beendigung des Kompromissverfahrens verbrannt werden konnten, die Sache also ein für allemal aus der Welt sei. Zugleich vereinbarte man Straffreiheit für alle Beteiligten und ging in den Kompromissen – wie dies für jüdische Gemeinden typisch war – erneut nicht jenen Weg, der für das ideal gedachte System einer regelmäßigen Umverteilung und einer gleichmäßigen Teilhabe an der Macht der vernünftigste gewesen wäre, nämlich dass völlig unabhängige Personen die Regelung und auch die Neugestaltung der Angelegenheiten übernahmen. Im Gegenteil wurden gerade die verfeindeten Parteien paritätisch an der Reorganisation beteiligt, etwa über ein Interimsgremium, das die finanziellen Angelegenheiten führen sollte, in dem erneut sowohl der alte Kastenmeister

22 Ebd.; Ugb D 32, Nr. 65, Tom I, 60a, findet sich eine Übersetzung der Bannandrohung, die eindeutig die Annahme des Vergleichs erzwingen sollte: ›um nun diesem Unfug zu stören haben sich der Oberrabbiner, Baumeister, und zwei Unterrabbiner alle Mühe und Arbeit gegeben, auf beide Teile, einen Vergleich und zwar auf der einen Seite etwas mehr nachzugeben, um die Streitigkeit gesinnte Leute ihren Willen zu erfüllen, den Zank und Tumult auch zu Stille stark zugerichten‹. Wobei die Juda'sche Seite offenkundig negativ dargestellt wurde als ›Tumultaner, teils widerspenstig, boshaftig und ungehorsam, die ihren Vorgesetzten auch nicht gehorchen wollen‹. Juda und Beyfuß: Eingabe an den Rat zur Bannaufhebung; ebd., Senatsdekret (3.10.1749); auf die Klage der beiden hatte man die beiden Rabbiner David Kheuer und Moses Buttchen vorgeladen, die sich wegen der Feiertage zunächst entschuldigen ließen. Dann verläuft die Sache im Sande, man gibt Juda und Beyfuß zu verstehen, dass sie klagen sollten; intern wird dies durch den Kompromiss allerdings erledigt. Am 27.10. des Jahres war die Anlegung des Banns durch den Älteren Bürgermeister untersagt worden; davor gab es diese Anweisung jedoch schon am 25.10. mit der zusätzlichen Auflage, dass keine neuen Kastenmeister gemacht werden dürften, bevor die Parteien sich nicht verglichen hätten. Ebd., 4; lect. in Senatu (25.10.1749), daraufhin ein Schreiben von Barckhaus und Männersdorf (kaiserl. Münzkommission) (31.10.1749), dass hierzu ein kaiserl. Befehl einkommen werde; in der Folge versuchten beide diese Angelegenheit als Teil der Angelegenheiten der kaiserl. Münzkommission an sich zu ziehen, was ihnen jedoch nicht gelang; ebd., 6; Actum Ffm (25.11.1749); Sekr. Knöckel des Reichshofrats v. Barckhausen und des Residenten v. Männersdorf; Aktenüberlassung und Überweisung der Angelegenheiten an sie.

Isaac und seine rechte Hand, der Baumeister Stern, saßen als auch jener alte, dienstunfähige Amtsinhaber Beer Herz Oppenheimer und natürlich die Baumeister Juda und Beyfuß. Plötzlich stellte es für jene kein Problem mehr dar, dass die alte Gabbaimordnung von 1684 dadurch abermals außer Kraft gesetzt wurde, denn erneut achtete man den vorgeschriebenen Proporz von »gemeinen« Gemeinemitgliedern und Baumeistern nicht. Dies möglicherweise nicht aus reinem Opportunismus, wobei es natürlich um eine Beteiligung an der Macht und nicht um eine Veränderung des Systems ging. Zugleich wurde vereinbart, bis zum 22. Januar 1750 eine neue Ordnung für das Rechnungswesen, die Wahl der Kastenmeister und die Steuerschätzung zu vereinbaren. Nach Ablauf der auf drei Jahre darüber hinaus angesetzten Amtszeit jenes Interimsgremiums sollte auch dieses den neuen Verordnungen entsprechend gestaltet werden.<sup>23</sup>

Ganz entscheidend ist, dass nicht nur festlegt worden war, dass bei der Kommission, die dieses neue *Reglement* ausarbeiten und verhandeln sollte, weder »Schwäger- noch Blutsfreundschaften« vorherrschen dürfe; zugleich durften keine »Morenot« – also Rabbiner – unter diesen sein, ein Seitenhieb nicht nur gegen das Rabbinat, das immer tiefer in die Parteilichkeiten hineingezogen wurde, sondern insbesondere gegen die Einflussnahmen jenes R. Mosche Isaac.<sup>24</sup> Insofern hatte der Kompromiss der Isaac'schen Seite zunächst das Amt und die Einflussmöglichkeiten gesichert, der Juda'schen dagegen eine gewisse Kontrolle eröffnet.

Dennoch – auch hier zeigen die Unterlagen, dass Judas Darstellung letztlich die Vorgänge eher beschrieb – löste dieser langfristige Kompromiss weder die drängende Frage der Sondersteuer der Wechsler, noch wurde die Machtposition des Bär Löw Isaac erschüttert. Für Isaac war jedoch bereits die Aussicht, die

23 Siehe dazu auch den mehrfach genannten Eintrag im Pinkas Ffm. Dasselbe wird in Kopie und Übersetzung von Juda und Beyfuß dem Rat Ffm vorgelegt; ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom I, 50; Übersetzung derjenigen Vergleichspunkte zwischen der hiesigen Judenschaft. Auch hiervon liegt eine zweite Übersetzung der Gegenseite vor; ebd., Nr. 74. In diesem Vergleich wurde der zunächst verhängte Bann denn auch »zerichtet und aboliret«, also aufgehoben. Der typische Vergleichscharakter zeigt sich auch darin, dass die innerhalb von acht Tagen beim Rabbinat zu hinterlegenden Verbindungsinstrumente bis zur Vereinbarung der neuen Ordnung letztlich in Kraft blieben, aber nicht ausgiert und erst nach Abschluss des Ganzen endgültig vernichtet werden sollten. Der Vergleich war auch insofern günstiger für Isaac, da er als Erster Personen für die Reglementscommission benennen durfte, wobei er die andere Seite allenfalls per Verwandtschaftsverbot nicht ausschließen durfte.

24 Wie später Juda deutlich dem Rat erklärte; ebd.; Pkt 5 des Kompromisses; ebd., 48a; Ruben Benedict Beyfuß, David Meyer Juda an Bürgermeister und Rat Ffts (5.1.1750): »Die Morenot oder Gelehrten in denen Jüdischen Rechten sind aus keiner aus keiner (!) andern Ursache ausgenommen worden, dass sie unter den drey ordinären Leuten nicht sein könnten, als damit des B. L. Isaac Bruder Moyses welcher ein Gelehrter ist, nicht dazu genommen werden möge, welchen aber man aus besonderer considertaion vor ihn und seinen Bruder nicht mit Namen nennen wollen und daher zu dessen Vermeidung allen Gelehrten die Exklusivam geben« hat.

Kontrolle auch nur teilweise und womöglich nach drei Jahren das Amt insgesamt zu verlieren, so drängend, dass er von nun an alles tat, um den geschlossenen Vergleich wieder auszuhebeln.<sup>25</sup> Zunächst forderten er und die Mehrzahl der Baumeister Juda und Beyfuß auf, einen Schriftsatz hinsichtlich der parallel dazu für die Wechsler verhängten Aufnahmebeschränkungen zur Stättigkeit abzuzeichnen, andernfalls wollte Isaac auch den neuen Interimskastenmeistern den Zugang zur Rechnungskasse verwehren. Da die Konditionen dieses Vertrags nicht verhandelbar und äußerst ungünstig waren, weigerten sich diese und versuchten in der Folge zunehmend die Probleme der Wechsler und ihrer Familien von der grundlegenden Frage, wie man die Machtposition Isaacs schwächen könne, abzukoppeln.<sup>26</sup>

Nach längeren Geplänkeln, ob und wie die Kassenkasse eröffnet werde, machte Isaac im Hinblick auf die Reglementscommission einen Vorstoß. Für diese war vereinbart worden, dass er selbst fünf Personen vorschlagen solle, worauf die Kulp'sche Seite, die hierin zudem nicht durch entsprechende Verwandtschaftsbeziehungen ungebührlich eingeschränkt werden durfte, ihrerseits wählen sollte. Beyfuß und Juda betonten zwar, dass vier der von Isaac genannten Personen alles seine »Creaturen und Dependents« seien und von diesem blindlings dirigiert würden. Dies war jedoch durchaus im Sinne dieser Art von Vergleich, der primär die Konfliktparteien an einen Tisch zwingen sollte, und hätte eigentlich keiner Kritik bedurft. Völlig inakzeptabel schien ihnen allerdings, dass Isaac selbst in dieser Kommission sitzen wollte. Mit dem Argument, dass man in dem geschlossenen Kompromiss über die Rabbiner ja sogar dessen Bruder ausgeschlossen habe, verwies man nun verstärkt auf die Vorstellung, dass zumindest die zentralen Träger des Konflikts bei dessen Beilegung ausgeschlossen bleiben sollten, und verweigerte die Zustimmung.

25 ISG Ffm, Ugb D32, Nr. 65, Tom I, 48a; Ruben Benedict Beyfuß, David Meyer Juda an Bürgermeister und Rat Ffts (5.1.1750); nach dieser Darstellung konnte Isaac zufrieden sein, dass er im Amt gelassen wurde. Er habe aber möglicherweise befürchtet, dass die Angelegenheit mit den Wechslern, die sie von dieser Neuregelungsverhandlung trennen wollten, damit nicht erledigt sei und diese noch gegen ihn klagen würden. Wobei Beyfuß und Juda in dieser Eingabe schon andeuteten, dass sie dies in die obrigkeitliche richterliche Erkenntnis stellen wollten, letztlich also mögliche Klagen gegen diesen insinuierten. In den Baumeistersitzungen sei Juda selbst von R. Mosche Isaac in seiner Verteidigung der Wechsler beleidigend abgebügelt worden, etwa mit Worten wie *Hediot Kofez beRosch* – was er dem Rat mit »der grösste Lump oder der Allergerinste ist allerwegen vornen an« übersetzte.

26 Nach Judas und Beyfuß' Darstellung blieb dies dennoch einige Zeit im Zentrum des Konflikts, denn Isaac forderte vor der Eröffnung der Kassenkasse: 1. dass die Repartition wegen der Wechsler unterschrieben und keine andere ferner hineingezogen werden sollen, 2. das Kaiserl. Absolutorium, so auch D. M. Juda in Händen habe, und die Wechsler durch einen Notar und Zeugen verbieten lassen, dass er es nicht von sich geben sollte, auf die Kassenmeisterstube gelegt und dann 3. B. L. Isaac unter denen drei ordinären Leuten zur Entwerfung eines neuen Reglements gesetzt werden solle; ebd.

Parallel dazu versuchten sich die durch die Vorgänge alarmierten Wechsler bei einer weiteren Baumeistersitzung Gehör zu verschaffen, wurden aber mit dem Hinweis, dass man heute hierzu nichts entscheide, abgewiesen, worauf man sich abermals auf der Straße versammelte, was nach Isaacs Darstellung einer gefährlichen Revolte gleichkam.<sup>27</sup> Ganz so harmlos, wie David Meyer Juda und andere dies im Nachhinein herunterzuspielen versuchten, kann es letztlich nicht gewesen sein, denn offenkundig hatten die Wechsler nun endgültig genug und wollten Bär Löw Isaac direkt unter Druck setzen. Nach dessen anschließend gemachten Angaben bei der Bürgermeisteraudienz hatte man ihm nach der fraglichen Sitzung sogar einige Steine ins Nebenhaus geworfen, so dass er befürchten musste, dass man sein Haus stürmen werde. Aus diesem Grund hatte er zu seinem Schutz sogleich um ein verstärktes Wachkommando gebeten, um durch Posten an den Toren der Judengasse sowie vor seinem Haus, zudem vor jenen des Oberrabbiners und anderer zentraler Personen die Situation zu beruhigen. Die Obrigkeit hatte dem auch entsprochen und zum Entsetzen ihrer Bewohner eine Mannschaft in die Gasse einrücken lassen. Zugleich forderten die vermutlich gleichermaßen durch Isaac benachrichtigten Leiter der kaiserlichen Münzkommission, Reichshofrat von Barckhaus und der kaiserliche Resident von Männersdorf, vom Frankfurter Bürgermeister, man solle die Rädelsführer sofort ›beim Kopf nehmen und in Arrest werfen‹.

Die Vernehmung der am nachfolgenden Tag in die Bürgermeisteraudienz stürmenden Personen ergab erwartungsgemäß ein sehr unterschiedliches Bild, wobei die eine Seite die Gefährdung durch den Tumult betonte, die andere Seite dagegen die Bedrohung durch das Einmarschieren der Wachen und die damit verbundenen Gefährdungspotentiale für die jüdische Bevölkerung.<sup>28</sup> Der Schöffenrat erließ am selben Tag eine Proklamation, die in der Synagoge bekannt gemacht und an den Toren der Judengasse angeschlagen wurde, nämlich dass man sich bei schwerer Strafe an Leib und Leben ruhig verhalten, weder auf Gassen noch in den Häusern zusammenlaufen und einen Aufstand verursachen solle, eine Verlautbarung, gegen die Juda und Beyfuß erfolglos sofort Protest einlegten, da diese auf Fehlinformationen beruhe.<sup>29</sup>

Es folgte eine Untersuchung der Vorgänge: Nach Isaacs Darstellung hatten Juda und Beyfuß in der fraglichen Sitzung mit den restlichen Baumeistern gestritten, wären dann aber fortgegangen, bis Beyfuß erneut mit zwölf bis fünfzehn ›Complizen‹ die Gemeindestube erstürmt habe, worauf einige Baumeister flohen. Die verbliebenen vier Vorsteher habe man beleidigt, bis Beyfuß der Sa-

27 Die Sitzung war offiziell wegen eines Senatsdekrets, betr. eines Meyer Stern, um vier Uhr mittags ›nach der Schul‹ anberaumt worden; ISG Ffm, Ugb D32, Nr. 65, Tom I, 3; Darstellung von B. L. Isaac.

28 ISG Ffm, Ugb D32, Nr. 65, Tom I, 1; Senatsdekret (24.II.1749). Davor war den Baumeistern angeblich auf Veranlassung von Juda ein Schreiben des kaiserl. Residenten v. Männersdorf zugegangen, dessen Inhalt jedoch unklar bleibt.

29 Ebd., 2, Schöffenrat und Bürgermeister (24.II.1749); Proklamation; ebd., 2, Protest von Juda et al. vordem (24.II.1749).

che ein Ende bereitet habe und die vier Vorsteher nach Hause schickte, worauf einige der Störenfriede vor Isaacs Haus gezogen und dort gerufen hätten: »Hier wohnt der Ducaten Schneider und falsche Ernst d'or Macher«, wobei Isaac hinzufügte, man werfe ihm sogar vor, er habe die Gemeindekasse bestohlen.<sup>30</sup>

Juda und Beyfuß gaben dagegen an, dass nichts, was nicht »unsere jüdische Gesetzen der Gerech- und Billigkeit gemäß« geschehen sei. Selbst den Tumult spiegele Isaac nur vor, um dem intern vereinbarten Kompromiss nicht nachkommen zu müssen. Wie Beschreibungen etwa seitens des kommandierenden Hauptmanns vermitteln, war die Gasse aber durchaus mit etwa 1.000 Personen, »gepfropft von Leuten, Männern, Weibern und Jungen, welche ein großes Getöse machten und gleichsam wie die Bienen schwärmten«, voll gewesen, wobei das Kommando die geschätzte Zahl in seiner Darstellung sogar auf 2.000 Personen erhöhte. Diese hätten auf sie eingeschrien, zu dreißigst und vierzigst derart an sie gehängt und gezerrt, dass die Konstabler sich nur durch das Ziehen und Drohen mit dem Seitengewehr Respekt verschaffen konnten, wobei vor Isaacs Haus allein 100 Männer geschrien und gelärmt hätten.<sup>31</sup>

Wie weitere Verhöre ergaben, war es bei der Schutzwache in der Gasse aber nicht geblieben. Die Konstabler waren auf Hinweis des Bär Löw Isaac, dass die Gegner sich in den Häusern zusammenrotten würden, nachts zwischen zehn und elf Uhr in verschiedene Häuser eingedrungen und hatten vor einigen weiteren zudem Wachen aufgestellt. Obwohl später angegeben wurde, dass dies nichts als gutnachbar- und verwandtschaftliche Besuche oder Geschäftstermine gewesen seien, fanden sich in des Wechslers Löw Michel Goldschmidts Stube mehr als elf männliche Personen, die sich von der Wache zudem keineswegs etwas befehlen lassen wollten. Wie der Kapitän später angab, habe man die Konstabler gefragt, wer ihnen dazu denn den Befehl erteilt habe, worauf diese sich auf die Bekanntmachung beriefen, was zu einem Tumult führte, so dass sich die beiden Stadtsoldaten ihren Weg nach draußen mit Gewalt bahnen mussten. Natürlich rannten viele wohl auch aus Angst vor einem Pogrom nun durch die Gasse, um zu erfahren, was vor sich ging, was die Verwirrung nur erhöhte. Andere wie Juda wollten zum Bürgermeister um Hilfe schicken lassen, was jedoch ungeachtet der besonderen Privilegien der Baumeister sogar diesem von den Wachen verwehrt wurde, worauf allmählich wieder eine sicherlich angespannte Ruhe einkehrte.

Dieses Vorgehen erregte unter anderem nicht nur deshalb einen derartigen Aufruhr, da ein solcher Einmarsch in der Judengasse generell mit Argwohn gesehen wurde, zumal die Wachmannschaft dabei nicht zimperlich vorging. Anschließend eingebrachte Beschwerden weisen darauf hin, dass ihr Eindringen in die Häuser mit Fackeln eine ungeheure Brandgefahr für die Gasse und die ganze

30 ISG Ffm, Ugb D32, Nr. 65, Tom I, 3, Angaben von B. L. Isaac; ebd., 71; B. L. Isaac u S. S. Stern; Verteidigungsschrift (ca. 9. März 1750).

31 Ebd.; 10; Berichte des wachhabenden Hauptmanns auf der Hauptwache.



Stadt dargestellt hatte.<sup>32</sup> Außerdem war man sich sehr bewusst, dass ein solches Vorgehen von obrigkeitlicher Seite von den christlichen Bürgern sofort als Schwächung der jüdischen Gemeinde interpretiert werden würde, woraus durch den »schon in großer Anzahl versammelt gewesenen Pöbel ein erschrecklicher Aufruhr und Rebellion, was selten ohne Mord und Todschlag hinzugehen pflege, entstehen könne« oder nach Juda und Beyfuß es »gar leichtlich zu einer Plünderung [hätte] kommen und die ganze Judengasse umgekehrt werden können«.<sup>33</sup> Salomon Wolf Schnapper, einer der Wechsler und vermutlich ein Verwandter jenes Lipmann Schnapper, der zuvor in der Baumeisterstube um Anhörung seiner Beschwerden gegen die besonderen Auflagen gebeten und dessen Stiefsohn Abraham anschließend vor Isaacs Haus randaliert hatte, beschwerte sich, dass die Konstabler unter Führung von Isaacs Sohn und dessen Freund Samuel Darmstadt in sein Haus eingedrungen seien. Man habe mit den Gewehren gewaltsam Türen aufgebrochen und sei mit brennenden Fackeln vom Speicher bis zum Keller, wo das Winterholz lagerte, durch das ganze Haus gelaufen, und habe schließlich sogar die Betten mit offenem Feuer durchsucht, so dass er befürchten musste, dass man ihm »das Haus über dem Kopf anstecke«. Nicht nur dass er und seine gleichfalls über siebenzig Jahre alte Gattin der Ohnmacht nahe waren, das Kommando habe seine arme Frau »auf eine barbarische Art dermaßen mit Schlägen traktiert, dass sie etliche Tage nicht aus dem Haus gehen konnte, und immer noch die blauen und blutrünstigen Male der unmenschlichen Behandlung an ihrem ohnehin vom Alter schon sehr abgezehrten Körper trage«.<sup>34</sup> Von der brutalen Vorgehensweise einmal abgesehen, erzürnte es diesen Hausvater ebenso wie etliche andere auch, dass all dies auf direktes Geheiß des Löw Bär Isaac geschehen, der mit der Wache durch die Gasse gezogen war und auf dessen Befehl Türen eingeschlagen und Durchsuchungen vorgenommen worden wa-

32 Ebd., z. B. 18-19; Emanuel Moses Speyer an Bürgermeister, Schöffen und Rat Ffts (s.a.); »weilen das Kommando hin und wieder in denen Judenhäusern eingefallen und mit brennenden Flambeau von Kellern bis unter die Dächer vier bis fünf Stiegen hoch visitiert worden, wodurch nicht nur die Ruhe gestört, sondern auch die ganze Judengasse, ja die ganze Stadt in große Gefahr gesetzt wird«.

33 Ebd.; 20-21; Eingabe Salomon Wolf Schnapper an Bürgermeister und Rat (27.11.1749). Außerdem ebd., 7; Actum Ffm (26.11.1749); D. M. Juda und Juda Moses zum Roseneck; Beschwerde wegen Eindringens; dabei Relation des Leutnants und Adjutanten Brüniger und des Gefreiten Flasch, Fähnrich Antoni, Major Textor; ebd., 8; vermutlich Protestation B. L. Isaac gegen Goldschmidt; ebd., 9; Stellungnahme Major Textor; am 23.10. abends sei es bei seinem Eintreffen zunächst noch still in der Gasse gewesen; ebd., 10; Bericht des Hauptmanns; ebd., 11; Bericht des Fähnrichs; ebd. 14; Juda und Beyfuß an Schultheiß und Schöffen; man verwahrt sich unter anderem gegen den entstandenen Schimpf und Schrecken in seinem eigenen Haus, anbei Eilanzeige von Juda vom 26.11.1749. Ebd., 48a; Juda und Beyfuß an Bürgermeister und Rat Ffts (5.1.1750); der Einmarsch des Kommandos sei schon unter Anteilnahme von 100 nicht-jüdischen Personen geschehen.

34 Ebd.; 20-21; Eingabe Salomon Wolf Schnapper an Bürgermeister und Rat Ffts (27.11.1749).

ren.<sup>35</sup> Dennoch, auch an den folgenden Tagen ließ der Rat eine Wachmannschaft patrouillieren und verstärkte sogar die Besetzung der zentral gelegenen Haupt- und Konstablerwache.

Nach Judas und Beyfuß' Meinung diente all dies Isaac nur dazu, dem vereinbarten Vergleich nicht nachkommen zu müssen. Schützenhilfe erhielt dieser von der kaiserlichen Münzkommission, die weiterhin versuchte, die Angelegenheit an sich zu ziehen, was der Stadt als ein Eingriff in ihre Rechte mehr als unlieb war. Zugleich traf beim Rat auf Vermittlung seines Bruders, des Frankfurter Klausrabbiners und zugleich Darmstädter Landrabbiners Mosche Isaac, im Namen des Mainzer Kurfürsten ein Schreiben ein, das die tatkräftige Unterstützung des Bär Löw Isaac und die scharfe Bestrafung seiner Gegner forderte.<sup>36</sup> Nun begannen die Verhandlungen vor dem Rat unter zeitweiliger Einbeziehung der kaiserlichen Räte. Inzwischen hatte sich der Oberrabbiner Jakob Joschua Falk mehr oder weniger aus Frankfurt, zunächst noch nach Offenbach zurückgezogen. Vermutlich versuchte sich der betagte Gelehrte seiner zunehmenden Instrumentalisierung zu entziehen, wiewohl er schon seit der Androhung des Banns gegen Juda und Beyfuß für diese Seite nicht mehr als Schlichter in Frage kam. Im Rückblick arbeitete das Rabbinat letztlich für Isaac als den entscheidenden Machtfaktor in der Gemeinde, was möglicherweise zudem dadurch verstärkt wurde, dass die überwiegende Mehrzahl der Rabbiner aus der Gemeinde selbst kam. Dabei hatte Falk sogar nach Darstellung der Kulp'schen Seite zunächst Isaacs Agieren gegenüber der Gemeinde unter anderem mit einem Bonmot kritisiert, dass er aus seiner polnischen Heimat zwar den Brauch kenne, dass ›die Menschen Bären führten, in Frankfurt führte aber der Bär die Menschen‹.<sup>37</sup> Obwohl der Frankfurter Rat sowohl ihn als auch Isaac immer wieder aufforderte, die intern getroffenen Vergleiche und entsprechende Auszüge aus dem Pinkas vorzulegen, geschah dies allenfalls nach massiven Strafandrohungen von Seiten des Rabbinats. Letztlich verweigerte sich Isaac, der stets in Gemeinschaft mit einer Reihe anderer Personen klagend auftrat, der Beilegung des Konflikts. Es

35 Ebd., z. B. auch Nr. 15; Nr. 16; Löb Michel Goldschmidt, Hänle Schuster, Abraham Schnapper, Joseph Worms (alles Wechseljuden) an Schultheiß und Schöffen Ffts (26.II.1749); ›dass auf Isaacs Veranlassung seit Sonntag die Gasse zum äussersten Schrecken der Judenschaft mit militärischer Mannschaft bezogen, auch bis Montag 8 Uhr gesperrt worden, seit welcher Zeit dann jener B. L. Isaac in der Gasse den völligen Meister spiele, verschiedene Leute verdrieslicher Maßen schlagen, auch die Türen aufschlagen lassen indem wann er oder seine Leute gesagt: Schlaget! die Soldaten auch sofort geschlagen, so dass die Judenschaft durch solch des B. L. Isaac verhalten, in den äussersten Chagrin, Schaden und Nachteil gestürzt wurde.

36 Ebd., 13; Kopie eines Schreibens im Namen des Kurfürsten zu Mainz an Bürgermeister Ffts, (s.a.). Arnsberg, Muttergemeinde in Israel, 1974, S. 43.

37 Ebd., Ugb D 32, 65, Tom VII, 562; Monatsbaumeister Löber Leiter, Abraham Isaac Stiebel an Schöffen und Schultheiß Ffts (s.a.). Vgl. ISG Ffm, Ugb D32, Nr. 65, Tom I, 48a; Ruben Benedict Beyfuß, David Meyer Juda an Bürgermeister und Rat Ffts (5.I.1750).

waren dann auch Juda und Beyfuß, die den Rat mit den nötigen internen Informationen und Dokumenten versorgten, zunächst noch, um den vereinbarten Vergleich mit dessen Hilfe zu stützen.

Parallel dazu kam es intern immer wieder zu massiven Streitigkeiten und Auseinandersetzungen. Die Verhandlungen vor der Obrigkeit erhielten jenseits dessen eine besondere Dynamik dadurch, dass die Kastenmeisterstube weiter verschlossen blieb, also weder Steuern noch andere Gelder gezahlt oder verrechnet werden konnten. Dabei konnte sich die Gruppe um Isaac nicht nur auf den internen Kompromiss, der ein Interimsgremium, aber keine Überprüfung der Kasse vorgesehen hatte, sondern inzwischen zudem auf ein Schöffendekret berufen, das jede Änderung im Hinblick auf die Kastenstube untersagte. Dieses war auf eine Eingabe von Juda und Beyfuß ergangen, da sie befürchteten, dass Isaac den Zugang zur Gemeindekasse und zu den entsprechenden Unterlagen für seine Zwecke missbrauchen werde.<sup>38</sup> Um dies zu gewährleisten, hatten sie sogar angeboten, der Gemeinde die mit dem neuen Jahr fällig werdenden Steuererzahlungen persönlich vorzuschießen.

Wie schon die damaligen Baumeister dem Frankfurter Rat erklärt hatten, ging es aber keineswegs nur um die ›wenigen Neujahrgelder‹. Zudem war der jährliche Opferpfennig an den Kaiser fällig, und jenseits weiterer Verpflichtungen mussten beispielsweise regelmäßig Zahlungen an die Gemeindebediensteten und die Armen geleistet werden. Zudem war das Gemeindevermögen ebenso wie die durch die Gemeinde verwalteten Stiftungsgelder in der Regel angelegt, was stetige Tätigkeiten erforderte. Damit erwies sich der Zugang zur Kastenmeisterstube als ein weiteres Druckmittel, wobei mittels eines neuen Kompromissvorschlags aus der Reihe der Baumeister die Frage, wer in dem rechnungsführenden Gremium sitzen dürfe, erneut aufgerollt wurde.<sup>39</sup> Juda und Beyfuß antworteten ihrerseits mit dem Vorschlag, dass die Kastenstube entweder entsprechend dem intern bereits vereinbarten Dokument oder gemäß der durch den Rat betriebenen Lösung einer gemeinsamen Verwaltung durch alle Vorsteher eröffnet werden solle, wobei sie weiterhin die interne Lösung zu stützen versuchten. Während die Machtverhältnisse in diesem Kompromiss ausge-

38 Ebd., Ugb D 32, 65, Tom I, 40; R. B. Beyfuß und D. M. Juda an Schultheiß und Schöffen Ffts (20.12.1749); anbei das entsprechende Dekret selben Datums.

39 Zudem kam auch die Frage auf den Tisch, ob die beiden Vorsteher Juda und Beyfuß als gleichwertige Mitglieder eines Gremiums sich gegenüber der gesamten Versammlung etwas Derartiges herausnehmen könnten und diese durch das Vorschießen der Gelder sogar noch in Abhängigkeiten bringen dürften. Ebd., 42; Sechs Baumeister: Beer Moses Hamburg, Joseph Moses Schuster, Abraham Michael Wohl, Michael Joseph Speyer, Amschel Ganß. Löw/Löser Scheuer an Bürgermeister und Rat Ffts (24.12.1749); ebd., 43; Actum Ffm; Vernehmung des Kastenmeisters B. L. Isaac und S. S. Stern (29.12.1749); erklärten sich zunächst bereit, dann aber wohl doch nicht, dass die Baumeister die Administration der Kasse interimsweise übernähmen, jedoch müssten Juda und Beyfuß dann ebenso wie sie selbst ausgeschlossen bleiben – damit wäre der interne Kompromiss ausgehebelt gewesen.

glichen waren, hätte die Finanzverwaltung durch alle Vorsteher bedeutet, dass die dort vorhandene deutliche Stimmenmehrheit für Isaac letztlich auf das Kastenwesen übertragen worden, alle Mühen also vergebens gewesen wären.<sup>40</sup>

Nunmehr traten weitere Mitspieler auf, die sich in der Regel als unparteiische Personen präsentierten, so eine Gruppe von etwa 160 Gemeindemitgliedern, die nicht nur das Eröffnen der Kasse, sondern gegen Juda und Beyfuß die Rückkehr zur alten Ordnung forderte, wiewohl dies – wie denn auch die Gegenseite vermerkte – so eigentlich nicht gemeint sein konnte, denn wären die zuvor bestehenden Regelungen nicht außer Kraft gesetzt worden, hätten Isaac und Stern das Rechnungswesen gar nicht allein verwalten können.<sup>41</sup> Selbstverständlich wiesen Juda und Beyfuß immer wieder auf die Parteilichkeit der nun klagenden Personen hin und darauf, dass sich Isaac persönlich in der Auseinandersetzung zwar eher zurückhielt, durch das geschickte Instrumentalisieren ganzer Gruppen zugleich aber den Eindruck einer geschlossenen Phalax der gesamten Gemeinde gegen die Kulp'sche Seite erwecken wollte.<sup>42</sup>

Inzwischen erreichten diese Eingaben in ihren Charakterisierungen der jeweiligen Gegenseite eine solche Qualität, dass der Rat der Stadt diese nur noch nach Streichung der Injurien an die Gegenpartei zur Stellungnahme weiterleiten ließ. Zugleich versuchte man intern offenbar erneut über das Rabbinat Druck auf die

40 Ebd., 48a; Juda und Beyfuß an Bürgermeister und Rat Ffts (5.1.1750); nur so erklärt sich die plötzliche Weigerung der beiden am Ende ihrer Verteidigungsschrift. Zuvor ebd., 47; Senatsdekret (3.1.1750); beide Seiten sollten je zwei Ersatzmänner für Isaac und Stern bzw. für Juda und Beyfuß bestimmen, um ordentlich Rechnung legen zu können. Zudem hatte die Gegenseite inzwischen moniert, man befürchte, dass sich Juda und Beyfuß aus der Gemeindegasse bedienen könnten, um den Prozess gegen Isaac und Stern zu finanzieren, was diese wiederum dazu brachte, darauf zu pochen, dass die Kassenstube verschlossen bleibe, denn es sei ihnen ihrerseits nicht daran gelegen, dass man gegen sie aus Gemeindegeldern prozessiere. Ebd., 51, Beilage C; zur Eingabe von Juda und Beyfuß an Bürgermeister und Rat (s.a.) mit Bezug auf das Memorial und Dekret vom 2.1.1750.

41 Ebd., 53-54; Eingabe von 160 [ich zähle 158 Signaturen] Schutzjuden unter der Leitung von Moses Alexander Braunschweig und Juda Joseph Schuster an den Rat Ffts (5.1.1750); anbei auch ein weiteres Schreiben derselben vom 6.1.1750; die Namen lasse ich hier aus Platzgründen fort. Der Vorwurf war, dass Herz Oppenheim zur Erreichung des Kompromisses zugunsten eines Interimspremiens ersetzt worden und auf Vereinbarung vor dem Rabbinat, wie sich anschließend herausstellte, statt ihm sein Sohn Bär angenommen worden war, was die Gruppe jedoch im Nachhinein ablehnte und stattdessen die in der Gabbaimordnung vorgeschriebene aufwendige Wahl forderte. Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 192.

42 Nachfolgend gingen dann auch weitere Schriftsätze ›friedlich gesinnter‹ Gemeindemitglieder beim Rat ein, die ebenso gegen die Kulp'sche Seite und letztlich für die Einhaltung des vereinbarten internen Kompromisses plädierten, zugleich aber immer wieder auf die Notwendigkeit der Eröffnung der Kassenstube hinwiesen. Beispielhaft ISG Ffm ebd., 55; Juda und Beyfuß an Schöffen und Rat Ffts (9.1.1750); seien alles aufgehetzte Personen; ebd., 59; 19 friedlich gesinnte Juden an Bürgermeister und Rat Ffts (3.2.1750).

Kulp'sche Seite auszuüben. So beschwerten sich Juda und Beyfuß, dass der Oberrabbiner sie damit bedrohe, an auswärtige Gemeinden zu schreiben, wenn man ihm die Angelegenheit nicht in ›die Hände‹ geben würde. Inzwischen waren neue, Isaac offenbar noch genehmere Dajanim gewählt worden, womöglich steckte dahinter aber auch nur ein weiterer Versuch, den inzwischen fast vergessenen internen Vergleich endgültig *ad acta* zu legen, indem man diesen nachträglich auch der Gegenseite bitter werden ließ. In jedem Fall erging erneut sofort ein Dekret an das Rabbinat, sich bei hoher Strafe jeder Beeinflussungen zu enthalten oder auch nur etwas an andere Synagogen und Gemeinden zu schreiben.<sup>43</sup> Ein weiterer kleiner Sieg der erheblich in die Defensive gedrängten Kulp'schen Partei war die Ehrenerklärung eines Joseph Marx Lorch vor den Schöffen, dass er unter unlauteren Vorspiegelungen zur Unterschrift unter jene Sammeleingabe ›friedliebender Juden‹ verleitet worden sei. Er habe das Dokument nicht gelesen, da man es ihm nur kurz vorgehalten, ihm ›zur Beschönigung‹ eine separate Unterschriftenliste der Dajanim vorgewiesen habe, wobei man von Lorch aber verlangte, direkt unter dem Schriftstück, bei den einfachen Gemeinemitgliedern zu unterzeichnen.<sup>44</sup> Ganz ähnliche Praktiken werden uns ebenso in der Karlsruher Gemeinde begegnen; in Frankfurt diente dies der Partei Judas vor allem dazu, Bär Löw Isaac als intrigant darzustellen.

Von nun an wandte sich die Angelegenheit für die Kann'sche Seite zunehmend zum Schlechteren. Nachdem die Obrigkeit schon aufgrund der anhaltenden Querele immer mehr dem ihr inzwischen vorliegenden, bereits geschlossenen Vergleich zuneigte, verzögerte Isaac Kann die Angelegenheit zunächst, um dann erneut mit einer Verteidigungsschrift einzukommen, die er zur Bestätigung ihres Wahrheitsgehalts durch die Rabbiner und zahlreiche weitere Gemeinemitglieder abzeichnen ließ.<sup>45</sup> Inzwischen drängte die Kulp'sche Partei vehement auf die Öffnung der Kastenstube, nun sogar mit dem Hinweis, dass die Kreditwürdigkeit der Frankfurter Judenschaft durch die Situation insgesamt geschädigt werde.<sup>46</sup>

43 Ebd., 58; Senatsdekret (6.2.1750); ebd., 60; Eingabe von Juda und Beyfuß an Schultheiß und Schöffen Ffts (7.2.1750), Senatsdekret (11.2.1750); ebd., 62; Juda und Beyfuß (9?2.1750). Der Oberrabbiner verzögerte die Antwort bis zum 21.3.1750 und verweigerte dann noch die Herausgabe der bei ihm hinterlegten ›Vereinigungsdokumente‹ der Parteien, worauf ihm definitiv eine achttägige Frist gesetzt wurde; ebd., 79; Oberrabbiner J. J. Falk an Schöffen und Schultheiß Ffts (21.3.1750); Senatsdekret (6.4.1750).

44 Die Unterschriftenliste der Dajanim war dann jedoch nie beigelegt worden. Ebd., 64; Ehrenerklärung und Widerruf des J. M. Lorch an die Schöffen und Schultheiß Ffts (11.2.1750).

45 Ebd., 71; Isaac und Stern (ca. 9.3.1750); Verteidigungsschrift; mit etwa 32 Zeugenunterschriften, darunter der Oberrabbiner J. J. Falk, der Unterrabbiner Joel Engers, der Baumeister Hamburger, Stern, Schuster, Wohl, Speyer, Gans und Scheuer, sowie der Be glaubte und Schreiber der Gemeinde, Schwarzschild.

46 Ebd.; 78; Beyfuß und Juda an Schöffen und Schultheiß Ffm (20.3.1750).

Der Stadt entglitt die Angelegenheit zunehmend, und am Ende wurden die Vorsteher aufgrund eines kaiserlichen Dekrets vom 7. November 1752 angewiesen, über ein gesondertes Gremium jenseits der vereinbarten Interimskassenmeister eine rückwirkende Rechnungslegung bis zum Stichtag der Sperrung der Kastenstube vorbereiten zu lassen. Zugleich wurde der Gemeinde auferlegt, intern – wie dies in dem Kompromiss von 1749 bereits angedacht worden war – eine neue grundlegende Ordnung zu vereinbaren, in der die Wahlen, die Amtszeiten und andere strittige Details geregelt werden sollten. Diese durch eine aufwendig zusammengestellte »unabhängige« Kommission zu erarbeitende, also intern bereits vereinbarte Vorlage sollte dann nach Berücksichtigung eventueller Einwände seitens der Stadt Frankfurt durch den Kaiser privilegiert werden.<sup>47</sup> Dies geschah vermutlich auch aufgrund der Einflussnahme des David Meyer Juda, der inzwischen zum kaiserlichen Hoffaktor avanciert war, wobei in den Konflikt durchaus weitere Personen eingebunden waren, die einen direkten Bezug zum Wiener Hof besaßen.

Bis es zur Vorlage dieser neuen Takkanot kam – denn die Gemeinde nutzte die Gelegenheit und überarbeitete das gesamte im Pinkas bereits vorliegende heterogene Konvolut an Regelungen weit über das Kastenwesen hinaus –, sollten allerdings einige Jahre vergehen. Zuvor war Bär Löw Isaac noch ein besonderer Coup gelungen. Vermutlich erneut über die Vermittlung seines Mainzer Bruders, wie Drohungen gegenüber anderen Gemeindegliedern belegen – aber wohl auch aufgrund eigener Einflussnahmen als Hofagent in Hessen-Darmstadt und offenbar auch in Hanau –, erreichte Isaac, dass David Meyer Juda im Mainzischen für einige Zeit verhaftet und ins Gefängnis geworfen wurde.<sup>48</sup> Derlei Vorgehensweisen führten dazu, dass sich die Situation in der Frankfurter Judengasse weiter zuspitzte, bis es zu zahlreichen Tumulten und öffentlichen Schlägereien kam. Letztlich wollten Isaac und Stern weiterhin jede Einsichtnahme in ihre Kassenführung verhindern oder: wie der Rat der Stadt im Januar des Jahres 1754 an den Kaiser schrieb: Es sei offenkundig, »dass man mit Fleiß dieses Geschäft ins Weite spielen und zu keinem Ende kommen lassen wolle«.<sup>49</sup> Daraufhin wurde der Druck aus Wien abermals erhöht und den »be-

47 ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII, 49; Präsident (der kaiserlichen (Münz-)Kommission) an den Kaiser (12.12.1753); als Daten für den kaiserlichen Erlass werden der 27.7. und der 12.10.1753 genannt. Diese Verordnung geschah auch mit Rücksicht auf die Streitigkeiten hinsichtlich des Isaac-Goldschmidt'schen Erbes, offenbar wollte man von Wiener Seite den Stand der Gemeindefinanzen vor allem mit Bezug auf dieses Testament kennen; ebd., unter 492.

48 Die Beschuldigung war ebenso wie in den kleineren Konflikten unterhalb des Kankulpschen Streits in Frankfurt der Vorwurf, dass Kulp den Kurfürsten von Mainz beleidigt habe und ihm jeden rechtmäßigen Eingriff auf Frankfurter Gebiet absprach, ein alter Konfliktpunkt zwischen Kurmainz und der Reichsstadt Frankfurt a. M. Kulp kam erst nach Intervention durch den Kaiser in Mainz wieder frei; Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 195.

49 ISG Ffm, 496; Bericht des Rats Ffts an den Kaiser (25.1.1754).

sagten alten Kastenmeistern bei zehn Mark löthigem Goldes Straffe« auferlegt, ohne weiteren Aufschub und Widerrede die Abrechnung vorzulegen.<sup>50</sup>

Dennoch beschwerten sich nach monatelangem Verhandeln sogar die Interimskassenmeister gegen die beiden älteren ›Kollegen‹: Terminabsprachen würden nicht eingehalten, die nötigen Unterlagen von ihnen nur zögerlich oder gar nicht vorgelegt, die Kassenprüfung letztlich behindert, wo dies nur möglich war. Ähnliches brachte auch jene gemäß der kaiserlichen Verordnung gebildete Prüfungskommission der Gemeindefinanzen aus drei von beiden Seiten als unparteiisch anerkannten Baumeistern vor. Schlimmeres prophezeite natürlich David Meyer Juda in einer direkten Eingabe an den Kaiser, nämlich dass am Ende »anstatt der verhofften Rechnung nichts als blosse Lappen von ausgezogenen Einnahms und Ausgabe Rubriken überhaupt zum Vorschein gebracht und daraus argumentiert werden wird, dass unsere Gemeinde nicht so viel einzunehmen als auszugeben habe«.<sup>51</sup> Auch die städtische Obrigkeit, die zu ihrem großen Ärger durch die Einbeziehung des Kaisers nun nicht mehr unabhängig in ihren Entscheidungen war, im Rahmen der allgemeinen Rechnungslegung sogar weitere finanzielle Ansprüche aus Wien befürchten musste, war zunehmend gegen Isaac eingestellt und neigte eher Judas drastischen Beschreibung zu:

»Zu Frankfurt ist unter Christen und Juden [...] unter allen Juden in gantz Europa, welche von der vorsehenden Sache hören, kein einiger, welcher glaubet dass Bär Löw Isaac Rechnung thun könne, er verlangt auch selbstens dieses Niemand zu überreden, sondern suchet nur, denen Leuten vorzuspiegeln, dass er keine Rechnung zu geben schuldig seye, [...] es kommt aber am Ende allemahl nichts anders heraus, als dass die schöne Casten-Vorsteher keine Rechnung geben können, und die nahmhafte Neutrале mögen angeleert werden wie sie wollen, so können dieselbe jedoch äußerstenfalls nichts anderst aussagen, als dass ihnen nicht bewusst, dass die Kastenmeister Rechnung gegeben haben, welches sie auch mit gutem Gewissen sagen können, weil in voriger Zeit der gemeine Mann das geringste nicht erfahren, was in der Kasten-Stube vorgegangen, auch nicht einmal darnach zu fragen sich unterstehen dürfen, indem in Venedig nicht so gefährlich sein kann, von Staat-Sachen der Republicque zu reden, als es vor einen gemeinen Juden gefährlich gewesen, von der Kastenmeister Thun und Lassen nur das geringste Wort fahren zu lassen«.<sup>52</sup>

Am Ende distanzierten sich sogar die drei Rechnungsprüfer von einem durch Isaac und Stern selbst gefertigten Auszug aus den Rechnungsunterlagen der Gemeinde mit den Worten, dies sei nur ein »einseitig gekünsteltes Werk«, wobei Isaac sie in sein »vorhabendes Blendwerk, welches doch nimmermehr die Gestalt

50 Ebd.; gez. Johann Georg Seitzer (s.a.) an den Magistrat Ffm.

51 ISG Ffm, Ugb D 32, 65, Tom VII, 556; impetr. Anwalt des D. M. Juda an den Kaiser (s.a./Sept.-Okt. 1754).

52 Ebd.



einer Rechnung bekommen werde«, hineinzuziehen versuche, wogegen man zugunsten einer unabhängigen und korrekten Bestandsaufnahme geschützt werden wollte.<sup>53</sup> Dass dies bedeutete, dass man möglicherweise zwei unterschiedliche Abrechnungen vorgelegt bekommen würde, schien zumindest den Rat der Stadt nicht allzu sehr zu beunruhigen; man wies beide Parteien nur an, einen Kompromiss zu vereinbaren, andernfalls werde man dies selbst vornehmen, worauf sich allem Anschein nach auch allmählich ein gemeinsamer Entwurf der Rechnungslegung anbahnte.<sup>54</sup>

Dies verschärfte sich abermals durch die Notwendigkeit, Steuern zu zahlen, und inzwischen sogar durch das Anstehen neuer Steuerveranlagungen; aber auch die offenbar weiterhin brachliegende Armenfürsorge musste dringend reorganisiert werden. Schon 1750 hatten sich Juda und Beyfuß beim Rat beschwert, dass das Kompromissgremium seinen Pflichten nicht nachkommen könne, da die »Gegner denen Interimseinnehmern nicht einen Taler vorrätiges Geld eingeliefert, wo doch nicht möglich ist, dass bei einer so weitläufigen Einnahme die Kasse ganz ausgeleert und gar nichts übrig gewesen sein sollte«. <sup>55</sup> Vier Jahre danach beschwerten sich zahlreiche Hausväter, dass man so nicht weitermachen könne, denn es sei

»nach keinem Recht zu justificiren, und ein Vernunft widriges Beginnen, dass jemand bezahlen sollte, ohne zu wissen, wofür, womit der Bär Löw Isaac die alte Unordnung und den exercirten Dominatum und despotische Gewalt gern beibehalten wissen mögte, womit aber die Herstellung eines Ruhe. und Wohlstandes auch Verbesserung des gemeinen Jüd. Weesens verhindert wird, und dadurch dem (da)mit verknüpften Interesse hiesiger Löbl. Stadt Aeariums Schaden zugefügt werden kann«. <sup>56</sup>

Um den anstehenden und zudem durch das Verfahren aufgelaufenen Verpflichtungen nachkommen zu können, beschlossen die derzeitigen Kastenmeister – also beide Parteien gemeinsam – 1754 sogar, Gemeindeimmobilien versteigern zu lassen, wogegen sich immerhin der Monatsvorsteher Aron David Fläsch, der zugleich einer der Kassenprüfer war, im Namen der Gemeinde erfolglos zur Wehr setzte.<sup>57</sup> Nach weiteren Mahnungen lag am 22. März 1754 das neu verein-

53 Ebd., 498; darin: Entwurf eines rätlichen Berichts an den Kaiser (s.a./27.2.1754).

54 Ebd., 507; Worms, Ursel, Fläsch an Schultheiß und Schöffen Ffts (6.3.1754); es gäbe unvermutete Hoffnung auf gütliche Beilegung des Streits.

55 ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom I, 78; Beyfuß, Juda an Schöffen und Schultheiß Ffts (20.3.1750).

56 ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII, 533; hiesige Schutzjuden an Schöffen und Schultheiß Ffts (14.6.1754).

57 Ebd., 507; darin Actum Fft (2.4.1754); erscheinen die derzeitigen Kastenmeister und erklären, dass der Verkauf und die Versteigerung durch die Rabbiner ordnungsgemäß erfolgt sei. Dabei: Auszug aus dem Protokoll der Bürgermeisteraudienz (1-2.4.1754); Beschwerde des Monatsvorstehers A. D. Fläsch gegen die Versteigerung der Immobilien durch die Kastenmeister mit der Bitte, dies zu untersagen.

barte Regelwerk für die Gemeindeorganisation endlich vor, wobei David Meyer Juda im September deselben Jahres seinerseits einen weiteren Entwurf einreichen sollte, der abermals spezifisch die Wahlen und Amtspflichten der Gabbaim regelte, eine Vorlage, die allerdings dennoch als ›intern verfertigt‹ bezeichnet wurde.<sup>58</sup> Doch obwohl man von Wien erheblichen Druck ausübte und der städtische Rat inzwischen selbst immer ungeduldiger nachhakte, dauerte es noch etliche Monate, bis der Kassenbericht vorlag. Während dessen waren immer neue Vorwürfe, Hinderungsgründe und Dringlichkeiten vorgetragen worden, zumal es gegen Ende des Jahres wieder einmal in der Gasse brannte. Als im Dezember desselben Jahres Bär Löw Isaac plötzlich verstarb, ging es unerwartet schnell, und auch die Kassenabrechnung konnte nunmehr vorgelegt werden. Diese wies nach Abzug aller Vermögenswerte und ausstehender Kapitalien schlussendlich eine Gesamtschuldenlast der Gemeinde von 20.672 fl. aus, wobei aufgrund der zwischen Oktober 1749 und dem Ende des Jahres 1754 gesperrten Kastenstube eine zusätzliche Summe von 9.723 fl. an Zinsen und ›anderen prestanda‹ aufgelaufen war. Daneben stand ein weiterer, ungeheurer Betrag von ungefähr 50.000 fl., den David Meyer Juda nachfolgend im Abgleich mit seinen Unkosten für all seine Eingaben, die Schreiben nach Wien sowie jene Unkosten, um sich aus der durch Isaac verursachten Gefangenschaft im Mainzischen zu befreien, von der Gemeinde fordern sollte.<sup>59</sup>

- 58 Ebd., 561-562; Juda an Schultheiß und Schöffen Ffm (30.9.1754), unter Beilage D; die Übersetzung desselben. Ebd., 525; Baumeister Worms, Lösser und Leiter an Schöffen und Schultheiß Ffm (22.5.1754); Einreichung des neuen Reglementsprojekt seitens der dazu gewählten Kommission; anbei das Reglement in Übersetzung. Diese Ordnung wurde gegen den Willen der Gemeinde eingereicht, wobei es Kulp gelang, die sehr viel kürzere und in vielen Punkten sogar gleichlautende Ordnung nach Wien versandt zu bekommen; Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 210.
- 59 Ebd., 503; Überreichung der vollständigen Bilanz; ebd., 597; Baumeister Flesch an Schöffen und Schultheiß Ffts (14.12.1754); wegen des Brandes, Bitte um erneuten Terminaufschub; ebd., 598; Monatsvorsteher Worms, Flesch an Schöffen und Schultheiß Ffts (21.12.1754); weitere Verzögerung mit letzter Verlängerung auf den 6.1.1755; ebd., 599; Mehrere Schutzjuden an Schöffen und Schultheiß Ffts (28.12.1754); auf Eröffnung der Kasse nach dem Tod des B. L. Isaac, zumal die Neujahrgelder gezahlt werden müssten; ebd., 600; die jüngeren Kastenmeister Juda, Beer Herz Oppenheimer, Beyfuß an Schultheiß und Schöffen Ffm (30.12.1754) plädieren trotz des Todes auf weiteren Verschuß der Kastenstube, zumal unter den Petenten ein leiblicher Bruder S. S. Stern sei. Ebd., 601, findet man erneut einen internen Kompromiss mit S. S. Stern. Am 26.12.1754 hält man ihm noch vor, dass er bei eigenmächtiger Entscheidung persönlich haftbar gemacht werde, worauf Stern einlenkt. Ebd., Tom VII, 556; Anwalt im Namen Judas an den Kaiser (s.a.); wobei in diese Summe, die von der Gemeinde jedoch mit großer Wahrscheinlichkeit nicht abgedeckt wurde, auch die Kosten für den durch Isaac veranlassten mehrmonatigen Arrest und alle Schäden durch die Vernachlässigung der Geschäfte eingerechnet worden waren. Nach Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 203, waren dies 261.327 fl Aktiva gegenüber 281.999 fl. Passiva, wobei er ebenso ein verbleibendes Defizit von 20.673 fl. errechnete, was Kracauer vor dem Hintergrund der Ge-

Der vielschichtige Konflikt wurde in der Gemeinde – wie die letztlich verkürzte Darstellung schon erahnen lässt – abermals vor allem durch den Aspekt der Gleichsetzung familialer Verbindungen mit Parteinahme und natürlich durch konkrete Familienbände selbst bestimmt. Die Bezüge erweisen sich dabei als so komplex, dass es nahezu unmöglich scheint, alle Verbindungen im Detail darzustellen. Ganz bezeichnend sind etwa die Stellungnahmen David Meyer Judas und Ruben Benedict Beyfuß' zu jenen Sammeleingaben an den Rat, die unter dem Rubrum, »unparteiisch« und »friedliebend« zu sein, firmierten. Natürlich – wie dies generell üblich war – hatten diese versucht, die Gegenseite zu diskreditieren, weshalb Juda und Beyfuß beispielsweise in der Eingabe seitens der 160 Gemeindemitglieder übel als Rädelsführer mit Komplizen, die eine Revolte anzettelten, beschimpft wurden. Im Zentrum der Gegendarstellung der beiden findet sich aber auch eine Klarstellung der zwischen diesen Personen und Isaac bestehenden Verbindungen:

»Der erste unterschriebene Kläger Isaac Rüsselsheim und der vierte und sechste Sussmann Rüsselsheim u. Feist Rüsselsheim sind Vater und Söhne, als damit viele Unterschriften beisammen sind, eine ganze Familie zusammen gerafft worden, des Isaac Rüsselsheim Frauen Vater aber und also seine beiden Söhne Großvater und des Bär Löw Isaacs Mutter sind leibl. Geschwister gewesen, mithin des alten Rüsselsheim Frau mit Bär Löw Isaac im zweiten Grad blutsverwandt und dessen Sohn im dritten Grad. Der 2te Kläger Salomon Philip Gumpert und der 5te Löw Philip Gumperts sind leiblich Brüder und beiden von des Bär Löw Isaacs Partei, wie alle 9 Kläger zusammen, [...]. Der 3te Kläger Michel Moses Speyer ist a) ein leibl. Schwager von Moses Löw Isaac, des Bären Bruder, in dem Moses Löw Isaac des Michel Moses Speyer Schwester zur Frau hat; b) Michel Moses Mutter u Bär Löw Isaac Vater waren leibl. Geschwister mithin steht er auch mit diesem in der nächsten Blutsverwandtschaft u. c) ist Michel Moses Speyer auch zugleich der Schwiegervater von dem mitklagenden Sussmann Rüsselsheim.«<sup>60</sup>

Und dies zeigt nur einen kleinen Ausschnitt der Verwandtschaftsverhältnisse, wie sie innerhalb aller Parteien, insbesondere aber unter den Kann'schen vorherrschten. Obwohl es offenkundig durchaus Gruppen in der Gemeinde gab, die zum einen mit dem Streit nichts zu tun haben wollten, um nicht in Verbindlichkeiten zu geraten, zum anderen sozial zu sehr am Rande standen, um der eigenen Meinung Gehör zu verschaffen, oder sogar direkt von etwaigen Anwendungen und Anerkennungen abhängig waren, dürfte die Mehrzahl der bessergestellten Familien in diesen Streit verwickelt gewesen sein. Dennoch ist der Grad

meindeligenschaften jedoch als wenig dramatisch bewertete. Ebd., S. 195, S. 211-212, zu Kulp's Entschädigungsforderungen, wobei Kulp letztlich lediglich 2.000 fl. und eine kleine Pension durchsetzen konnte.

60 ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom I, 56; Beyfuß, Juda an Schultheiß und Schöffen Ffm (14.1.1750).

der Versippung innerhalb der jeweiligen Unterstützer frappierend, weshalb die zahlreichen Akten zu dieser Auseinandersetzung von der Klage über verwandtschaftliche Beziehungen durchzogen sind, wobei man wieder einmal monierte, besonders da »unsere Gesetz« nicht mehr verabscheuten und »gar kein Verwandtschaft unter denen Urtheilern« zuließen.<sup>61</sup> Hinzu kam, dass die Gremien soweit irgend möglich ebenfalls mit direkten Verwandten besetzt wurden. Dadurch besaß Bär Löw Isaac zudem ein funktionierendes Informationsnetzwerk, das ihm ein koordiniertes Agieren im gemeinsamen Interesse erlaubte, denn wenn »in der Spitalmeisterstube etwas passiert die Gegner solches von niemandem als von denen beiden Moyses Löw Isaacischen Kindern Isaac Moyses und Löw zur Kann [hören], davon der erste des Bär Löw Isaacs Tochtermann, beide aber dessen Neveux und Spitalmeister sind«.<sup>62</sup> Ebenso warf man Isaac das Außerkraftsetzen jener Gemeindeverordnung vor, die gemeinsame Sitzungen von Kasten- und Baumeistern auf spezifische Belange beschränkt und von einer Einladung durch Letztere abhängig gemacht hatte. Isaac nahm in einer Vermischung der Kompetenzen, um seinen Einfluss geltend zu machen, dessen ungeachtet stets an den Baumeistersitzungen teil und verletzte damit zudem das bekannte Verwandtschaftsverbot, das ihn nur für sein eigentliches Amt als Kastenmeister nicht disqualifizierte, da er als ein aus der Gemeinde gezogener Gabbai eben ohnedies keinen Sitz im Vorstehergremium hatte. Da er nach Angabe der Kulp'schen Seite aber dennoch wie ein Baumeister agierte, kam zu der Verletzung des ersten Verbots noch hinzu, dass die Baumeister Elias Isaac und Michel Joseph Speyer mit ihm »in naher Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft gestanden«.<sup>63</sup>

Letztlich kennen wir dies bereits aus der badischen Residenzgemeinde, und dasselbe traf natürlich, wenn auch in geringerem Umfang selbst auf die Kulp'sche Seite zu. So wurde von der Gegenseite stets moniert, dass ein Bruder Judas unter die drei nach Maßgabe des kaiserlichen Erlasses aufgestellten »unabhängigen« Rechnungsprüfer gelost worden war. Obwohl dieser nachweislich keines der jeweiligen »Verbindungsdokumente«, also jene Verpflichtungserklärungen eines Füreinander-Einstehens, noch eine der zweifelhaften Eingaben »unabhängiger« Personen unterzeichnet hatte und damit vorschriftsmäßig als »unparteiisch« ein-

61 Ebd., 48a; Juda und Beyfuß an Bürgermeister und Rat Ffm (1.5.1750). Vgl. die gleichlautenden und für alle Gemeinden letztlich typischen Versuche etwa der Wormser Chewra Kaddischa, enge Verwandtschaftsverbindungen überhaupt im Rahmen der Mitgliedschaft zu dulden, wobei man dies hier auf maximal zwei eng verwandte Mitglieder beschränkte; Unna, Pinkas Chewra Kaddischa Warmaisa, 1980, S. 62 [Ms S. 124, § 6]. Was später sogar auf die Wahlmänner und Gowe'im, die mit diesen aufgestellt bzw. vorgeschlagen wurden, ausgedehnt wurde; ebd. S. 70 [Ms S. 128, § 34].

62 ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom I, 56; Beyfuß, Juda an Schultheiß und Schöffen Ffm (14.1.1750).

63 Ebd., Ugb D 32, Nr. 65, Tom I, 48a; Juda und Beyfuß an Bürgermeister und Rat Ffts (5.1.1750).

zustufen gewesen wäre, in derselben Kommission zudem kein weiterer *enger Verwandter* von ihm beziehungsweise David Meyer Juda saß, ruhte die Kann'sche Seite nicht, bis dieser dennoch von seiner – wie man betonte – formal rechtmäßigen Ernennung zurücktrat und durch eine andere Person ersetzt worden war.<sup>64</sup> Die Vorwürfe der Verwandtschaftlichkeit waren auf dieser Seite der Konfliktparteien dennoch keineswegs so breit gestreut wie auf der des Bär Löw Isaac, vermutlich da es sich wirklich primär um einen recht kurzfristig entstandenen Interessenverband von Wechslern und nicht wie auf der Gegenseite um ein über Jahre hinweg aufgebautes und gepflegtes Beziehungsnetzwerk handelte. Die familialen Bezüge konzentrierten sich insbesondere auf die Schwägerschaft der beiden Hauptfiguren, Juda und Beyfuß, dies aber in einer Weise, dass die Bezeichnung ›die Schwäger‹ in den Eingaben nahezu zum Synonym für beide wurde.<sup>65</sup>

Interessanterweise verdrängte hier die so zentrale Bedeutung, die Verwandtschaft in der zeitgenössischen jüdischen Wahrnehmung einnahm, ganz vergleichbar zu den bereits zitierten Fällen aus Karlsruhe und Frankfurt erneut die offenbar weniger präsenste halachische Kategorisierung von Verwandtschaft, zumal wenn dies ein Ausschlusskriterium für die gemeinsame Teilnahme an einem Entscheidungsgremium darstellte. Juda und Beyfuß waren unbestritten verschwägert gewesen, weshalb ein gemeinsames Amtieren als Baumeister trotz eines so ausgefallenen Wahlergebnisses zunächst nicht möglich gewesen war. Als jedoch Ruben Benedict Beyfuß' erste Frau, eine Schwester des David Meyer Juda, verstarb, endete nach der religionsrechtlichen Regel die Beziehung zu der angeheirateten Familie; infolgedessen konnte Juda sein ihm verliehenes Amt nun antreten.<sup>66</sup> Bezeichnenderweise war die Wahrnehmung einer dauerhaften Verpflichtung dennoch so dominant, dass sie die vom Religionsrecht vorgegebene Struktur abermals weitgehend verdeckte: Eine einmal bestehende Verwandtschaft begründete in der allgemeinen Wahrnehmung eine bleibende Verbindung, ganz gleich wie dies die rechtliche Norm bewertete, weshalb man auch weiterhin stets die Schwägerschaft der beiden als eine natürliche Interessenverbindung zitierte, was diese zugleich in den Ruch der Parteilichkeit brachte.

Interessant ist Judas und Beyfuß' Reflexion dieses anhaltenden Verdachts, denn sie versuchten sich natürlich gegen den Vorwurf der Vetternwirtschaft zur Wehr zu setzen: Isaac und die seinen hätten immer etwas Besonderes aus dieser

64 ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII, 496; darin: Rat Ffts an den Kaiser (s.a.); Süssel Meyer Juda wird letztlich durch Nathan Urschel/Ursel ersetzt.

65 Z. B. ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom I, 3; bruchstückhaft erhaltenes Protokoll der Aussage B. L. Isaac in der Älteren-Bürgermeister-Audienz (s.a.) »sie beide Schwäger«; ebd., 44; Friedlich gesinnte Juden an Schultheiß und Schöffen Ffm (31.12.1749); »beiden Schwägern Ruben Beyfuß und David Meyer Juda«; ebd., 45; 6 Baumeister an Schultheiß und Schöffen Ffm (2.1.1750).

66 Ebd., 48a; Juda und Beyfuß; Verteidigungsschrift (5.1.1750); »daher ich David Meyer Juda zu der Baumeisterstelle so lange nicht fähig gewesen, so lange meine Schwester des Ruben Benedict Beyfuß erste Frau gelebt hat«.

Verbindung machen wollen, als ob es hier etwas zur Sache tue, ob man verwandt sei oder nicht, denn im Vordergrund stehe selbstverständlich das Wohl der Allgemeinheit. Verwandtschaft als Vorwurf zu nutzen mache hier nach ihrem Dafürhalten nur dann Sinn, wenn ›einer von uns Partei wäre und der andere desselben Absichten unter dem Namen eines Neutralen, zu sekundieren versuche‹. Da sie aber auf einer Seite standen und sich sogar öffentlich als ›Konsorten‹ bekannnten – die verwandtschaftliche Verbindung also erwartungsgemäß tatsächlich eine Parteiung einschloss –, komme es wirklich nur auf die gerechte Sache an. Dies zumal, da

»unsere Schwagerschaft unlängst abgestorben, was bei uns als eine total Erlösung der Verwandtschaft gehalten wird, dass es uns nicht gehindert hat, beide zu dem Baumeisteramt zu gelangen, mithin möge Bär Löw Isaac und Co. mit der oftmaligen Anführung der Schwagerschaft zu Hause bleiben.«<sup>67</sup>

Man kann die unauflösbar enge Beziehung zwischen Verwandtschaft und Parteinahme kaum eindrücklicher beschreiben, als die hier vorgeführte, in sich argumentativ verschlungene Logik dies tut. Natürlich gab es ebenso wie in Karlsruhe auch in Frankfurt Personen, die sogar gegen dieses grundlegende Wahrnehmungsmuster handelten. Diese waren jedoch erstaunlich selten und wurden dementsprechend auch klar als solche ungeheuren Ausnahmen bezeichnet. So etwa jener Emanuel Moses Speyer, der in seiner Beschwerde an den Rat angegeben hatte, dass Isaac und sein Anhang die Gelegenheit auch dazu nutzten, um mit alten Feinden abzurechnen. Dieser Fall ist insofern ungewöhnlich, da Speyer in einem Dokument als ein Vetter des Bär Löw Isaac bezeichnet, in einem anderen sogar als ein Schwager des Bruders R. Moses Löw Isaac identifiziert wurde.<sup>68</sup> Dennoch begann Speyer seine Beschwerde mit dem Hinweis, dass er durch die Baumeister Samuel Süßkind Stern und Michel Joseph Speyer vor Monaten mit falschen Anschuldigungen sogar in Haft gebracht worden sei, wobei Isaac als sein eigener Verwandter die Klärung der Angelegenheit bis heute verzögere. Dies war umso mehr eine Ungeheuerlichkeit, da Verwandte, zumal in einer solchen Position, den in Bedrängnis geratenen Familienmitgliedern in der Regel tatkräftig zu Hilfe kamen. Nun nutze Isaac unter dem Vorwand einer Gefahr für Leib und Leben aber das von ihm herbeigerufene Wachkommando, um selbst Gewalt gegen seine ›Mitjuden‹ auszuüben, »so dass er nach seinem eignen Belieben verschiedene Judenmänner und Weiber abprügeln lassen« und die ganze Gasse gesperrt habe, so Speyer in seiner Klage.<sup>69</sup> Er selbst hatte unter Vorzeigen

67 Ebd., 75; Beyfuß und Juda an Schöffen und Schultheiß Ffm (18.3.1750).

68 Wobei auch andere Mitglieder der Familie offenbar mit diesem verschwägert waren, es scheint aber keine Verwechslung zu sein, so Wolf Moses Speyer, und Michel Moses Speyer, beides Schwager des Moses Löw Isaac; Hertz Wolf Speyer, des Moses Löw Isaac Frauen Bruder, des Wolf Moses Speyers Sohn; ebd., 76; Beilage: Liste eines Verhörprotokolls.

69 Ebd., 18-19; Eingabe Emanuel Moses Speyer (s.a.); unter Beilage einer Kopie seines kaiserlichen Schutzbriefs, ausgestellt durch das Kammergericht Wetzlar 1744.

seines besonderen kaiserlichen Schutzbriefes, der ihm jederzeit freien Ein- und Ausgang zur Judengasse zusicherte, ebenso wie dies Juda in seiner Funktion als Baumeister versucht hatte, Hilfe seitens des Älteren Bürgermeisters holen lassen wollen, was ihm von der wachhabenden Ordonanz aber gleichfalls verwehrt worden war. Als er sich daraufhin in Isaacs Haus zu dem kommandierenden Offizier bringen ließ, habe der ihn

»aus seiner Stube gestoßen, auf das heftigste als Dieb, Schelm, Spitzbub etc. gescholten sogar noch durch einen seiner Handlanger und Helfershelfer, beim Genick anpacken, in das Gesicht geschlagen, auch noch in den Schulhof verfolgen lassen, da mir d(ort) geschehen ist, dass ich von des Baumeisters Joseph Moses Schuster Sohn auf eine bestialische Art in den Finger gebissen worden«.70

Diese Misshandlungen von Kann'scher Seite waren umso ungeheuerlicher, da es sich um die eigene Verwandtschaft handelte. Entsprechend erklärungsbedürftig schien beiden Seiten die Position dieser Person zu sein. Juda und Beyfuß, denen diese Vorwürfe zumal von einem Anverwandten natürlich sehr zupass kamen, betonten demgemäß Emanuel Speyers enge Familienbande zu Isaac, da dessen Beschwerden gegen seinen Schwager gegen jede Erwartung von Anstand und familialem Wohlverhalten verstießen. Zudem konnten sie darauf hinweisen, dass Speyer mit »unsern Konstituenten nicht unterschrieben seye«, also nicht Teil ihres Interessenverbands sei und damit eigentlich »unparteiisch«, sich für derart abscheuliche Handlungen also kein Grund finden lasse.<sup>71</sup> Für Bär Löw Isaac seinerseits bestand die Notwendigkeit, sein Zerwürfnis mit Speyer drastischer, den ungewöhnlichen Bruch mit einem Familienangehörigen und die Feindschaft zwischen beiden damit glaubhafter zu schildern, indem er Speyer insgesamt zu diskreditieren versuchte. Es sei jener

»bei löbl. Gerichtskanzlei genügsam verhandener und bekannte Mendle Speyer (welcher als den 23. [...] in der gemeine Stuben gewesen, in einem Can(..) und alte Pelzkappe, und wie verschiedene vermeinen einen Stock in der Hand habend, mit unter den so herein gedrunghenen hauptsächlich gewesen) [...], um mich noch mehr sowohl hier als auswärts als ein gemeinen Kastendieb zu blamieren, wie dann in der Stadt bei alle Gesellschaften, und Stadtämtern ja *sens comparation* in allen Wirthshäusern zu jedermanns Verwunderung [...] ein guten Namen erworben«.72

70 Ebd.

71 Ebd., 56; Juda und Beifuß an Schultheiß und Schöffen Ffm (14.1.1750).

72 Ebd., 29; B. L. Isaac an Schultheiß und Schöffen Ffm (1.12.1749). Und ihn unterstützend; ebd., 59; friedlich gesinnte Juden (...) an Bürgermeister und Rat Ffm (3.2.1750); dass der Mändel Speyer ein Anhänger der Denunciaten sei und auf deren Befehl alles tue, ist nur daraus zu erkennen, dass er nebst andere ›Tumultanten bei dem zweimaligen Auflauf gegenwärtig gewesen und bei dem ersteren solche Grimacen und Lärmen gemacht, dass man es von Ferne hören können; bei dem letzteren aber mit einer Peltz-



Während Isaac ihn schon mit seinem Aufzug als geistig nicht ganz zurechnungsfähig, zudem intrigant und aufgrund seiner Vertrautheit mit zahlreichen Gasthäusern als moralisch bedenklich charakterisierte, betonten seine Parteigänger, dass Emanuel Speyer in der Gemeinde zudem stetig Skandale heraufbeschworen habe, zumal er aufgrund einer internen Bestrafung von den Toralesungen ausgeschlossen worden sei und nur über die illegitime Vermittlung Judas dennoch zu diesem religiösen Ritual Zugang erhalten habe, mit der Gegenpartei also durchaus, zumal durch seinen Broterwerb als Wechsler in Verbindung stünde, eine Verbindung, die von der gegnerischen Seite natürlich abgestritten wurde.

Wiewohl man auch andere Personen negativ charakterisierte und keine Gelegenheit ausließ, die Gegenseite zu diskreditieren, belegen die im Vergleich ungewöhnlichen Beschreibungen gerade dieser einen Person, die in ihrem Erscheinungsbild mit Pelzmütze und Stock anlässlich einer Gemeindeversammlung als unangemessen, ja grotesk, aufgrund angeblich gotteslästerlicher Äußerungen in der Synagoge zudem als moralisch verdorben dargestellt wurde, dass das verblüffende Nichtzutreffen des der Erwartung entsprechenden, sozusagen natürlichen Bezugssystems immer auch interessengeleiteter Familienbeziehungen einen erheblichen Klärungsbedarf begründete.

Kappe und Stock in die gemein Stube eingedrungen und allerhand Unfug angefangen. Es lässt sich also natürlich folgern dass er mit denen Rädelsführern einerlei Principia hege und dass die boshafte gotteslästerliche Reden welche er in der Synagogen ausgestossen aus eben der Quelle herkommen woraus das andere bisherige Übel und Unordnung seinen Ursprung gehabt. Es kann das freche Factum des gedachten Speyers von dem Baumeister Löw Scheuer dem Beglaubten Israel Schwarzschild dem Baumeister Joseph Schuster, Bär Güntz und Löser Bon/Ban allständig attestiert werden. Es hat auch der Speyer dergl. Unfug nicht allein in der kleinen sondern auch in der Großen Schul angefangen, ohne dass er von dem Mayer Juda bei dem er in dieser letztern steht davon wäre abgemahnt worden, ja er ist vielmehr von eben ermeldetem Juda noch bei der Tora (wozu er nicht kommen darf) mit einer besonderen Zeremonie beehrt worden, woraus sich von selbst der Schluss macht, dass er ein Adhaerent derer übrigen Tumultanten und Friedensstörer sei. Und dieser ist es auch nicht allein, sondern insbesondere fast alle Wechsler sind in dem gemachten Komplot impliziert oder dependiert wenigsten von ihrem Befehl, indem sie alle Nacht bei ihren Rädelsführern und Contrahentem dem revoltierenden und tollern Ruben Beyfuß Sessiones und Versammlungen halten und darinnen zu unserem Verderben Ratschläge fassen, woraus uns und gesamter Judenschaft das grösste Nachteil erwachsen kann. Ebd., 56; Juda und Beifuß an Schultheiß und Schöffn Ffm (14.1.1750); um diesen Emanuel Mendel Speyer gab es zudem eine Auseinandersetzung in der Synagoge, wobei Juda und Co. angaben, in der Großen Schul zu beten, Speyer aber in der kleinen, sie also davon nichts gewusst hätten.

## Jenseits von Verwandtschaft

Während das System Verwandtschaft in seinen spezifischen Strukturen als handlungsleitendes Modell und zugleich als ein verbindlicher Bezugsrahmen recht deutlich wurde, blieben zwei Aspekte bisher verdeckt. Zum einen ist dies die gleichzeitige Überlagerung verwandtschaftlicher und ökonomischer Netzwerke, was hier jedoch nur knapp konstatiert werden kann, da diese weite Thematik eine eigene Darstellung erfordern würde. Zum anderen sind es aber auch Verbindlichkeiten, die über die sozusagen gefestigten familialen Beziehungen hinausreichten, die für das Handeln und die ihm zugrunde liegenden Wahrnehmungsstrukturen ausschlaggebend waren. Teilweise klang dies im Rahmen der rechtlichen Möglichkeiten, über Strafen und sozialen Druck Zwang auf Personen auszuüben, bereits an. Es wird uns im Zusammenhang mit der Frage, wie Autorität und Ehre gesichert beziehungsweise in Frage gestellt wurden, abermals begegnen. Wie diese spezifische Auseinandersetzung aufgrund der starken Einbeziehung ganzer Bevölkerungsanteile der Gemeinde erkennen lässt, war Familie zwar ein überaus dominantes Konzept, das verpflichtete und das als ein weit gespanntes Netzwerk auch geknüpft und gepflegt werden musste und in seiner Bindungskraft aber dementsprechend auch Befürchtungen und Misstrauen hervorrief. Dieses ging jedoch direkt in ein daran anschließendes, mit diesem zugleich aber auch stark verwobenes Beziehungsgeflecht vielfältiger Bezüge, Gefälligkeiten und Inpflichtnahmen über, welches das soziale Handeln gleichermaßen bestimmte.

So war einer der Vorwürfe gegen Isaac und Stern gewesen, dass sie über die von der Gemeinde verordneten Stättigkeitsbeschränkungen für Wechsler einheimische Personen letztlich vertrieben, Fremde aber nach Frankfurt zögen.<sup>1</sup> Dies sei eines der Mittel, mit deren Hilfe sie ihre Anhängerschaft gegen den Widerstand der gegen sie opponierenden Gemeindemitglieder, die im Wechselgeschäft tätig waren, stärken würden, »damit es ja an einer Baum-Schule von Dependents niemalen fehlen und sich niemand gegen sie zu setzen getrauen möge«. Denn wenn sich jemand »ungebührlich aufgeführt«, also gegen Kann gestellt habe, musste er befürchten, »es möchte ihm die Stättigkeit zu erhalten schwer fallen«.<sup>2</sup> Der darin enthaltene Vorwurf, jenseits der Legalität zum eigenen Wohl Verbindungen zu knüpfen, wurde als umso verwerflicher angesehen, da er nicht einfach nur die selbstverständlichen Strukturen – etwa Verwandtschaft – nutzte, sondern neue aufbaute und diese direkt gegen Personen richtete, die – wie schon in einem anderen Zusammenhang zu sehen war – in der Wahrnehmung eigentlich als nächstehend galten, in diesem Fall geborene

1 Z. B. Pinkas Ffm, § 114 (1621); vereinbart beispielsweise eine solche Zuzugsbeschränkung für Wechsler bzw. schlechtere Bedingungen hinsichtlich der Aufnahme in die Gemeinde für deren Kinder.

2 ISG Ffm, Ugb D32, Nr. 65, Tom I, 48a; Ruben Benedict Beyfuß, David Meyer Juda an Bürgermeister und Rat Ffm (5.1.1750).

Gemeindemitglieder gegenüber Auswärtigen. Während das Ausnutzen von Verwandtschaftsbeziehungen in gewissen Dingen wie Fragen der Gemeinde, die zwar unparteiisch geregelt sein sollten, üblicherweise aber über Verwandtschaftsverhältnisse organisiert waren, als selbstverständlich galt, stellte eine solche Instrumentalisierung von Personengruppen jenseits dieser Grenze sozusagen die Kür eines durchaus als intrigant wahrgenommenen politischen Agierens dar. Und eben dies wurde Isaac und seinem Bruder Mosche von ihren Gegnern vorgeworfen, wobei diese in den vergangenen 20 Jahren eben zunächst keineswegs so autokratisch gehandelt hatten, wie dies nun offenkundig der Fall war.

Selbst nach Judas und Beyfuß' Darstellung fingen auch Despoten einmal bescheiden an. So hätten die Kannschen Brüder anfänglich keineswegs mit »Prügel« zugeschlagen:

»weilen beide Gebrüder wohl gewusst, dass man damit keine Vögel fangen noch auf einmal zu einer unumschränkten Herrschaft gelangen könne, sondern dieselbe haben teils die Arme, welche ihrer Hilfe bedurft, durch Freigiebigkeit, teils die Mittlere durch gute Worte und Versprechungen, auch wohl durch Bedrohungen an sich gezogen und auff allerhand Weise verbunden, in alles, was ihre Absicht erfordert, zu willigen. Da nun dieselbe ohnehin eine große und weitläufige Freund- und Blutsverwandtschaft in der Gaß gehabt, so haben sie es gar geschwind dort [h]in gebracht, dass keine andere Bau- oder Kastenmeister erwählt worden, als welche Ihnen angestanden, und von welchen sie versichert gewesen, dass sie dieselbe unter ihrem Zwang und gehorsam halten können.«<sup>3</sup>

Später habe es trotz angeblich freier Wahlen die Brüdern »nur ein Wort gekostet«, um jene Baumeister gewählt zu bekommen. Diese hätten sich dann allerdings ihrerseits stets absichern und vorsehen müssen, dass sie ja nichts gegen die Absichten und Pläne der beiden entschieden, wenn sie nicht in »Ungnad und denen grausamen Verfolgungen sich ausgesetzt sehen« wollten.<sup>4</sup> Die beigelegten Beispiele des Aufbaus einer solchen Inpflichtnahme nichtverwandter Personen, die in all den Gegendarstellungen letztlich nicht entkräftet werden konnten, lassen die entscheidenden Strukturen von Korrumpierung sowie korrupter Systeme erkennen. So hatte sich der inzwischen als Baumeister amtierende Michel Joseph Speyer über zehn Jahre zuvor vermutlich aufgrund seiner verbesserten Einkommenssituation zur Wahl für dieses Amt melden wollen. Um seine Wahl abzusichern, wollte er diese »Bewerbung« nach Angabe der Gegenseite vorab mit Isaac als dem eigentlichen Strippenzieher absprechen, erhielt von diesem aber nur die beleidigende Abfuhr, er müsse froh sein, wenn man ihn als einen »Ordinaren passieren« lasse.<sup>5</sup> Auch wenn diese Darstellung im Einzelnen möglicher-

3 Ebd.

4 Ebd.

5 Ebd.; all dies entsprechend der Darstellung von Juda und Beyfuß, wobei es wie gesagt keine Gegenbelege gab, dagegen aber etliche Stimmen, die diese Darstellung unterstützten.

weise im Rahmen des Verfahrens überzogen wurde – wie etwa die rhetorisch geschickte Behauptung erahnen lässt, dass Speyer noch mit ganz anderen Schmä- und Schimpfworten bedacht worden sei, die man aus Achtung vor dem Mitbaumeister selbst aber nicht wiedergeben wolle –, blieb der eigentliche Ablauf unbestritten. Als Speyer jedoch nach dem Tod seiner Frau eine der Schwägerinnen des Bär Löw Isaac auf dessen Anraten ehelichte, und dies, obwohl deren Mitgift gering war, sei er gleich bei der nächsten Wahl als ›Schwager des Regenten‹ in ein Baumeisteramt nachgerückt. Bei alledem sei Speyer jedoch weit besser gefahren, als wenn er eine andere Person von größerem Reichtum, die er ›wohl hätte haben können‹, zur Frau genommen hätte und dadurch weiterhin »der über alle Glaubhaftigkeit gehenden Verfolgung des Bär Löw Isaac exponiert geblieben wäre«. <sup>6</sup>

Es ist die Mischung von repressiver Machtausübung und einem Einbeziehen in den Handlungskreis der Macht, die dieses System so effektiv machte. Jenseits aller möglichen Repressalien – und wie die Darstellung rechtlicher Zwangsmaßnahmen bereits zeigte, gab es deren einige – waren die innergemeindlichen Verhältnisse in Frankfurt dann doch so weit in Richtung eines gemeinsamen Handelns gestimmt, dass es weit günstiger war, über eine gegenseitige Inpflichtnahme einvernehmlich agierende Kreise zu schaffen, als eigene Interessen stets über das direkte Ausüben von Druck durchsetzen zu müssen. Wenn Macht geteilt wurde, dann musste dies natürlich zumindest ansatzweise Vorteile für alle Beteiligten haben, und letztlich muss man davon ausgehen, dass Speyer wie alle anderen Baumeister auch von seinem ersehnten Amt profitierte, und sei es nur, dass sich die Ehre direkt auf sein geschäftliches Renommee auswirkte. Isaacs Vorgehensweise schien so gut zu funktionieren, dass es ihm sogar gelang, amtierende Baumeister aus dem Amt hinauszudrängen, und dies in einem System, das einen Rücktritt von derlei Ehrenämtern, wenn überhaupt, dann eher in der Theorie kannte, als reale Handlungsoption jedoch aufgrund des Ehrbegriffs nahezu ausschloss. Da die Anzahl der Plätze in dem Entscheidungsgremium aber recht begrenzt war, diente auch dies als Möglichkeit, genehme Personen in entscheidende Positionen zu bringen.

Obwohl nach Darstellung von Kulp'scher Seite ein gewisser Isaac Moyses Goldschmidt bereits 25 Jahre Bau- und in dieser Funktion auch Kastenmeister gewesen war und offenbar durchaus im Sinne Isaacs gemeinsam mit diesem amtiert hatte, habe Goldschmidt bei einer Baumeisterwahl seinen ›Gegenschwäher‹ Hirsch Heyum Gundersheim, Bär Löw Isaac jedoch seinen Freund Samuel Süßkind Stern auf diese Ehrenstelle ›befördern‹ wollen. Dieser Konflikt endete so, dass Isaac am Ende sogar Goldschmidt selbst aus dem Amt trieb: Um dieser Beschimpfung zu entgehen, habe Goldschmidt ›den Bär darauf unter Tränen gebeten, ihm Gnade widerfahren zu lassen und von der schweren Verfolgung wider ihn abzusehen‹. Weder er noch seine Frau hätten aber das ›felsenharte Herz seines Feindes auch mit aller bezeugten Unterwürfigkeit, Weinen und La-

6 Ebd.

mentieren« erweichen können.<sup>7</sup> In seiner Not habe Goldschmidt den Dajan Joel Engers gebeten, einen Kompromiss mit Isaac auszuhandeln. Dieser »Pardon« sei jedoch unter so »harten und infamen Conditionen« erfolgt, dass Goldschmidt sich unter Hinterlegung eines Wechsels auf eine große Summe dazu verpflichten musste, in bestimmten Dingen niemals gegen Mosche und Bär Löw Isaac zur Kann zu stimmen. All dies klingt recht abenteuerlich und ist aufgrund der Tatsache, dass diese Angaben in einem gegenseitigen Klageverfahren gemacht wurden, mit erheblicher Zurückhaltung zu bewerten. Wie wir noch sehen werden, war es aber keineswegs ungewöhnlich, auch auf solchen Wegen seinen Einfluss geltend zu machen und die eigene Autorität zu stützen.<sup>8</sup>

Derlei Maßnahmen betrafen ohnedies nur die etablierten Mitglieder der Gemeinde, dabei vor allem jene der mittleren Einkommensklasse. Jene aus der höchsten waren vermutlich ohnedies bereits über solche Vernetzungen abgesichert und gebunden, zumal sie sich gegen unerwünschte Inpflichtnahmen notfalls zur Wehr setzen konnten. Für die mit einer geringen Steuerpauschale belasteten oder gar die völlig verarmten Gemeindeglieder galt es, sich zu arrangieren, und obwohl uns gerade die letzten beiden Gruppen hier immer wieder durch die Finger gleiten, da sie durch die Akten kaum repräsentiert werden, zeigt sich im Hinblick auf das Knüpfen spezifischer Einflussphären, dass

- 7 Ebd.; angeblich hatte die Gattin Isaacs einen »beweglichen Brief geschrieben und wegen ihrer sieben ledigen Kinder um Erbarmen« gebetet, ohne das geringste Gehör zu finden.
- 8 Ebd.; weitere Beispiele wären: »Vor etwa 9 Jahren meldeten sich Calmen Sichel und Marx Schlessinger zum Baumeisteramt. Weilten aber beide dem B. L. Isaac nicht nach dem Geschmack waren und er doch nichts Hauptsächliches wider diesselben einwenden konnte, so wurde publiziert, dass er den Titel als Rebbe nicht habe, zu dem Baumeisteramt nicht geschrieben werden solle, welches verordnet, dass alle Baumeister Rebbe sein müssen. Weilten nun die vorgemeldete beide Kandidaten keine Rebbe waren, so durfte wegen des darauf gelegten Banns keiner Ihnen die Stimme geben. Drei Jahre hernach, als man wiederum zur Wahl der Baumeister schritt, lies B. L. Isaac geschehen, dass Marx Schlesinger, welcher in diesen drei Jahren des Bärs Gunst sich zu erwerben gewusst, zum Baumeister angesetzt worden, unerachtet damalen so wenig als erste mal den Titel Rebbe hatte, vor einem Jahr aber, da Seeligmann Lazarus Oppenheim und Calme Sichel sich zur Baumeister Stelle meldeten und dem Bär Löw Isaac wiederum keiner von beiden anstunde, so brachte er es dahin, dass abermals und zwar auf den Sonntag da die Wahl vorgenommen worden, beschlossen worden, dass diejenige, so den Titel Rebbe nicht hätten, zu dem Baumeisteramt nicht gelassen werden sollten, wodurch dann gemeldete beide rechtschaffene Juden, weilten sie nicht Rebbe hiessen, ausgeschlossen und abgewiesen wurden. Bei diesen Umständen und da B. L. Isaac die Baumeister Wahl dirigieren können wie er gewollt und die Baumeister selbst auch nicht vor der Absetzung sicher waren, wird wohl niemand zu begreifen schwer fallen, wie sehr man seinen Zorn und Rachgier fürchten müssen, und dass er alles, ohne ihn aber niemand und selbst die Baumeister nicht, etwas tun, will geschweigen ihm widersprechen können, zumal sein Bruder Moses recht treulich bei ihm gehalten und als ein Gelehrter die Baumkeile geschnitzt, welche viele härter empfunden haben, als sie noch nicht zusagen getraut.«

diese in der Gemeinde durchaus zählten, und sei es auch nur als reine Stimme oder als eine Gruppe, die man zum Beispiel für solche Sammeleingaben wie jene der 160 »unparteiischen« Gemeindemitglieder im eigenen Sinne instrumentalisieren konnte. Wie Juda und Beyfuß in ihrer Replik gegen diese Eingabe betonten – ein Vorstoß zahlreicher Gemeindemitglieder, der auf den Rat der Stadt wohl vor allem deshalb Eindruck machte, da dieser an geregelten und ruhigen Verhältnissen in der Gasse interessiert war –, habe Isaac neben all den Verwandten und ihm sonst wie verpflichteten Personen auch Witwen und arme Jungen hinzugenommen, um die Zahl der Unterschriften möglichst groß zu machen. Aus diesem Grund befänden sich darunter auch über dreißig Personen, die schon Konkurs gemacht hatten, und über zwanzig, die von Almosen lebten, »von denen nicht nur die wenigsten lesen od. schreiben« könnten, man sich also denken könne, wer ihnen die »Hand geführt oder ihre Namen geschrieben« habe.<sup>9</sup> Dieser Hinweis, dass es sich nicht nur um direkte, zumeist männliche Verwandte, also um Vater, Schwiegervater, Schwager und Blutsverwandte, gehandelt hatte, sondern auch um Personen, die Stern und Isaac als »Gönner und Guttäter angegangen und alle deren gesetzeswidrigen ungerechte Aufführung gebilligt« hätten, zeigt, dass hier wie in Baden recht umfängliche, in der Regel finanzielle Abhängigkeitsverhältnisse bestanden, die üblicherweise sogar jenseits gemeinsamer Geschäftsverbindungen und Handelstätigkeiten lagen, welche ohnedies idealerweise eher im weiteren verwandtschaftlichen Umfeld getätigt wurden.<sup>10</sup>

Worauf Juda und Beyfuß bereits in einer ihrer ersten Eingaben hingewiesen hatten, nämlich dass man in der Gemeinde die Vermögendere über sozialen Druck, die Armen jedoch schon allein durch die Gewährung oder Verweigerung von Almosen dirigieren konnte, bildete den eigentlichen Grund für den immer wieder geäußerten Vorwurf der Despotie, nämlich dass Isaac »mit denen gemeinen Leuten ärger als mit leibeigenen Knechten umgegangen« sei.<sup>11</sup> Dass diese Verwendung unterschiedlichster Einflussnahmen bis hin zu der den Regelungen des jüdischen Armenwesens entsprechend idealiter unparteiisch und unabhängig gestalteten Vergabe von Mitteln und Darlehen zunächst zugunsten der Gemeindearmen und dann für Fremde die Regel war, belegen erneut vergleichbare

9 ISG Ffm, Ugb D32, Nr. 65, Tom I, 75; Juda und Beyfuß an Schultheiß und Schöffen Ffm (18.3.1750).

10 Ebd.; dies schon aus dem Grund, da Handelspartnerschaft zu einem überwiegenden Prozentsatz auch Verwandtschaft bedeutete, weshalb auch hier die Bezugnahme auf eine geschäftliche Verquickung zugleich eine verwandtschaftliche beinhaltete. So bei Juda Joseph Schuster und Moses Alexander Braunschweig, beides Schwager der Kanns, und zumindest Schuster zugleich bei Isaac mit umfangreichen Obligationen verschuldet war, zumal Isaac ihm geholfen habe, von der Liste der Münzkommission mit seiner gesamten Familie als Zahlungsleistende gestrichen zu werden.

11 ISG Ffm, Ugb D32, Nr. 65, Tom VII, 556; Anwalt des D. M. Juda an den Kaiser (s.a.).

Daten vom Ende des 18. Jahrhunderts aus der Karlsruher Gemeinde.<sup>12</sup> In dieser drängten finanziell potente Einzelpersonen, die in neue Geschäftsmöglichkeiten wie das Manufakturwesen vorgestoßen waren und sich damit ökonomisch zunehmend aus den engen, gegenseitigen Bezügen und Inpflichtnahmen der jüdischen Gemeinschaft zu lösen begannen, immer deutlicher darauf, von den Verwaltungsaufgaben und zum Teil sogar den Gemeindepflichten entbunden zu werden. In diesem Zusammenhang rückte auch die Frage der Finanzierung des Armenwesens in den Blick, das notwendigerweise vor allem von den vermögenden Gemeindegliedern getragen wurde. Zwei der reichsten Personen – wie bereits knapp erwähnt wurde – klagten über die steigenden und angeblich nicht mehr zu überschauenden Ausgaben in diesem Bereich, was unter anderem natürlich an den generell hohen Kosten lag, aber auch da dies von einem der Vorsteher der Gemeinde als Mittel zum eigenen Machterhalt genutzt wurde. So klagte der Hofbankier Salomon Haber 1807 vor der badischen Regierung: Es könne doch nicht angehen, dass hierbei keinerlei Rechnungslegung geschehe, die stetig steigenden Ausgaben in dem Bereich daher nicht überprüfbar seien, zumal eine bessere Kontrolle »auch ganz gegen den hierinn angenommenen Grundsatz, dass zwey Schwäger, [...] zugleich Vorsteher« seien, spreche. Doch selbst eine Neuwahl werde an diesem Zustand derzeit nichts ändern. Wenn die Ernennung oder Wahl neuer Vorsteher durch Stimmenmehrheit geschähe, so würde daraus wenig Nutzen für die hiesige Gemeinde entstehen, »denn bekanntlich ist die stärkere Hälfte der hiesigen Gemeinde mit Reutlinger und Ettlinger [den beiden fraglichen Vorstehern] verwandt und von den übrigen ist noch ein Theil der Armen von diesen beiden abhängig.«<sup>13</sup> Wiewohl sich die Gegenseite mit dem Hinweis zu verteidigen versuchte, dass die Rechnungen jedermann zur Einsicht offenstünden – was jedoch auch bedeutete, dass es in der Karlsruher Gemeinde gleichermaßen keine öffentliche Abnahme der Kasse gab – und Haber sich zudem auf seine »honorabile Art wie das gewöhnlich Herr Haber thut« nur den auf ihn zukommenden Kosten entziehen wolle, bestätigte die Regierung in ihrem anschließenden Untersuchungsbericht letztlich das von Haber Vorausgesagte. Die im Anschluss an die Beschwerde durchgeführten Neuwahlen gingen denn auch wirklich aus wie gedacht und schlossen erneut trotz aller Beschwerden gegen die herrschenden Zustände die beiden fraglichen Schwäger ein, wiewohl abzusehen war, dass dies auch für die Zukunft »ein immer währende Quelle von Beschwerden seyn« würde. Der Grund für den Wahl-

12 Wobei der hohe Anteil an Armen sowie das Wissen in den etablierten Bevölkerungsschichten, wie schnell man verarmen und womöglich den Schutz verlieren konnte, dennoch zu einer letztlich erstaunlichen Solidarität führte, siehe z. B. Klaus Pohlmann, »Die bürgerliche Verbesserung der Juden«. Konzeption, Maßnahmen der Regierung und jüdische Initiativen, in: Johannes Arndt/Peter Nitschke (Hg.), *Kontinuität und Umbruch in Lippe. Sozialpolitische Verhältnisse zwischen Aufklärung und Restauration (1750-1820)*, Detmold 1994 (Lippische Studien; 13), S. 273-304; S. 265-268.

13 GLA Karlsruhe, 206/21996; Salomon Haber an die Regierung Karlsruhe (21.10.1807).



ausgang lag gemäß der Auswertung der Wahlzettel durch die Regierung eindeutig darin, dass ein erheblicher Teil der Gemeindemitglieder dem zur Wahl stehenden Reutlinger direkt über dessen Beiträge zur Armenfürsorge verbunden war.<sup>14</sup>

Die Strukturen sind demnach fast bis ins Detail mit jenen in Frankfurt vergleichbar, denn auch dort wurde zum Beispiel die Wohltätigkeit, aber auch die Zulassung etwa zu den Studienstiftungen und zu Freitischen von den Vorstehern im Sinne des Machterhalts und -zuwachses genutzt. Man wird davon ausgehen können, dass etwa Ehrenfunktionen in ganz ähnlicher Weise auch zu diesem Zweck eingesetzt wurden, so etwa das Verleihen eines Aufrufs zur Toralesung an jemand weniger vermögenden durch eine wohlhabende Person, etwa wenn Ersterer einen familiären Anlass zu feiern hatte, diese Funktion aber selbst nicht ersteigern konnte. Obwohl diese direkten und indirekten Druckmittel sicherlich in der ganzen Breite ihrer Instrumentalisierungsmöglichkeiten zum Funktionieren dieser Netzwerke von Macht und Prestige beitrugen und so ein ausuferndes Geflecht gegenseitiger Verpflichtungen schufen, das an den Rändern im doppelten Sinne grober wurde, also sowohl löchriger als auch in den Mitteln des Druckausübens direkter, blieb Verwandtschaft dennoch weiterhin die beherrschende Struktur. Denn wie bereits die beiden zu Beginn genannten Darstellungen des David Meyer Juda und seiner rechten Hand belegen, wurden die Konflikte sowohl für Speyer als auch für jenen Goldschmidt letztlich durch den Aufbau verwandtschaftlicher Beziehungen beigelegt und daraufhin über gemeinsame Interessen auf Dauer gefestigt. All dies dürfte die Regel – in den jüdischen Gemeinden wie in der gesamten frühneuzeitlichen Gesellschaft – gewesen sein und allenfalls in dem überbordenden Maß, das jenes Interessennetzwerk der Kann'schen Familie annahm, bei Zeitgenossen wirklich auf Ablehnung gestoßen sein. Es stand demnach weniger die Tatsache, dass man dieses Modell nutze, im Zentrum der Kritik, als die Frage, wie man dies tat. Dass Speyer eine für ihn schlechte Partie aufgezwungen wurde, insbesondere dies stieß auf erhebliches Unverständnis. Dass er sich durch Einheirat eine für ihn positive Option sicherte, war dagegen selbstverständlich und entsprach dem gängigen Heirats- und Beziehungsmuster. Noch schärfer stellt sich dies – allein schon in der Darstellung und unabhängig davon, ob dies wirklich zutrifft – in Judas und Beyfuß' Interpretation dar, nämlich dass Isaac weniger bedeutende Personen sogar gezwungen haben sollte, gegebenenfalls mit noch schlechteren Heiratspartnern vorliebzunehmen, so etwa mit Nichten eigener Brüder oder gar mit einer Magd,

14 Ebd.; Regierungsbericht Karlsruhe an den Hofrat (20.12.1808); ebd., S. A. Ettlinger an den Oberrat Karlsruhe (6.3.1808); »der aermere Theil der Juden welcher den großen Haufen ausmacht, nach dem Elkan Reutlinger sich richten muss, um von dessen bekannten Unterstützungen im Nothfall nicht ausgeschlossen zu werden«. Auch dies ist ein Zeichen, dass die Institution Gemeinde in ihrer Funktion einer anonymisierten Armenversorgung so nicht funktionierte; die individuellen Bezüge blieben trotz des Zwischenschaltens derselben weiterhin bestehen.

die in deren Haushalt angestellt war.<sup>15</sup> Insbesondere eine Verhehlung mit Dienstboten, zudem mit solchen auswärtiger Herkunft, musste für einheimische Personen eine ganz erhebliche Schmach darstellen, und vermutlich dürfte es sich hier eher auch um eine Art Ehevermittlung einheimischer Kinder aus armen Verhältnissen gehandelt haben. Dass diese Form der Integration in das jeweils eigene Netzwerk sozusagen an dessen Rändern ehrenrührig war, lässt sich schon daran erkennen, dass diese in einem anderen Fall durch eine besondere Wohltat wieder aufgewertet werden musste: So hätten die Gebrüder Bing, die nach Judas Darstellung »niemals zur Stättigkeit kommen sollen«, ihre Aufnahme in diese mit Hilfe des Bär Löw Isaac schließlich doch erreicht, allerdings erst nachdem sie dessen und des Samuel Süßkind Sterns »Kammermagd« geehelicht hatten.<sup>16</sup> Diese Verbindung sicherte sowohl den Mägden als auch den beiden Brüdern ihr Bleiberecht, was die schlechte Partie vermutlich erträglicher machte, zumal man durch solche Gefälligkeiten in den Schutz eines entscheidenden Beziehungsnetzwerks gelangte. Dennoch wurde derlei aber als »unerhörte Prozeduren« wahrgenommen, weshalb sich die Beispiele auch vorzüglich zur Diskreditierung der Gegenseite eigneten.

Sicherlich übertrieb man gerade diese extremen Beispiele, und es ist fraglich, ob man der Aussage, dass es am Ende sogar so weit gekommen sei, »dass keiner sich unterstünde, seine Kindern ohne des Bär Löw Isaacs Einwilligung zu verheiraten, aus Furcht, dass es ihm missfallen und [man] sich seine Verfolgung zuziehen möge«, in vollem Umfang Glauben schenken darf. Dass dies genannt wurde und im Gegensatz zu anderen Vorwürfen sogar vollständig unwidersprochen blieb, zeigt allerdings, dass in jedem Fall eine durchdachte und selbst an ihren äußersten Grenzen noch instrumentalisierte Heiratspolitik entscheidend für den Machterhalt in der Gemeinde war und letztlich sogar gegenüber den finanziellen oder sozialen Druckmitteln den Vorzug bleibender Verbindlichkeit, damit aber auch einer Art sozialer Befriedung besaß. Wiewohl die gesamte Tendenz hier abermals deutlich in Richtung des hierarchisch-feudalen Modells weist, zeigt sich insbesondere in der im Vergleich zu Karlsruhe doch sehr viel vermögenderen und im sozialen Durchschnitt in sich auch ausgeglicheneren Frankfurter Gemeinde, dass sich dieses letztlich nicht vollständig durchsetzen ließ und man deshalb stets genötigt blieb, sich neben den organisatorisch bedingten Machtstrukturen stabile Interessennetze zu schaffen. Dass für diese sogar weiter entfernte familiäre Verbindungen, schlechte Parteien oder sogar die üblicherweise distanzierten Beziehungen zum Personal genutzt werden konnten, um letztlich quasi familiäre Beziehungen zu einem Hausvater aufzubauen, belegt erneut die erhebliche Dominanz, die die Familienverbindungen generell auszeichnete.

15 ISG Ffm, Ugb D32, Nr. 65, Tom I, 48a; R. B. Beyfuß, D. M. Juda. an Schöffnen und Schultheiß Ffm (5.1.1750).

16 Ebd.

Wiewohl hier offenbar eine bislang eher nebenbei thematisierte Grenze vermutlich nicht überschritten, sondern eher ausgeweitet wurde, war all das bisher Gesagte vor allem für das Handeln der etablierten Mitglieder von Gemeinden kennzeichnend. Für die Gemeindearmen oder für Personen ohne Schutz, zumal wenn diese von Gemeinde zu Gemeinde ziehen mussten, konnte all dies bestenfalls eine Hoffnung darstellen, eine ferne Möglichkeit, einmal in die besseren Kreise aufzusteigen und zu einem gesicherten Leben zu gelangen. Wie die gegenständigen Konzepte eines hierarchisch, auf eine autokratische Konzentration von Macht in einer Hand oder doch in wenigen Händen hin ausgerichteten Modells und die Vorstellung einer Teilnahme *aller* Gemeindeglieder bereits erkennen ließen, lässt sich keineswegs sagen, dass eines dieser beiden Konzepte die jüdische Kultur der Frühen Neuzeit ausschließlich bestimmte.<sup>1</sup> Damit spiegelt sich in der jüdischen Gesellschaft ebenjene Systemdifferenz wider, die das Zusammenwirken des stabilen ständisch-hierarchischen Gesellschaftsmodells mit dem darin eingebetteten Konzept paritätisch organisierter Einungen, Bünde und Korporationen im Hinblick auf die gesamte frühneuzeitliche Gesellschaft charakterisierte. Sicherlich war das eindeutig dominierende Modell in den Gemeinden jenes feudale autokratischer Herrschaft, das – wie die letzten Ausführungen belegten – durch die in der Regel über Familie organisierten sozialen Strukturen in komplexen Versuchen des Machtausgleichs und -erhalts zu einem oligarchischen, über gegenseitige Inpflichtnahme arbeitenden Netzwerk umgeformt wurde. In kleinen Gemeinden wie Karlsruhe mit einem zunächst noch ganz extremen Vermögensgefälle, das sich erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts abzuflachen begann, zudem unter der starken Einflussnahme der Obrigkeit zugunsten eines strikt absolutistischen Modells konnte man die Gemeinde, wie das Oberamt Karlsruhe dies 1788 im Rückblick auf die Amtsführung des alten Schultheißen festgestellt hatte, über mehr als fünfzig Jahre offenbar durchaus mit »einem paar Maulschellen [...] dirigiren«. <sup>2</sup> In Frankfurt am Main war dies nicht so leicht möglich, und hier musste man sich weit früher und in zunehmendem Maß mit anderen einflussreichen Familien die Macht teilen, um diese ausüben und erhalten zu können. Wiewohl in diesem Zusammenhang dennoch immerzu jenes Konzept allgemeiner Teilhabe und Gleichheit als ein vertrautes, *eigenes* vorgetragen wurde, bezog sogar dieses nur ganz bestimmte Teile der jüdischen Gemeinschaft ein.

Wie schon mehrfach zu sehen war, blieben Fremde insgesamt von einer gesellschaftlichen Einflussnahme, aber auch von der Anerkennung im sozialen Umgang als Gleichwertige ausgeschlossen. In diesem Zusammenhang lassen sich sogar spezifische Xenophobien beobachten, etwa gegenüber polnischen Glau-

1 Zu der normativen Vorstellung des Mittelalters sei abermals auf die kursorische Einführung verwiesen bei, *Germania Judaica* III, 3. Teilbd., S. 2090-2099.

2 GLA Karlsruhe, 206/2196; Bericht des Oberamts Karlsruhe (22.9.1788).

bensgenossen, die hier aber außen vor bleiben sollen. Auch innerhalb der eigenen Gemeinde gab es eindeutig mehrfache, vergleichsweise klare Trennungen.<sup>3</sup> So bestand natürlich ein erhebliches Gefälle zwischen Gesinde und Herrschaft. Ähnlich scharf dürfte die Wahrnehmungsdifferenz aber auch gegenüber Studenten, insbesondere natürlich auswärtigen, gewesen sein, wiewohl die Wertschätzung gegenüber dem frommen Lernen hier vermutlich eher noch Verschiebungen und sogar Annäherungen ermöglichte. Bezeichnend mag der Fall einer jüdischen Magd namens Schönge sein, die aus Öttingen nach Frankfurt in den Dienst gekommen war. Zunächst diente sie im Haus zum Goldenen Brunnen für Deltzi, die Gattin eines Moses Oppenheimer, musste diese Stelle, da die Hausfrau ihre Anstellung nicht verlängern wollte, aber vor Ablauf der üblicherweise vereinbarten Jahresfrist verlassen, worauf sie sich in demselben Haus, nur ein Stockwerk darüber, bei der Ehefrau eines Samuel Darmstadt namens Merle verdingte. Offenbar kam es wegen des noch ausstehenden Jahr- und Kostgelds zu Spannungen mit der alten Dienstherrschaft, die nach Angaben der Deltzi Oppenheimer aber durch einen Vergleich beigelegt worden waren. Am 5. Mai 1751, auf dem Höhepunkt des Kann-Kulp'schen Streits, erschien die Magd jedoch mit blau unterlaufenen Augen und auch sonst sichtbaren Prellungen am Körper auf dem Römer und verklagte ihre ehemalige Dienstherrin, sie seither im Haus drangsalirt und Erbsen auf der Stiege ausgestreut zu haben, damit sie darauf ausgleite. Jüngst habe Deltzi ihr zu ihrem Entsetzen beim Wasserholen in der Küche sogar den

»mit Wasser angefüllten Zuber also wider die Brust gestoßen, dass sie ganz ohnmächtig geworden und wegen Schmerzen schon 8 Tage zu Bette liegen müsse dabey eben diese viel mit den Fäusten wieder die Augen geschlagen, dass wie der Augenschein ausweise, solches noch wirklich blau und mit Blut unterlauffen seyen.«<sup>4</sup>

Wiewohl der städtische Schöffe Deltzi sogleich vorladen ließ, erschien diese zunächst nicht und ließ nur mitteilen, dass sie sich mit der Schönge verglichen habe. Auf eine erneute Aufforderung brachte sie ungefragt einen Knecht namens Samuel Löw Oppenheimer als Zeugen mit, der, aus Wien stammend, bei seinem Vetter Moses Drach in Diensten stand und, obwohl er nichts gesehen hatte, die Anschuldigungen der Magd dennoch als Hirngespinnste abtat. Auch die ehemalige Dienstherrin wies die Vorwürfe der Körperverletzung weit von sich, da sie mit »dem Mensch«, wie sie Schönge abschätzig nannte, seit der Kündigung nichts mehr zu tun gehabt habe. Damit wäre die Angelegenheit in der Regel erledigt gewesen, schon allein da Aussage gegen Aussage stand und es keine Zeugen gab. Allerdings vermerkt das amtliche Protokoll, dass Schönge nicht klein

3 Hierzu erstmals konzeptionell übergreifend Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 108–115.

4 ISG Ffm, *Criminalia*, 6499; Petzge (Jüdin) gegen ihre Magd Schönge von Offenbach angebrachte Gewalttätigkeit (5.5.1751); die Namen im Betreff stimmen so nicht.

beigab, sondern sich seither täglich im Römer aufhalte und »über die Ihr geschehene Gewalt bitterst« lamentiere.<sup>5</sup> Als man ihr vorhielt, dass Deltzi von all den Beschuldigungen nichts wissen wolle, was heißen sollte, dass man nichts tun wolle und könne, klagte diese »wehmüthigst [...] dass solchergestalten eine arme Dienstmagd niemalen vor Gewalt sicher seyn werd, sie dahero verhoffe, dass wenigstens die Angeklagte sich würkl. zu purgiren werde angehalten werden«, also dass man der Deltzi wenigstens einen Zeugeneid auferlegen werde, um auf diese Weise vielleicht die Wahrheit ans Tageslicht zu fördern.

Wie die Stellungnahmen der Schöffen zeigen, glaubte man der Dienstherrin letztlich nicht, und dies nicht nur, da der von ihr mitgebrachte Zeuge sehr wahrscheinlich ein direkter Verwandter der Familie war. Die eindrucksvollen Prellungen konnte sich die Magd, wie einer der Gerichtsgutachter zu Bedenken gab, zudem unmöglich selbst beigebracht haben. Ein generelles Infragestellen der Abhängigkeiten innerhalb eines solchen Dienstverhältnisses lag dem Schöfferrat sicher nicht am Herzen, aber die erheblichen Verletzungen gemeinsam mit der ungewöhnlichen Beharrlichkeit der Magd führten immerhin dazu, dass man Deltzi vereidigen und gemeinsam unter Augen der Schöffe nochmals verhören wollte; leider bricht der Akt wie so oft an dieser Stelle ab. Dennoch lässt sich erahnen, dass hier einiges aus dem Ruder gelaufen war, denn üblicherweise wurden gerade solche Dienstbotenhändel – wie dies sogar die Stättigkeit auswies – von den Vorstehern in der Gemeinde beigelegt. Ob dies hier von diesen abgelehnt worden war, wissen wir nicht. In jedem Fall muss man davon ausgehen, dass das Leben als Bedienstete(r) in der Regel nicht nur karg, sondern je nach Dienstherr auch hart sein konnte und dass es nur in Ausnahmen, denn andere derartige Fälle finden sich nicht, überhaupt so weit kam, dass sich ein Bediensteter einmal zur Wehr setzte. Andere Übergriffe gegen Mägde, insbesondere sexueller Art bis hin zu vereinzelt Körperverletzungen, auch von Seiten der Dienstherrnen, sowie Vergewaltigungen und Schwängerungen finden sich dagegen etliche Male.<sup>6</sup>

Dabei gibt es durchaus Hinweise eines harmonischeren Miteinanders von Dienstherrschaft und Bediensteten, wobei von Letzteren unbedingte Loyalität erwartet wurde. Wie die im Zusammenhang mit den Kann-Kulp'schen Wirren stattgefundenen Schlägereien zeigen, waren in diese vor allem auch Knechte, zuweilen sogar auf direkte Anweisung ihrer Dienstherrnen als Anstifter oder als Teilnehmer involviert. Auf der anderen Seite gibt es auch Belege dafür, dass etwa eine alte Dienstmagd bei der Familie, der sie lange Jahre gedient hatte, beerdigt

5 Ebd.; siehe auch die Verhörprotokolle.

6 Z. B. ISG Ffm, Criminalia, 9097; Herz Scheuer mißhandelt seine wegen Diebstahls in Verdacht gekommene Magd Sorle (1779); ebd., 9116; Mordge Adler, so seine Magd Jüdle von Fürth verwundet hat (1779). Generell zu Frankfurt; Joachim Eibach, Die Straßen von Frankfurt am Main – ein gefährliches Pflaster? Sicherheit und Unsicherheit in Großstädten des 18. Jahrhunderts, in: Martin Dinges (Hg.), Unsichere Großstädte? Vom Mittelalter bis zur Postmoderne, Konstanz 2000 (Konflikte und Kultur – historische Perspektiven; 3), S. 157-173.

wurde, was eine ungeheure Wertschätzung dieser Person dokumentiert, denn üblicherweise blieb Dienstboten ein solch besonders ehrenvolles Begräbnis verwehrt.<sup>7</sup>

Etwas anders war die Stellung von Studenten, wie der Fall eines aus Mähren stammenden David Prag dokumentiert, der schon seit über vierzehn Jahren in Frankfurt, davon neun Jahre im Haus des Schwiegersohns von Bär Löw Isaac lebte. Dieser beschrieb die Situation in Bär Löw Isaacs Stube anlässlich einer der vielen Tumulte vor dessen Haus folgendermaßen: Isaac sei mit seinen Hausangehörigen am Schabbat bei Tisch gesessen und habe

»ihr Herr als das Gesind von dem Lermen Nachricht gegeben, zu Ihnen gesprochen: geht mir keiner vom Tisch, sondern bleibt sitzen. Da sich aber nachhero der Lermen herauf und nach der Schule zugezogen, so hätte sein Herr zu ihm gesprochen: Um Gotteswillen macht mir die Hausthür zu. Da er um solches zu thun die Stiege hinunter gegangen hätte ein Diener seines Herren an der Thür gestanden«.

Daraufhin brach eine Schlägerei los, wobei die Knechte unterschiedlicher Personen andere Gemeindeglieder und deren Bediente übel zurichteten. Auch der dazwischenspringende David Prag bekam etwas ab, denn er klagte im anschließenden Verhör, es sei ihm »darüber sein neu Kleid verdorben worden, und ihm eine sammete Mütz und Schabbes Haube weggekommen«.<sup>8</sup> Es wird erkennbar, dass der Student, wiewohl er bei aller Gelehrsamkeit, schabbatlicher Stimmung und neuer, teurer Kleider sich letztlich nicht anders verhielt als einfache Knechte, doch einen eindeutig anderen Status innehatte. So aß er anders als diese am gemeinsamen Tisch der Familie, dem der Hausvater *vorsatz* und von dem aus dieser die Vorgänge im Haus und über seine Knechte sogar auf der Straße dirigierte. Anders als die Dienstboten traten die zentralen Personen des Streits wie Juda oder Isaac bei derlei Auseinandersetzungen in der Regel am Fenster ihres Hauses in Erscheinung, rauchend und in die Gasse hinabblickend oder sich als ehrbare Männer von den misslichen Ereignissen in die Privatsphäre des Hauses zurückziehend – um die Geschehnisse tatsächlich jedoch von dort aus zu lenken.<sup>9</sup>

Die Schwelle hin zum Gesinde war dennoch hoch, was vermutlich kaum klarer wird als in jenen Fällen, in denen ein Hausvater oder der Sohn eines Gemeindeglieds eine Magd geschwängert hatte. Ein Fall aus dem Jahr 1655 mag schon deshalb untypisch sein, da er zu erheblichen Verhandlungen führte, während die

7 Hierzu siehe im Weiteren.

8 ISG Ffm, Criminalia, 6534; Händel der Juden in der Judengasse; Denunciation des kaiserl. Hoffaktors David Meyer Juda an die Schöffen Ffm (8.3.1751); dabei Verhöre vom 2.6.1751. Für die erwartungsgemäß negative rabbinische Einschätzung solcher Übergriffe; Schochat, Aufklärung, 2000, S. 260-262.

9 Z. B. für den ländlichen Raum; Gisela Roming, Haushalt und Familie auf dem Lande im Spiegel südbadischer Nachlassakten, in: Richarz/Rürup, Jüdisches Leben, 1997, S. 269-291.

meisten derartigen Vorwürfe rasch abgehandelt wurden und in der Regel *natürlich* deutlich zuungunsten der geschwängerten ledigen Frauen ausgingen. In diesem Fall wissen wir leider abermals nicht, wie die Sache ausging, ebenso wenig lässt sich eruieren, ob dies primär ein Erpressungsversuch seitens einer schwangeren, dann niedergekommenen Magd war oder ob ihre Angaben tatsächlich zutrafen. Alle Wahrscheinlichkeiten sprechen jedoch für die Darstellung der Geschwängerten, denn andernfalls hätten sich die Beteiligten, darunter einige der führenden Mitglieder der Frankfurter Gemeinde, kaum so weit in diese problematische Sache hineinziehen lassen. Im Juni desselben Jahres hatte Bälla aus Niederhofheim bei Frankfurt, die zuvor in Diensten in der Judengasse gestanden hatte, beim Frankfurter Rat gegen Meyer zum Trichter geklagt, dass er sie geschwängert habe, und zwar an einem Schabbat vor ›ihren Pfiingsten‹ im Höfchen unter freiem Himmel. Auch später habe er sie, wo er sie angetroffen habe, zum Geschlechtsverkehr gezwungen, selbst in der Stube. Inzwischen hatte sie ein Kind bekommen und forderte nun im Nachhinein, dass Meyer den Säugling als eigenen Nachkommen anerkenne. Für die christlichen Richter war bereits verdächtig, dass Bälla dies erst jetzt zur Anzeige brachte; sie war immerhin schon etwa ein Vierteljahr vor der Geburt von Frankfurt fort, zurück an ihren Herkunftsort gegangen, dies angeblich, da ihre Dienstherrin sich fürchtete, als sie hörte, von wem das uneheliche Kind sei.<sup>10</sup>

Der angebliche Vater war zwar stumm, weshalb er nach Jüdischem Recht damals im rechtlichen Sinne nicht als eine voll geschäftsfähige Person galt und dementsprechend einen Vormund hatte. Dieser, sein eigener Bruder, war einer der Baumeister und erschien mit ihm zum Verhör auf dem Römer. Vergleicht man die Aussagen miteinander und versucht zumindest den einigermaßen unstrittigen Verlauf der Ereignisse herauszuschälen, so war der schwangeren Magd zumindest klar gewesen, dass ihre Position ganz allein in Frankfurt, ohne jede Unterstützung von anderer Seite zu schwach war, um irgendetwas ausrichten zu können, weshalb sie nach Hause abreiste. Mit Hilfe ihres Onkels, eines Arnold von Niederhofheim, der von jüdischer Seite abschätzig als ›lahmer Aron‹ bezeichnet wurde, und im Verlauf der Angelegenheit erstaunlicherweise sogar unter Mitwirkung des christlichen Schultheißen von dort versuchte man die Ange-

10 ISG Ffm, Criminalia, XXIII, 1154; Adultesim Bälla von Niederhofheim gegen Meyer zum Dröchter (14.6.1655). Vgl. das Verbot in Altona, Dienstmägde mit Kleinkindern, gleich ob diese ehelich oder unehelich seien – im jiddischen Text als ›ehrlich oder unehrlich‹ bezeichnet –, anzustellen; Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 170 (AB 211). Ebd. S. 190 (Aa Bl. 36), wurde verordnet, dass die Gemeinde keinerlei Geld für die Folgen einer schwanger gewordenen Dienstmagd – Frau oder Mädchen – ausgeben dürfe, ›mag daraus entstehen, was es auch sei und wenn was man gar nicht zu Papier bringen kann‹. Dies wurde immer als Sonut – Hurerei bewertet. In Wandsbek verlor eine unzüchtige, genauer makelbehafte Frau und die Kinder, die eventuell daraus entstanden, die Gemeinemitgliedschaft, wobei man bei eigenen Töchtern eine Gnadenmöglichkeit einräumte, für fremde Dirnen/Huren aber keinesfalls; sogar die nachträgliche Eheschließung wurde untersagt; ebd., S. 273 (WA 27).



legenheit zugunsten der Bälla zu regeln. Als der Onkel in Frankfurt erstmals vorsprach, war ihm von einer Kontaktperson in der Judengasse mitgeteilt worden, dass in der Vergangenheit »deren geschwängerten Leut solches vor den Gojim [= Nichtjuden, hier die Obrigkeit] suchen wollen, er aber habe gerathen und für besser erachtet, dass sie es von den Pernosim, welches die jüdische Baumeister bedeutet suchen« solle.<sup>11</sup> Der Grund für diesen Rat dürfte gewesen sein, dass man vom Schöffennrat insbesondere für die ›hurende‹ Frau mit Sicherheit eine Strafe zu gewärtigen hatte, während bei den jüdischen Zehnern auch die Chance bestand, eine Entschädigung oder sogar mehr zu erreichen.

Nach beiderseitigen Angaben fragte jener Aron in der Judengasse dementsprechend auch nach den Baumeistern, um die Angelegenheit vor ihnen zu regeln. Diese wiesen ihn jedoch ab, wiewohl man sonst derlei Angelegenheiten ungeachtet anderweitiger Vorgaben durch die Stättigkeit durchaus eigenständig erledigte. Angeblich taten sie dies mit dem Hinweis, man wolle damit nichts zu tun haben, anderen Aussagen zufolge auch mit der Bemerkung, dies sei eine so schwere Sache, sie gehöre vor die Obrigkeit. Eines der vernommenen Frankfurter Gemeindeglieder gab dagegen an, dass Aron dabei angedeutet worden sei, dass man sich aber auch unter der Hand gütlich einigen könne, was durch die nachfolgenden Geschehnisse letztlich bestätigt wird. Wie vergleichbare Fälle belegen, war dies gerade bei auswärtigen Mägden wohl die Regel, weshalb man davon ausgehen muss, dass dies von vornherein auch die Absicht der Niederhofheimer gewesen war, wohl wissend, dass ein nachträglicher Versuch, die Ehre der geschwängerten Bälla durch eine eilige Eheschließung soweit überhaupt möglich zu retten, aussichtslos sein würde. Dennoch brachte man dieses Ansinnen als Ausgangspunkt der Verhandlungen durchaus vor Abraham zum Drachen als eine jener Personen, die den Vergleich offenbar anbahnen sollten, was dieser gegen Ende der Untersuchung seitens der städtischen Richter nachträglich sogar unter Eid aber aufs Heftigste abstritt, um dem Aron in der Synagoge noch vor den Richtern ins Gesicht zu schlagen, da dieser ihn so schändlich beschuldige und zudem meineidig sei.

Die Forderung, dass Meyer zum Trichter sie ehelichen solle, wurde von einem zweiten Unterhändler, Moses zum Rothschild, wie zu erwarten rundweg mit dem bezeichnenden Hinweis abgeschmettert, dies geschähe nimmermehr, aber ein ›Stürbgelt‹ wolle man zuwege bringen. Als Aron dennoch auf einer Eheschließung bestand – vielleicht aus der Überlegung heraus, dass die Chancen des Stummen auf dem Heiratsmarkt ohnedies ganz erheblich eingeschränkt waren –, erhielt er erneut zur Antwort: Dies könne nimmermehr sein, denn der Meyer habe die halbe Gasse zu Freunden. Also verhandelte man über eine Summe und einigte sich anscheinend zunächst auch, wobei Abraham zum Drachen nach Angabe der Gegenseite die Geldübergabe jedoch platzen ließ, vermutlich da er befürchtete, dies werde an die Öffentlichkeit kommen. Aron ließ sich jedoch nicht

11 ISG Ffm, Criminalia, XXIII, 1154; Protokoll des Verhörs Abraham zum Drachen und Salomon zum Rothschild und Hirz zum Braiß als Zeugen mitgebracht (19.7.1655).

so einfach abweisen und erhöhte nun zunächst mit Hilfe des Höchster Judenschulmeisters, danach sogar unter Einbeziehung des christlichen Unterschultheißen von Niederhofheim den Druck auf die Verhandlungsführer immer mehr, bis er schließlich sogar unter Begleitung seiner schwangeren Nichte erneut in der Judengasse auftauchte. Wiewohl man ihn abermals vertröstete und beide sich darauf einrichten mussten, die Nacht im Schulhof in der Judengasse zu verbringen, änderte die Gegenseite nun ihre Haltung: Offenbar wollte man die Schwangere nicht unter freiem Himmel schlafen lassen, da der öffentliche Skandal dann wohl abzusehen gewesen wäre. Dennoch wurde dem ›lahmen Aron‹ im Verlauf der nachfolgenden Verhandlungen deutlich zu verstehen gegeben, dass er als armer Mann sich gar nicht einmal mehr Hoffnungen auf Almosen machen könne, wenn er nicht endlich Ruhe gebe. Die Gegenseite wollte nun auf Nummer sicher gehen und suchte einen Ersatzkandidaten, der offiziell als Vater fungieren sollte, zunächst wohl einen Behr von Sicklingen. Als Aron dies ablehnte, wurde vereinbart, dass die Schwangere einen Vertrag unterschreiben solle, dass der Vater ein junger Jude aus Trier namens Magnes sei.

Erneut reiste Aron, diesmal unter Begleitung eines ›Gerichtsmanns‹ von Niederhofheim, eines Christen namens Philipp Thalen, an, den die jüdischen Unterhändler auf Frankfurter Seite bezeichnenderweise aber sofort vor die Tür schickten und vor dem sie, wie die Aussagen angaben, ›Hebräisch‹ sprachen; tatsächlich war es Jiddisch, was Thalen durchaus verstand. Erneut versuchte man von Bälla eine schriftliche Rückversicherung gegen ein ›Almosen‹ zu erhalten, was letztlich gelang, denn Meyer zum Trichter konnte das entsprechende Schriftstück dem Schöfferrat anlässlich der Untersuchung vorlegen. Wie Aron angab, hatte der Frankfurter Rabbiner jenen Magnes jedoch vernommen, wobei dieser die Tat wiederholt mit dem Hinweis abgestritten habe, andernfalls würde er sie ehelichen oder sich lieber Adern aus dem Leib schneiden lassen.

Bezeichnend ist nicht nur, dass hier erneut die familialen Netzwerke und der soziale Status derselben ausschlaggebend blieben, was die Niederhofheimer Seite aber geschickt für sich auszunutzen wusste, indem man den Angehörigen und den hinter verschlossenen Türen agierenden Schlichtern stets den Skandal und damit die Gefährdung der Familienehre vor Augen hielt. Bezeichnend ist auch, dass alle Beteiligten, selbst der christliche Schultheiß, es für selbstverständlich hielten, dass eine geschwängerte Magd durch einen solchen Geldvergleich für die durch das ›Kindbett entstandenen Kosten‹ zu befriedigen sei. Erst als die schriftliche Anerkennung der Vaterschaft durch einen Dritten ins Spiel kam, zog sich zumindest der christliche Verhandlungspartner aus dieser Sache zurück, da ihm diese Vorgehensweise als unangemessen und betrügerisch erschien. Vermutlich kam es zu der Klage nur deshalb, da die Familie der Magd aufgrund der Unterstützung aus ihrer eigenen Gemeinde sowie seitens christlicher Amtspersonen hoffen konnte, bei der renommierten Frankfurter Familie eine solche Entschädigung zu erreichen, denn die bewusste Anerkennung der Vaterschaft stand ja am Ende im Raum, auch wenn Bälla deren Inhalt in dem anschließenden Verhör wieder abstritt. Man ging im Verlauf der schwierigen Verhandlungen

sogar so weit, die Niederkunft der Schwangeren in Niederhofheim abzuwarten, diese kurz vor der Entbindung durch drei ›Gerichtspersonen‹ nach dem Namen des Vaters fragen zu lassen, um nach der Geburt auf Meyer zum Trichter abermals, mit dem Beweis der erfolgreichen Schwängerung sogar noch mehr Druck ausüben zu können. Möglicherweise war die im Rahmen der Vereinbarung immer wieder genannte Summe von 50 Rtlr. für die Magd und vier Rtlr. für den Onkel aber dennoch nicht ausgezahlt worden, was diese erst zu dem auch für sie nicht ungefährlichen drastischen Schritt einer öffentlichen Klage vor der Stadt brachte.<sup>12</sup>

Dieser Fall zeigt nicht nur, dass zwischen Dienstboten und Gemeindemitgliedern bei aller offenkundigen Nähe zum einen eine erhebliche Distanz bestand. Aufgrund der Gefährdung durch ein Kriminalverfahren wegen Hurerei und aufgrund des Ehrverlustes bot dies unter gewissen Voraussetzungen der schwächeren Seite aber auch die Möglichkeit, selbst renommierte Gemeindemitglieder zu Zugeständnissen zu zwingen: Eine Ehe oder selbst eine Anerkennung des Kindes, damit regelmäßige Unterhaltszahlungen und möglicherweise erbrechtliche Ansprüche – denn das Jüdische Recht kennt bei jüdischen Eltern den Tatbestand unehelicher Nachkommen so nicht, weshalb ein außerehelich gezeugtes Kind einer unverheirateten Frau gegenüber dem Vater gleiche Rechte und Ansprüche wie ein in der Ehe gezeugtes besitzt – lagen abhängig vom Status des Mannes in der Regel dennoch außer Reichweite.<sup>13</sup> Sehr viel typischer mag der Fall einer anderen Magd, ebenfalls mit dem Namen Beile, sein, obwohl deren Reaktion auf die Schande einer unehelichen Geburt ungewöhnlich drastisch und auch für die Zeitgenossen im letzten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts erschreckend war: Beile, die bei Simon zum Rothstall in Diensten stand, war in dessen Haus des Nachts mit Messerstichen am Hals und bereits mit erheblichem Blutverlust gefunden worden. Sie gab zunächst an, dass sie von einem Fremden nachts über-

12 Siehe dazu auch Fälle, die nicht so glimpflich für die geschwängerten Mägde ausgingen; ISG Ffm, Criminalia; 9913; Sara Meyerin, Judenmagd hier, pto. imputiti infanticidii (1789); ebd., 10139; offenbar keine Magd, Döbele, gegen Falk Meyer Stadthagen, wegen heimlicher Geburt (1792); 10211; Rifke, Judenmagd von Grünstadt pto. infant. suspect (1793); ebd., 10460; Heßgen und Jungen (Judenmagd) pto. furti (1797). Vgl. Graupe, Statuten AHU, Bd. I, 1973, S. 134 (AA 101); ›unerlaubterweise‹ Niedergekommene werden dort ebenso in den Bann getan, dieser wird in der Synagoge und jedem Haushalt bekannt gemacht, die Frau vertrieben, und ein so geborener Sohn wird nicht beschnitten; ebenso bleibt der Zugang zur Mikwe und Synagoge verwehrt.

13 ISG Ffm, Criminalia, XXX, 1388; vergleiche etwa die Adulterimsklage gegen Drit Kohn wegen Ehebruchs (29.10.1672). Wiewohl wir gerade für Hurerei viele Hinweise haben, dass dies vorab in den Gemeinden behandelt wurde, zu Frankfurt siehe im Weiteren; zu Altona-Hamburg vgl. Graupe, Statuten AHU, Bd. I, 1973, S. 205 (Af 112); die Gemeinde bürge bei Verbrechen und Diebstahl nicht mehr, auch bei Sonut – Hurerei, werde dies untersucht und bestraft, derjenige verliere seine Gemeindemitgliedschaft. Zur rabbinischen Einschätzung von Völlerei, Trunksucht und Hurerei: Schochat, Aufklärung, 2000, S. 245-246.

fallen worden sei; dieser habe am Haustor um Einlass gebeten und sie dann derart zugerichtet. Im Rahmen des eingeleiteten Verfahrens wurde diese Version immer weniger glaubhaft. Letztlich stellte sich heraus, dass Beile versucht hatte, sich mit einem Rasiermesser selbst den Hals durchzuschneiden, was ihr aber nicht vollständig gelungen war. Dennoch waren die Verletzungen so schwer, dass sie aufgrund ihres Blutverlustes durch Ärzte behandelt werden musste, wobei die großen Wunden sich nicht schließen ließen. Am nachfolgenden Tag stellte sich heraus, dass Beile in diesem erbärmlichen Zustand, ohne dass dies jemand bemerkte, im Bett ein Kind geboren hatte, das jedoch tot war. Der hinzugerufene Stadtphysikus gab in seinem Bericht der Leichenschau zwar an, dass er nicht sicher sagen könne, ob es bei der Geburt noch gelebt habe; Hinweise auf eine direkte Tötung gab es jedoch nicht, wobei das Kind seiner Meinung nach auch unter der Bettdecke hätte erstickt sein können. Unter Aufsicht einer christlichen Hebamme und Zuehfrau erlag die arme Magd bald darauf ihren Verletzungen und wurde schließlich als Selbstmörderin unter dem Galgen verscharrt.

Beila hatte zuvor noch, entweder im Todeskampf oder wissentlich, immer wieder versucht, den Verband von ihrer blutenden Halswunde zu reißen. Letztlich starb sie nach Angabe des Arztes wohl an Blutverlust und an mangelndem Sauerstoff. Zuvor hatte sie auf Zureden der Zuehfrau noch ihr Herz erleichtert und als Grund für ihre Tat unter Schmerzen angegeben, sie habe es getan »aus der Ursach [...] dass sie schwanger gewesen und also sich wenn es heraus kommen vor Schand (und der Jugendt) auch vor ihrer alten Mutter«, zudem da sie sich vor dem »göttlichen Gericht gefürcht« habe.<sup>14</sup> Später habe sie immer wieder gestöhnt: »O wehe was soll ich thun o der großen Schandt«, daraufhin habe auch die Hebamme sie erneut gefragt, wie es mit ihr stehe, worauf Beile geantwortet habe, schlecht. Auf die Frage, warum sie das Kind verschwiegen habe, gab die Sterbende nur an, sie habe es nicht gewusst, und auf die Frage, ob sie sich selbst verletzt habe, habe sie gar nicht mehr geantwortet, sondern nur mit den Schultern gezuckt, um dann auf weitere Nachfragen mit dem Kopf zu nicken, dies mit dem Seufzer: »O weh der Schimpf war gar groß, darauf [...]/die Hebamme gefragt,] warum habt ihr es getan: darauf sie gesagt, die Schimpf ist gar groß«. Den Vater hatte sie vor ihrem Tod noch preisgegeben, er hieß Stillmann Jacob, Sohn eines Süßsels zum ›Treucher«, also erneut im Haus zum Trichter wohnend.

Hier hatte es keinerlei Hilfe gegeben, zumal die Magd Beile selbst wohl keinen anderen Ausweg sah und sich auch nicht getraut hatte, sich jemandem, am wenigsten wohl ihrer Mutter, in einer solchen Angelegenheit anzuvertrauen und um Unterstützung zu bitten. Andere vergleichbare Fälle, etwa eine Kindstötung aus dem Jahr 1674, belegen die besondere Notlage gerade armer Frauen, welche über keine sie unterstützenden Netzwerke verfügten, die ihnen in einer derart bedrohlichen Krise zur Seite stehen konnten und standen. Und wie das erste

14 ISG Ffm, Criminalia, ebd.; Actum Ffm (5.7.1695); Aussagen der (Auf-)Wartfrau Katharina Keylern, 50 Jahre, mit Verweis auf Maria Barbara Kiessen.

Beispiel bereits zeigte, versagten diese immerhin selbst bei einer derart schweren Verletzung des Verhaltenskodex nicht, trotz oder vielleicht auch wegen der darin liegenden Bedrohung des Ansehens der Familie. Die Bedrohung und Entehrung war so groß, dass man sich zu drastischen Schritten gezwungen sah, wobei im Fall aus dem Jahre 1674 unklar bleibt, ob es sich nicht um eine Todgeburt gehandelt hatte. Die verwesene Leiche eines neugeborenen Kindes war in einem Kistchen unter »Koth und Unflath« in einem der engen Innenhöfe der Judengasse verscharrt, zufällig beim Reinigen desselben aufgefunden worden. Als Mutter wurde die ledige Tochter einer armen Frau namens Teiche zum Fuchs genannt.<sup>15</sup> Der soziale Abstand zur eigentlichen Gemeinde war auch in dieser extremen Situation ausschlaggebend, denn wie Einträge im Pinkas erahnen lassen, waren die für Gemeindemitglieder verhängten Strafen für solche Sittlichkeitsvergehen zwar ebenfalls drastisch. Über gegebenenfalls hohe Geld- und Ehrenstrafen, im schlimmsten Fall über die Ausweisung konnten diese jedoch nicht hinausgehen und für den Fall, dass man auch die Ehre der Familie mit in die Entscheidungen einbeziehen musste, wurde selbst diese harte Strafe zuweilen abgemildert.<sup>16</sup>

Eine entscheidende Schwelle war demnach sicherlich diejenige zwischen eigentlichen Gemeindegehörigen und Fremden sowie abermals zwischen Dienstherrn und Dienstherrschaft, wobei die diesen zuweilen direkt verwandten Bediensteten, denen man so ein Aufenthaltsrecht sicherte, sicherlich eher als zur Gemeinde gehörig gerechnet wurden als fremde Personen.<sup>17</sup> Dabei besaßen auch Letztere etwa im Rahmen des religiösen Rituals zumindest eine prinzipielle Anerkennung als Mitglied der religiösen Gemeinschaft. In der ganz überwiegenden Regel hatten sie in den ohnedies zu kleinen Synagogen zwar keinen festen Platz, mussten also während des Gebets stehen, oder erhielten sowieso keinen Zutritt zu den besseren Synagogen, in Frankfurt der *Alten* und der *Neuen Schul*, die als eigentliche Gemeindegemeinden als die renommiertesten Bethäuser angesehen wurden. Den Kern der Gemeinde bildeten im Grunde ohnedies nur die wirklichen Hausväter, wobei die interne Wahrnehmung sich hier womöglich aber-

15 Ebd., Criminalia, XXXI, 1412; Kindstötung; Teiche Jüdin zum Fuchs und deren Tochter betr. (20.10.1674). Siehe auch die Aussetzungsversuche vermutlich unehelicher Kinder durch jüdische Mägde; etwa ebd., 10942; Sara von Glauburg wegen Aussetzung ihres Kindes verhaftet (25.6.1803).

16 Siehe dazu etwa die bereits erwähnten Gnadenerweise im Pinkas Ffm.

17 Zugleich muss man sich vergegenwärtigen, dass es in den Gemeinden vereinzelt Personen gab, die von der Gemeinde keinerlei Mitgliedschaft oder gar ein »Aufenthaltsrecht« verliehen bekommen, dies aber seitens der Obrigkeit dennoch erhalten hatten; einzelne Personen schlichen sich aber auch ein. In Hamburg-Altona wurden diese gemeindefremden, der Gemeinschaft von außen zum Teil aber zugerechneten Personen dezidiert vom Gemeindennutzen, auch von der Beerdigung ausgeschlossen, es sei denn, ihre Verwandten zahlten separat dafür. Auch durften Gemeindemitglieder weder privaten noch gewerblichen Kontakt aufbauen, und einmal pro Jahr versuchte man diese Personen zu eruiieren, um sie ggf. aus der Gemeinde vertreiben zu können; Graupe, Statuten AHU, Bd.1, 1973, S. 134 (AA 101).

mals teilweise von der externen rechtlichen Bewertung abhob. Während die Vorstellung einer *rechten Gemeinde* auf das Konzept der Partnerschaft rekurrierte und zugleich auf das für frühneuzeitliche Korporationen gültige Konzept genereller Gleichwertigkeit auf dieser Ebene Bezug nahm, also allen zum Gemeinwohl beitragenden Personen auch ein Mitspracherecht und zumindest prinzipiell und theoretisch einen gleichwertigen Status zubilligte, kamen über die religiöse Legitimation zu dieser »Gemeine von Reichen« wenigstens die anderen im Schutz Stehenden, nämlich die »Armen, Witwen und Waisen«, hinzu.<sup>18</sup> Diese besaßen jedoch ebenso wie alle überschuldeten Personen, die auf Almosen angewiesen waren oder ihre Steuern nicht zahlen konnten, sowie jener Anteil von Bestraften, die von den Wahlen ausgeschlossen blieben, und meist generell alle im Bann befindlichen Personen ungeachtet ihres externen Status in der Gemeinde generell kein Mitspracherecht und wurden dementsprechend, zumindest für eine gewisse Zeit, auch nicht als gleichwertig angesehen.

Entsprechend wurde Personen generell jede Einflussnahme untersagt, »die niemalen bei uns in Vorfällenheiten zu Rath gezogen und befragt werden, weil sie bei der Judenschaft nichts heben und legen«.<sup>19</sup> Ebenso wie in dieser Aussage aus Karlsruhe hatten sich auch Juda und Beyfuß Einmischungen von derlei Personen wie »Wwen, arme Jungen, [...] falliten und [...] so Allmosen geniesen« verboten, da solche Leute »zu unsern jüdischen Gemeindegachen nichts zu sagen [haben], mithin kann deren Beifall oder Widerspruch niemals etwas wirken«.<sup>20</sup> Offensichtlich besaßen Witwen, wiewohl sie in der Regel selbst in den Schutz und die Gemeindegliedschaft des verstorbenen Ehemannes eintraten und zuweilen sogar dessen Geschäfte, zum Teil neben den schon zuvor selbständig ausgeübten Tätigkeiten weiterführten, in der Gemeinde dennoch keineswegs denselben Status wie ein *eigentlicher* männlicher Hausvater.

Jenseits solcher Abgrenzungen fällt eine weitere, immer wieder gemachte Differenzierung ins Auge, die sich an dem noch vergleichsweise offenen Konzept der Partnerschaft letztlich stieß. So findet sich bereits in der üblichen Anfangsfloskel der Einträge des Protokollbuchs der Frankfurter Gemeindevorsteher der offenbar für diese Gemeinde spezifische Terminus der *Chawruta Kaddischa*, der heiligen Bruderschaft oder Gemeinschaft, ein Ausdruck, der in vielen anderen vergleichbaren Dokumenten anderer Gemeinden eher mit *Kehila keduscha*, mit der heiligen Gemeinde, wiedergegeben worden wäre.<sup>21</sup> Damit war keineswegs

18 ISG Ffm, Ugb D32, Nr. 65, Tom I, 18-19; Emanuel Moses Speyer an Reichschultheiß, Bürgermeister, Schöffen und Rat Ffts (s.a.); dies aus der Darstellung, von welchen Personen der Gemeinde B. L. Isaac Geld eingesammelt habe.

19 GLA Karlsruhe, 206/2190, Judenschaft Karlsruhes an Markgraf von Baden (4.5.1784).

20 ISG Ffm, Ugb D32, Nr. 65, Tom I, 75; Beyfuß, Juda an die Schultheiß und Schöffen Ffm (18.3.1750); contra Juda Joseph Schuster und die übrigen angeblich 160 Consorten.

21 Wobei ich in den vielen von mir im Rahmen der Vorarbeiten eingesehenen Pinkassim (insbesondere der Special Collection des Jewish Theological Seminar New York sowie der Univ. und National Library Jerusalem), die hier aus arbeitsökonomischen Gründen

die Gemeinde in ihrer Gänze gemeint, sondern ganz spezifisch die Vorsteher, denn in der Regel folgte darauf eine pauschale oder persönliche Aufzählung der beteiligten Personen mit ihren für ihr Amt spezifischen Titulaturen als *Parnasim* oder *Parnass haChodesch*, der Vorsteher oder Baumeister beziehungsweise des Monatsvorstehers sowie der Kastenmeister, der *Gowe'im* oder *Gabbaim*, und dann womöglich auch der Rabbiner. In den deutschen Übertragungen dieser Zeit wurde dies meist als die *Gemein Judenschaft* wiedergegeben, wobei hier der Sprachgebrauch unterschiedliche Konnotationen einschloss, von einem exklusiven Terminus für diese Gemeinschaft der Gleichen als eine Korporation des *gemeinen Manns*, als das *gemeine Beste* beziehungsweise der *gemeine Nutzen*, was durchaus in der Bedeutung von Allgemeinheit benutzt wurde, jedoch die Gemeinde im engeren Sinne meinte, vereinzelt aber auch in herabsetzender Weise, etwa als eine geringere Person, also jener, die nicht Teil derselben war.<sup>22</sup> So wurde beispielsweise im Bezug auf Bußrituale in der zeitgenössischen ethischen Literatur darauf verwiesen, dass ein reuiger Sünder ›*ossek* sein in der Tora, viel zu lernen‹, sich also mit der Lehre befassen, wohingegen ein ›*gemeiner Mann soll Tehilim sagen*‹, also Psalmen rezitieren solle, wozu er aufgrund des für die Mehrzahl der männlichen Bevölkerung vorausgesetzten Minimums einer reinen Lesefähigkeit im Hebräischen immerhin im Stande sein musste.<sup>23</sup>

außen vor blieben, keine klare terminologische Differenzierung zwischen *Kehilla*, *Chawura*, *Jischuw*, *Schechuna*, *Ir*, *Schuk* oder *Kfar* feststellen konnte, sondern allenfalls regional übliche Bezeichnungen. Breuer und Guggenheim konstatieren dies wie immer mit Verweis auf die rabbinische Literatur schon für das 15. Jahrhundert, Mordechai Breuer/Yacov Guggenheim, *Die jüdische Gemeinde. Gesellschaft und Kultur*, in: diess. (Hg.), *Germania Judaica III*, Teilbd. 3, S. 2090. Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 115 ff.

- 22 Vgl. Walther Merk, *Der Gedanke des gemeinen Besten in der deutschen Staats- und Rechtsentwicklung*, in: Walther Merk (Hg.) *Festschrift für Alfred Schultze*, (ND) Weimar 1968, S. 450-520. Zum Bedeutungswandel des Verhältnisses von gemeinem Nutzen zum Eigennutz immer noch zentral: Winfried Schulze, *Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit*, in: *Historische Zeitschrift* 243 (1986), S. 591-626. Bzw. abermals Winfried Schulze, *Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit*, München 1987 (Schriften des Hist. Kollegs, Vorträge; 13). Allgemein Peter Hibst, *Utilitas Publica – Gemeiner Nutzen – Gemeinwohl*. Untersuchungen zur Idee eines politischen Leitbegriffes von der Antike bis zum späten Mittelalter, Frankfurt a. M. u. a. 1991 (Europ. Hochschulschriften, III; 497), S. 218-219: »Der gemeine Nutzen wird als idealer Zustand und als Zwecksetzung einer politisch verfassten Gemeinschaft definiert. Seine übereinstimmenden Inhalte sind pax, iustitia und soziale Harmonie.«
- 23 Wohl, *Schaar haT'schuwa*, 1690, Bl. 13b, § 4; erneut ebd., Bl. 13a-b, T'schuwa 4. Jacob Elbaum, *T'schuwa haLew weKabbalat Jissurim*. Ijunim besitot haT'schuwa schel Chachme Aschkenas uPolin (1348-1648), Jerusalem 1992. Wie zentral dieses Konzept der Buße war, das in seiner stereotypen Wiederkehr im Verlauf des Lebens gleichermaßen dieses kulturelle Unwohlsein vor dem Hintergrund eines distanzierenden und zugleich dennoch präsenten Religionsrechts dokumentiert, zeigt auch M. Ginsburger



Doch auch innerhalb der Gemeinschaft gleichgestellter *gemeiner Juden* fand eine klare Hierarchisierung statt – aus externer, an der christlichen Gesellschaft orientierter Perspektive wurden damit erneut die stabilen vertikalen ständischen Hierarchien auch auf die Ebene darin horizontal eingezogener korporativer Gemeinschaften, die eigentlich auf der Vorstellung grundlegend gleicher Rechte und gleichen Status basierten, übertragen. Bezeichnend ist ein Äußerung David Meyer Judas und Ruben Benedict Beyfuß, die »Gemein« – also die Gemeinde – heiße bei ihnen nichts anderes als die anwesenden Baumeister.<sup>24</sup> Ähnlich mehrdeutig wie die deutsche Bezeichnung wurden auch die hebräischen Begriffe *Kahal* beziehungsweise *Kehila* – jeweils die Gemeinde – benutzt. Bezeichnenderweise war den beiden Genannten beispielsweise diese Unterscheidung im Hinblick auf das Gesamt aller Gemeindemitglieder so selbstverständlich, dass sie diese Differenzierung gar nicht meinten; ihnen ging es darum, der Obrigkeit zu erklären, dass die *Gowe'im*, die Kassenverwalter – in Frankfurt meist als *Gabbaim* bezeichnet – nicht Teil dieses zentralen Entscheidungsgremiums, sondern diesem allenfalls beigeordnet seien. Dennoch, wenn von den Sitzungen der Vorsteher die Rede war, sprach man von der *Gemeinde*, die sich in der ›gemein Stub‹ getroffen habe, wobei Letzteres die nur für die Sitzungen der Vorsteher reservierte Gemeindestube meinte und allenfalls entfernt den Begriffsanteil von *allgemein* beinhaltete.<sup>25</sup> Wiewohl der Vertretungsanspruch für die Gesamtheit den Ursprung der Autorität des Amts darstellte, verschwand diese nahezu hinter jenen Amtsträgern, so dass dies fast durchgängig als eine klare Trennung begriffen wurde – hier die Gemeinde im Sinne der Vorsteher, dort die Gemeinschaft als jene *gemeine Judenschaft*, die es zu verwalten galt. Dagegen findet sich kaum, tatsächlich niemals eindeutig die ideal gedachte Bedeutung einer Gemeinschaft, die sich über gewählte Vertreter selbst verwaltete.

Ein Begriff von Gemeinde, der der Institution einen eigenständigen Charakter zubilligte, war letztlich nur rudimentär vorhanden. Die Wahrnehmung

(Hg.), Die Memoiren des Ascher Levy aus Reichshofen im Elsass (1598-1635) (Sefer Sichronot schel R. Ascher bar Elieser haLevi S"l), Berlin 1913, z. B. S. 59 f.

24 ISG Ffm, Ugb D32, Nr. 65, Tom I, 48a; Ruben Benedict Beyfuß, David Meyer Juda an Bürgermeister und Rat Ffm (5.1.1750).

25 Etwa im Verhör des B. L. Isaac; ebd., 24; Actum Ffm ( 27.II.1749). Vgl. den Usus im Wormser Minhagimbuch, wo Kahal ebenso gleichbedeutend mit den Parnassim war; Hamburg/Semer/Feld, Minhagim deWarmaisa, 1992, Bd. 2, S. 185, Anm. 2 zu § 295. Zwi Kaidenower, Kaw haJaschar, 1795, Bl. 14a, Abschnitt 9; differenziert ebenso klar zwischen der Gemeindeleitung, die zugleich als die Reichen, die keine Steuern zahlen wollten, identifiziert werden, und den ›gemeine Leut‹, die diese Last zu tragen hätten, oder wenn ein Parnass ungerecht mit ›gemeine Leut‹ umgehe, also mit dem einfachen Mann. Zu einem weiteren, allerdings dem sephardischen Judentum entstammenden idealen theologischen Entwurf von Gemeinschaft siehe, Minna Rozen, Jewish Identity and Society in the 17th Century. Reflections on the Life and Work of Refael Mordekhai Malki, Tübingen 1992 (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism; 6), S. 116-154.

knüpfte diese stets an spezifische Personenkreise, so etwa – wie die zahlreichen Verordnungen und Schriftstücke dokumentieren – im Sinne eines Vertretungsanspruchs durch die Vorsteher und Kastenmeister, wobei diese hier eben auch sprachlich letztlich als *Gemeinde*, nämlich als *Kahal* und sogar als *Kehila Kedu-scha* auftraten. Die repräsentierte Gemeinschaft wurde zumindest in Teilen zwar als Beteiligte angesehen beziehungsweise sah sich selbst in dieser Weise, aber doch anders als in dem abstrakten Konstrukt einer sozusagen *vertraglichen Vertretung* eher als abhängige und letztlich niederrangige Masse. Unter den Vorstehern war, wie dies übrigens gleichermaßen für das städtische Patriziat der Reichsstadt Frankfurt am Main galt, sicherlich nicht in demselben Maße wie auf christlicher Seite, aber in der grundlegenden Qualität stets klar, dass man alleine untereinander die ›Herrschaft‹ über die Gemeinde führe und das Vorstehergremium keineswegs eine Interessenvertretung der gesamten Mitglieder darstelle.<sup>26</sup> Hinzu kam intern das nur mehr geringe Verständnis um die Eigenständig- und Eigenwertigkeit von Organisationsstrukturen, der eine noch weitgehend geschlossene Personalisierung all dieser Aspekte als Angelpunkt der für die Zeitgenossen selbstverständlichen Weltsicht zugrunde lag. Und hier lässt sich durchaus ein Unterschied zwischen Gemeinde und Bruderschaft erkennen, dies wohl, da Letztere durch ihren exklusiven Charakter einen besonderen Stellenwert errang und vermutlich deshalb, sicherlich auch aufgrund der geringen Anzahl der Mitglieder eher die Gemeinschaft an sich zu repräsentieren scheint. Im Gegensatz dazu trat die Gemeinde als Gemeinschaft im Sinne des Begriffs einer abstrakten Institution weitgehend zurück, weshalb beispielsweise anhand der zahlreichen Stifterinschriften jüdischer Ritualia der Frühen Neuzeit, wiewohl einige dieser Objekte durchaus in Gemeindebesitz gelangten, die *Gemeinde* im Sinne jenes selbständigen Begriffs letztlich kaum, und wenn überhaupt, dann nur indirekt, etwa über die Amtstitel abermals der Stifter fassbar wird.<sup>27</sup> Gleichermaßen finden sich weder für das Rabbinat noch für die Vorsteher meines Wissens anders als noch im Mittelalter keine spezifischen, das Amt oder die Gemeinde an sich benennenden Symbole, etwa Amtssiegel; auch eindeutig amtliche Schreiben

26 Vgl. Dzeja, ›Zu Nutz der Statt und Regiment‹, 2000, S. 177-190; S. 178; zitiert Heinz F. Friederichs, Herkunft und ständische Zuordnung des Patriziats der wetterauischen Reichsstädte bis zum Ende des Staufertums, in: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 9 (1959), S. 37-75; S. 38; mit der Entgegnung des Patriziers J. F. Faust von Aschaffenburg gegen die Vorwürfe der Aufständischen: ›Wir haben getan, was Regenten dürfen‹ – eine Äußerung, die sich in den Aussagen aus der jüdischen Gemeinde nahezu gleichlautend wiederfindet, wo die Vorsteher aufbegehrende Gemeindegliedern damit beschieden, dass man ihnen durchaus Obrigkeit genug sei und selbstverständlich alleinig die Entscheidungsgewalt besitze.

27 So etwa über die allerdings erneut wieder zum Ruhm des Stifters verzeichneten Gemeindeämter; die Sammlung Harburger als einzig vergleichsweise breite Dokumentation frühneuzeitlicher, regional zugehöriger Kultgegenstände jüdischer Gemeinden belegt dies eindrücklich. Auf eine genauere Darstellung wurde zugunsten des Umfangs der Studie verzichtet; siehe Weber, Harburger, 1998, S. 23-41.

und Eingaben wurden durchgängig oder zumindest in der ganz überwiegenden Regel durch die aktuell Verantwortlichen mit ihrem persönlichen Siegel versehen, lediglich innerhalb des Schriftstücks lässt sich als Adressat und im Sinne der Legitimation die *Amtlichkeit* und der dementsprechende Status der Personen erkennen.<sup>28</sup>

Ein abstrakter Begriff der Gemeinde als Institution mit einer spezifischen Organisation, zumal im Sinne einer eigenständigen, womöglich einer rechtlich überformten *Person* bildete sich allenfalls gegen Ende des 18. Jahrhunderts allmählich heraus.<sup>29</sup> Dementsprechend war es eigentlich selbstverständlich, wenn auch bereits unerhört, dass der dahinterstehende Anspruch auf eine letztlich stabil und in gewisser Weise auch ein wenig *natürlich* gedachte Autorität des Verwaltungsgremiums zum Synonym für das gemeinschaftliche Ganze wurde und sich dabei durchaus auch gegen diese kleine Gruppe richten konnte. Es ist bezeichnend, dass sich dieser Umbruch eines autoritätskritischen Verweises der Vorsteher auf ihre eigentliche Legitimation jedoch nur im Konfliktfall findet, etwa wenn sich aus der Gemeinde etliche Personen zu einer Beschwerde zusammenschlossen, die sich als Vertreter der »jüd. neutralen Gemeinde« bezeichneten und damit zumindest einen gleichwertigen Status innerhalb dieser Gemeinschaft beanspruchten.<sup>30</sup>

Auch wenn die vielschichtige Verwendung des Begriffs nicht immer eindeutig erkennen lässt, ob dieser tatsächlich im Rekurs auf die Vorstellung, dass man auch jenseits eines Amtes ein Recht auf Mit- und eben nicht nur Einsprache besitze, benutzt wurde, zeigen andere Details, dass die wahrgenommene und auch eingeforderte Distanz zwischen den Vorstehern und der Gemeinde in ihrer Gesamtheit erheblich und letztlich stabil war. Die fallspezifisch aus einer Machtkonkurrenz heraus im Rückgriff auf das religionsrechtliche Prinzip der Partnerschaft gemachten Ansprüche auf eine Gleichwertigkeit aller Mitglieder brachen

28 Einen deutlichen Impetus in Richtung Individualisierung lassen sicherlich die autobiografischen Darstellungen erkennen, wobei aus dem jüdischen Bereich bekanntermaßen im Vergleich nur wenige vorliegen; dies gilt ebenso für die ersten Porträts, das älteste eines Frankfurter Juden soll Süßkind Stern, gemeint ist wohl jener Vorsteher, der gemeinsam mit Bär Löw Isaak die Kann'sche Seite in der Gemeinde repräsentierte, darstellen und wird auf 1671 datiert; siehe Abbildung bei Weber, Altjüdisch, 2006, S. 61.

29 Eine Entwicklung, die im christlichen Bereich weit früher einsetzt; Stolleis, *Arcana Imperii*, in: ders., *Staat und Staatsräson*, 1990, S. 37-72, S. 68. Dies im Sinne der von Berger/Luckmann beschriebenen Verdinglichung gesellschaftlicher Institutionen, wobei diesen ein ontologischer Status verliehen wird, der unabhängig vom menschlichen Sein und Trachten sei; dies würde allenfalls für die, wie zu sehen war, allerdings sehr schwache theologische Überformung von Gemeinde als Gemeinschaft zutreffen; Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M. 1980, S. 156.

30 ISG Ffm, Ugb D32, Nr. 65, Tom I, 53 [von hier ist der Aktenverlauf richtig nummeriert]; Moses Alexander Braunschweig, Juda Joseph Schuster (im Namen der 160 Schutzjuden) an den Rat Ffm (6.1.1750).

sich massiv an einer klaren Hierarchisierung der Gemeinschaft, in der die vereinzelt sogar dezidiert als *jüdische Obrigkeit* bezeichnete Leitungsgruppe nahezu zur Verkörperung dieser *Gemeinde* wurden. Da einmal eingesetzte Personen, was realiter meist kooptierte bedeutete, dieses Amt auf Lebenszeit und selbst darüber hinaus im weiteren Familienkreis für sich beanspruchten, ein Anspruch, der, wie zu sehen war, auf erhebliche Relevanz, ja letztlich Legitimität verweisen konnte, lässt sich hinsichtlich der Wahrnehmung dieser stabilen Hierarchie bei aller Vorsicht durchaus von einem grundlegend ständischen Charakterzug sprechen.<sup>31</sup> Und diese Gleichsetzung von Leitungsgremium mit der zu vertretenden Gruppe war ebenso wenig abstrakter Natur, wie gemäß dem halachischen Konzept ein Begriff von Gemeinde als eine abstrakte Institution, innerhalb derer Amtsfunktionen durch die Gemeinschaft vergeben wurden, tatsächlich bereits existierte. Wie noch zu sehen sein wird, war das den Gemeindevorstand und die *gemeine Judenschaft* einende Verständnis des Gemeinwesens ebenjenes einer Gemeinschaft der miteinander vernetzten, sich überlagernden Familiennetzwerke, also der weitgehend dauerhaft hierarchisierten Zugehörigen derselben.

Um diesen Unterschied deutlicher zu machen: Man bediente sich etwa bei Übersetzungen im Vergleich zu dem hebräisch ebenso mehrdeutigen Begriff der *Kehila* im Deutschen notwendigerweise möglichst eindeutiger Zuschreibungen. So sollte das in einer Wahlordnung erwähnte Gremium der *Gabbaim* oder mit dem heutzutage korrekten hebräischen Ausdruck der *Gowe'im*, der Kastenmeister, in Frankfurt aus zwei Baumeistern und drei »ordinairs Leut aus der Gemein« bestehen. Dieser Begriff findet sich im Sinne jener Gemeinschaft all-gemeiner Gemeindeglieder immer wieder, also des einfachen *gemeinen Mannes*, der mit den entscheidenden Dingen nicht vertraut sei und dem man leicht etwas vorspiegeln könne.<sup>32</sup> Diese hier eher ausnahmsweise durch Kompetenz begrün-

31 Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 144, sah dies ebenso, stellte jedoch nicht diesen Bezug zu dem externen ständischen Wahrnehmungsmodell her: »Diese Gesellschaft basierte, wie wir sehen werden, auf strengen Klassentrennungen, besaß jedoch keine angemessenen Mittel, zwischen der sozialen Stellung der unterschiedlichen Schichten zu unterscheiden. Aus rein halachischer Perspektive war »jede Familie geeignet« für eine Heirat. Wiewohl Katz durchaus die Existenz unterschiedlicher Schichten konstatiert, waren diese für ihn nicht durch »unüberwindliche Schranken« getrennt; ebd., S. 210. Dies stimmt sicherlich, wenn man sich dabei auf den christlichen Ständebegriff bezieht, wobei es, wie die neuere Forschung zeigt, auch hier durchaus einiges an vertikaler Mobilität gab. Wiewohl die jüdische Gesellschaft trotz dieses hier häufig bewußt »falsch« verwandten Begriffs keine solche Fixierung kannte, wie auch das christliche Konzept der Korporation innerhalb dieser keine stabilen Hierarchien verortete, waren diese faktisch in der überwiegenden Regel durchaus stabil – und dies zumindest zum Teil sogar jenseits des entscheidenden Gesichtspunkts der persönlichen Vermögensverhältnisse, natürlich so die »Familie« zu einem anderen Zeitpunkt einmal als wohlhabend gegolten hatte. Der Erwerb und die Wahrung dieses Status unterscheiden sich hierin durchaus.

32 ISG Pfm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom I, 41; Beilage: Übers. aus dem Hebr. der Vergleichspunkte zwischen der Judenschaft; dasselbe unter Nr. 50; ebd., 62; R. B. Beyfuß, D. M.

dete Rangfolge wurde sicherlich ganz erheblich durch den auch über die Ausübung von Ehrenämtern gestützten Ehrbegriff bestärkt, der zum Beispiel dazu führte, dass ein einmal etabliertes Gremienmitglied sein Amt häufig bis zu seinem Tod beibehalten konnte. Denkt man zudem an all die Mühen, die aufgebracht wurden, um die entscheidenden Ämter und spezifische, mit Ehren behaftete Rituale direkt einer Familie zu sichern oder möglichst bleibend familial zu binden, so wird klar, dass all dies zu einer schroffen Trennung und bleibenden Distanzierung zwischen Entscheidungsträgern als Gemeinde und deren Mitgliedern im Sinne einer Gemeinschaft führen musste. Zwischen diesen beiden Polen wurden andere, schwächere Zugangsweisen, etwa eines partner- beziehungsweise genossenschaftlich korporativen Vertretungsanspruchs, ebenso zerrieben wie die Bezugnahme auf einen abstrakteren Begriff von Organisation, was bei der Ämtervergabe zugunsten einer Qualifikation und gegen die weit gängigeren Argumente von Alter, Alteingesessenheit, prinzipiellem Anspruch meist aus familiengebundenen Statusgründen und vielleicht auch aus Frömmigkeit gesprochen hätte.<sup>33</sup>

Zugleich soll nicht unerwähnt bleiben, dass diese durch Ehrbarkeit und Prestige aufgeladene Atmosphäre die Zugehörigkeit insbesondere zu exklusiven Gruppen innerhalb der Gemeinschaft von Gemeinden etwa als Binnendifferenzierung zwischen Besseren und Gewöhnlichen zusätzlich verstärkte. Dies zeigt sich insbesondere im Gefolge der Entstehung besonderer Institutionen in zentralen Gemeinden wie 1564 in Prag, als anstelle einfacher Totengräber eine *heilige Bruderschaft* eingeführt worden war, die mit der Krankenpflege sowie der Beisetzung Verstorbener betraute *Chewra Kaddischa* beziehungsweise die in Frankfurt seit Ende des 16. Jahrhunderts bestehenden parallelen Bruderschaften der *Chewrot deKawranim* beziehungsweise *deGomle Chassadim*.<sup>34</sup> Da diese nur eine klar begrenzte Anzahl an Mitglieder zuließen, die durch diese Gruppen verrichteten Aufgaben von hoher religiöser sowie sozialer Bedeutung waren und daher mit einer besonderen Wertschätzung verbunden wurden, waren erneut alle Voraussetzungen für das Behaupten eines weiteren Sonderstatus gegeben.<sup>35</sup> Bezeich-

Juda an Schultheiß und Schöffen Ffm (9/?) .2.1750); anlässlich der Dajanimwahlen dasselbe.

33 Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 135-156.

34 Mordechai Breuer, Haschpa'ah Sephardit beAshkenas beSof Jemei haBenajim u'VeReschit haEt haChadaschah, in: Peamim 57 (1994), S. 17-28. Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 158 ff.

35 Dieses Prestige war sicherlich auch mit der besonderen Gefährdung des eigenen Lebens etwa durch den Besuch von Kranken oder die Leichenreinigung verbunden. In extremen Fällen ließen sich die Angehörigen etwa der Frankfurter Bruderschaften von der Pflicht, einen Aussätzigen zu reinigen und zu beerdigen, wegen der Lebensgefahr befreien. Dies besorgte dann der Gemeindediener, vermutlich bei Unterlassung der Reinigungsrituale; Simon Unna (Hg.), Gedenkbuch der Frankfurter Juden. Nach Aufzeichnungen der Beerdigungs-Bruderschaft, hg. v. Komitee zur Erhaltung und Wiederherstellung der Grabdenkmäler auf dem alten israelitischen Friedhofe am Börneplatz

nenderweise erlebten viele Gemeinden – so etwa Frankfurt am Main gleich mehrfach, aber einmal auch Worms – im Verlauf ihrer Geschichte das Entstehen neuer Bruderschaften, die üblicherweise in Konkurrenz zu den alten, in sich weitgehend geschlossenen auftraten. Meist handelte es sich dabei um Vorstöße aufstrebender Eliten in diese zentralen, prestigeträchtigen Ehrenämter, da ihnen die bedeutenderen Ränge in der Gemeindeleitung meist ja auf Dauer verschlossen blieben. Doch auch diese Bruderschaften bildeten bezeichnenderweise stets und schnell weitere, dauerhaft exklusive Gemeinschaften, indem auch sie ihre Neumitglieder weitgehend intern, über die vertrauten Beziehungsnetzwerke auf Lebenszeit beriefen. Die Mitgliedschaft in einer solchen Vereinigung war trotz der Kosten und des damit einhergehenden Aufwands aufgrund des ihr eigenen Prestiges und der damit verbundenen Möglichkeiten der Erfüllung bedeutender religiöser Pflichten begehrenswert, zumal sie der jeweiligen Person letztlich dauerhaft einen mehrfach verbürgten, gehobenen sozialen Status sicherten, weshalb aufgrund der geringen Anzahl zugelassener Mitglieder nur die Neugründung konkurrierender Institutionen einen entsprechenden Aufstieg ermöglichte.

In der Regel, so in den beiden genannten Gemeinden, versuchte die alte Bruderschaft zunächst, sich der unliebsamen, neuen Konkurrenz zu entledigen, um ihren exklusiven Status zu wahren. Gelang dies nicht, entschied man sich meist für eine Aufteilung der Aufgaben, etwa indem in einem Vergleich die Beerdigungspflichten der einen, die Krankenbesuche und die damit verbundenen religiösen Rituale der anderen Bruderschaft überlassen wurden. Dieser Weg war insofern recht *ungefährlich*, als der nachgerade natürliche Drang, sich erneut für Generationen und selbst darüber hinaus dauerhaft abzuschließen, kaum zu einer Inflation des Prestiges durch eine breitere oder womöglich gar allgemeine Verfügbarkeit, also zu einer Abwertung des Statusbegriffs an sich führte. Zudem war dieser so dominant, dass die Spannungen auch dann nicht verschwanden, wenn es zu einer dauerhaften, wenn auch nur *chronischen* Hierarchisierung beider Vereinigungen kam, wie wiederholte Konflikte zwischen der alten Wormser *Chewra Kaddischa* und einer später neu entstandenen *Chewrat deKauranim* – der Bruderschaft der Totengräber – erkennen lassen. Der Markt hatte sich zunächst zwar zugunsten einer klar begrenzten Anzahl von Gemeindemitgliedern, an derlei exklusiven Kreisen teilhaben zu können, vergrößert, wobei die ältere Gemeinschaft ihre Tätigkeit vor allem im Bereich der *Gemilut Chassadim*, der

zu Frankfurt a. M., bearb. und ins Dtsche. übertr. von Simon Unna, Bd. 1 (1624-1680), Frankfurt a. M. 1914, S. 432, Nr. 31; S. 404, Nr. 31-35. Wobei die Besetzung der Chewrot durchaus erkennen lässt, dass diese sich wenn nicht von Beginn an, so in der Regel doch bald ebenfalls in oligarchische Gremien verwandeln; so auch Battenberg, Deutschland, 2001, S. 53-55. Allgemein Ann Sylvie Goldberg, *Crossing the Jabbok. Illness and Death in 16th through 19th Century Prague*, Berkeley 1996, S. 75-98. Zu der Konkurrenzsituation nacheinander gegründeter Bruderschaften siehe auch Hamburg-Altona; Gabriele Zürn, *Die Altonaer Jüdische Gemeinde (1611-1873). Ritus und soziale Institutionen des Todes im Wandel*, Hamburg 2001 (Veröffentlichungen des Hamburger Arbeitskreises für Regionalgeschichte; 8), S. 104 ff.

frommen Mildtätigkeit gegenüber Erkrankten und Sterbenden, behauptete. Dennoch verzichtete sie nicht generell auf den Anspruch, die eigentliche *heilige Bruderschaft* zu sein, beharrte also auf ihrem älteren und daher höheren Rang.

Wiewohl beide Gruppen, ähnlich wie dies auch in Frankfurt geschehen war, aufgrund anhaltender Streitigkeiten bereits im Jahr 1736 einen Vergleich hinsichtlich der Zuständigkeiten sowie des angemessenen Umgangs miteinander vereinbart hatten, kam es noch 50 Jahre danach anlässlich einer besonders ehrenvollen Feierlichkeit erneut zum Konflikt: So hatte sich die neue Bruderschaft herausgenommen, am Totenbett der verstorbenen Frau des Oberrabbiners zu lernen, wofür sie offenbar auch die Zustimmung ihres Gatten erhalten hatte. Die alte Bruderschaft zog sich gemäß ihrer Darstellung eher zur Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung denn aus Einverständnis mit diesem Verweis in den als unangemessen empfundenen zweiten Rang in ihre separaten Räume zum gemeinsamen religiösen Lernen zurück und überließ das Feld der Konkurrenz. Danach schickte man allerdings Vertreter in die im selben Gebäude liegende Stube der Totengräbervereinigung hinauf, um diesen vorzuhalten, dass man sich künftig bei derlei Gelegenheiten weder den Vorrang noch die Ehre nehmen und dadurch beschämen lassen werde. Wie die Darstellung aus dem Protokollbuch der älteren und in deren Augen schon deshalb höherrangigen Bruderschaft belegt, sah man die jüngere Vereinigung auch nach einem halben Jahrhundert noch als zweitrangig und weniger prestigeträchtig an. Dementsprechend erwiderte der Vorsteher der jüngeren Bruderschaft der Bestatter, Michael Senior, bezeichnenderweise: Was man denn glaube, wer man sei; ob die Wohltätige Bruderschaft denn denke, dass ›sie ein höhern Adel hätten als wir‹.<sup>36</sup> Diese Äußerung hatte weitere Konflikte mit gegenseitigen Beleidigungen und Demütigungen zur Folge, was zu erneuten Versuchen führte, die Tätigkeiten beider Bruderschaften zu entwirren und die Konfliktpunkte zu entschärfen, ohne dass der Anspruch eines Vorrangs jedoch aufgegeben worden wäre oder hätte aufgegeben werden müssen. Ganz bezeichnend bleibt die Wortwahl, die im Rahmen einer vorausgesetzten korporativen gleichberechtigten Teilhabe ebenso wie im Bezug auf das

36 Unna, Pinkas Chewra Kaddischa Warmaisa, 1980, S. 130 [Ms. S. 178-9, § 1] von 1787, siehe auch die gemeinsame Vereinbarungen beider Chewrot v. 1736, S. 78 ff. [Ms. S. 133 ff.]; dabei wurde bereits ein Verbot von Beleidigungen ausgesprochen, ebd., § 41; wobei im Gegenzug angegeben wurde, dass aus der älteren Bruderschaft verlautet sei, dass man sich mit der jüngeren gar nicht befassen solle, dieser also eindeutig einen minderen Rang zuwies. Vgl. Katz erneut ganz andere Einschätzung; ders., Tradition und Krise, 2002, S. 209; »Auf der anderen Seite war keine Familie dazu imstande oder versuchte auch nur, sich selbst hinter Klassenschranken zu verbarrikadieren. Da die Eigenschaften, die über den Rang entschieden, ›persönlicher‹ Natur waren oder, um es mit Hilfe soziologischer Begrifflichkeit auszudrücken, erworben werden mussten, konnten die Familien nicht allen ihren Mitgliedern einen wesentlichen Anteil daran gewährleisten.« Hier zeigt sich – auch dies vermutlich ein Resultat der einseitigen Quellenutzung –, wie eng sich diese Einschätzung, die in extremer Weise allem bisher Analysierten widerspricht, an den Sichtweisen der ethischen Literatur orientierte.



Konzept partnerschaftlicher, gemeinsamer Verantwortung einer Gemeinschaft erneut auf das vertraute ständische Modell stabiler sozialer Abstufung innerhalb derselben verweist. Der Bruderschaftsvorsteher tat dies, indem er sich derlei Ansprüche der Gegenseite zunächst verbat. Wiewohl dem Begriff des *Adels* hier primär die Bedeutung sozialer Hierarchie, also des Rangs zukommt, zielte seine Bemerkung rhetorisch auch auf eine Gleichstellung von *Jude* und *Adel* ab, zweier fraglos unvereinbarer sozialer Ränge – oder *Stände*, um im Bild zu bleiben und im Sinne jenes Michael Senior ebenfalls den unzutreffenden Begriff zu benutzen –, wodurch das Ansinnen der Gegenseite, innerhalb der jüdischen Gesellschaft einen höheren Status einzunehmen, ironisiert und als widersinnig entlarvt werden sollte. Dadurch wurde abermals – ironischerweise im Rahmen eines beidseitigen Rangkonflikts – erneut die angebliche Gleichwertigkeit innerhalb der eigenen Gemeinschaft behauptet und zugleich wieder im Sinne eines Ideals, in jedem Falle aber als illusionär beiseitegewischt.

Wiewohl die Realität dem mit ihren zum Teil sogar scharfen Differenzierungen auf nahezu allen Ebenen des sozialen Lebens widersprach, blieb das auch hier zumindest wieder sichtbar gewordene Wissen darum, dass dies in einer *rechten* jüdischen Gemeinschaft letztlich aber anders sein sollte, ähnlich wie hinsichtlich der abstrakten Vorstellung kultureller und rechtlicher Autonomie erstaunlicherweise dennoch präsent, wenn es auch ins zweite oder dritte Glied verbannt worden war. Im Kann-Kulp'schen Streit zeigte sich dies etwa in dem Vorwurf, dass der *gemeine Mann*, also die *eigentliche Gemeinde* bisher nicht das Geringste von all dem erfahren habe, was in der Kastenstube vorging, ja sich nicht einmal unterstehen durfte, danach zu fragen.<sup>37</sup> Ähnlich wie hinsichtlich der Einschätzung interner Gerichtsbarkeit gelang es der eindeutig übermächtigen sozialen Realität mit ihren ganz gegensätzlichen Strukturen offenbar dennoch nicht, die ihr entgegearbeitenden kulturellen Deutungsmodelle, die ihre Stabilität meist religiösen und halachischen Legitimationsansätzen zu verdanken hatten, zum Teil aber auch durch externe Vorgaben wie das Konzept der Korporation, des Judenschutzes oder des Kollegialismus gestützt und beeinflusst wurden, vollständig und dauerhaft zu verdrängen. Aus diesem Grund findet sich weder in Baden noch in Frankfurt am Main bei irgendeiner der großen Auseinandersetzungen auch nur der Versuch, die Gemeinde als Gemeinschaft aller zahlenden und ehrbaren Mitglieder endgültig sowie vollständig von Vergleichsverhandlungen auszuschließen, also im eigentlichen Sinne feudal autokratischer Strukturen sozusagen in der völligen Übertragung des ständischen Konzepts auf die Innenwelt zu sichern: In dem Moment, in dem die scharfen Konflikte eine Pattsituation und einen dauerhaften Stillstand erzwangen, rekurierte man zunehmend auf das als jüdisch empfundene, mit rabbinischen Legitimationen ausgestattete halachische

37 ISG Ffm, Ugb D32, Nr. 65, Tom VII, 556; Anwaltliches Schreiben im Namen D. M. Judas an den Kaiser (s.a.). Gerald J. Blidstein, Individual and Community in the Middle Ages. *Halakhic Theory*, in: Elazar (ed.), Kinship and Consent, 1997, S. 327-361.

System kombinierter Wahl- und Losverfahren aus in der Regel drei Vermögensklassen, das generell – meist aber eben nur für diesen spezifischen Moment – einen Kompromiss ermöglichte und zumindest punktuell den Eindruck vermittelte, als ob alle Gemeindemitglieder an den Verhandlungen zum Wohl der Gemeinschaft beteiligt wären und als ob *Gemeinde* und *Gemeine* in eins fielen.<sup>38</sup>

Sie waren beziehungsweise taten dies natürlich nur im Rahmen des religionsrechtlichen Konzepts der Partnerschaft, wodurch das Mitspracherecht und zum Teil der Rang an die eigene, insbesondere die finanzielle Leistungsfähigkeit gebunden wurde, Gemeinschaft also primär über das *Beitrags-Vermögen* des Einzelnen definierte und strukturierte.<sup>39</sup> Denn durch das dabei angewandte Verfahren und die ganz eindeutigen Gewichtungen zugunsten der einkommensstarken, in der Regel recht kleinen Bevölkerungsgruppen wurde nämlich ein Mitspracherecht der Allgemeinheit gerade verhindert, so dass sich auch auf dieser Ebene erneut das Austarieren zweier gegensätzlicher, in sich abermals je nach Gemengelage oszillierender Konzepte wiederfindet, wobei das gesellschaftliche Ideal der Gemeinde als Gemeinschaft der *gemeinen Judenschaft* zwar immer wieder vorge tragen wurde, jedoch stets in der Absicht, es zugleich zugunsten eines eher feudalistisch orientierten autokratischen Modells erneut beiseitezuschieben. Gerade die Fixierung solcher Gemeindeordnungen führte vermutlich dazu, dass dem schwächeren Konzept der Gemeinde als Korporation des *gemeinen Mannes* – und vereinzelt auch der *gemeinen Witwe* – zumindest ein sekundärer, jedoch dauerhafter Einfluss gesichert wurde, wiewohl diese Verrechtlichung über den Begriff der (*Geschäfts-*)Partnerschaft, der *Schutzafut*, gleichermaßen klare Hierarchisierungen bedingte. Doch auch hierin stellen sich die Dinge als ausgesprochen vielschichtig dar, beispielsweise da gerade die Vorstellung paritätischer Teilhabe an der Macht trotz ihrer vielen, in der Regel in die Vergangenheit projizierten Legitimationen aller Wahrscheinlichkeit nach jüngeren Datums war, was hinsichtlich ihrer Umsetzung ganz eindeutig zu konstatieren ist.

38 In Frankfurt wurden ebenso drei Klassen unterschieden, wobei um 1722 nach den beiden Bränden die erste, ärmste Klasse der Almosenempfänger 494 Personen, die zweite Klasse der ›von der Nahrung gekommenen‹, eigentlich der mittleren Klasse 782, und die dritte, höchstbesteuerte Klasse 704 Personen aufwies; Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 150, S. 183. Einen guten Überblick bietet neuerdings Heide Wunder, ›Gemeiner Mann‹ und ›Weyberregiment‹, in: Wendehorst/Westphal, Altes Reich, 2006, S. 161-167. Sabine Hödl, Die Briefe von Prager an Wiener Juden (1619) als familienhistorische Quelle, in: Sabine Hödl/Martha Keil (Hg.), Die jüdische Familie in Geschichte und Gegenwart, Berlin 1999, S. 51-77.

39 Graupe, Statuten AHU, Bd.1, 1973, S. 92 f. (AA 43); so bestimmte man in Altona, dass auch ein Vollmitglied, das verarmt war und z. B. seine Tochter aus der Brautausstattungskasse der Gemeinde unterstützen ließ, nicht zu Vorstandswahlen zugelassen wurde, es sei denn, es konnte zwischenzeitlich nachweisen, dass es einen Mindestvermögensstamm von 200 Rtlr. aufgebaut hatte.





## VI

### Die rechte Ordnung

All dies entspricht recht klar jenen handlungsleitenden Wahrnehmungsstrukturen, die auch schon in den weit weniger gut dokumentierten Auseinandersetzungen im Badischen zu erkennen waren. Wiewohl die reinen Organisationsstrukturen in Frankfurt im Vergleich zu der noch jungen Karlsruher Gemeinde erheblich stabiler, über normative Regelungen abgesichert und sozial auch bereits integriert waren, zeigt sich erneut, dass die gesetzte Norm keineswegs eingehalten und in einem modernen Sinn als zwingend angesehen wurde. Ebenso wie die Einhaltung der Verwandtschaftsverbote hinsichtlich der Zulassung zu Vorsteherstellen eigentlich eine Neuerung darstellte, finden sich immer wieder Hinweise, dass die Besetzung dieser Ämter ähnlich freizügig gehandhabt wurde, wie dies hinsichtlich der Kastenmeisterstellen offenkundig der Fall gewesen war. Selbst die inzwischen vorgeschriebene Anzahl von nunmehr zwölf Vorstehern oder Baumeistern wurde nach Angabe derselben nicht eingehalten, da beispielsweise zwei verstorbene Mitglieder nicht ersetzt worden waren.<sup>1</sup> Wie in Baden war man sich dennoch der Verletzung der Norm durchaus bewusst, wobei dies allenfalls im Konfliktfall als ein entscheidendes Argument genutzt wurde, um der Gegenseite mit dem üblichen Verweis auf die bestehende Ordnung einen Rechtsbruch vorwerfen zu können. Und dies, da die gesetzlichen Regelungen hier wie auch sonst eben nicht primär als umzusetzende Norm wahrgenommen wurden, sondern als ein allgemeiner Handlungsrahmen, an dem man sich orientieren mochte, auf den man aber meist nur im extremen, sonst nicht beizulegenden Konfliktfall zugunsten einer wohlgemerkt situativen und in der Regel nur momentanen Problemlösung zurückgriff, um dann wie zuvor fortzufahren. Dennoch etablierten sich die einmal geschaffenen Strukturen im Sinne einer

<sup>1</sup> ISG Ffm, Ugb D 32, Nr. 65, Tom VII, Ugb D32, Nr. 65, Tom VII, 45; dieselben sechs Baumeister an Schöffen und Schultheiß Ffm (2.1.1750); ebd., 46; Juda und Beyfuß an Bürgermeister und Rat Ffm (3.1.1750).

Rechtlichkeit zumindest teilweise, jedoch in zunehmendem Maße, wobei das Rechtsempfinden und ein entsprechend ausgeprägtes Kontroll- und Strafreferment in der sonst so sehr durch Aufsicht geprägten jüdischen Gemeinschaft aber kaum Schritt hielten.

Dies erklärt, wieso man in Frankfurt, als sich das Wahlsystem einmal durchgesetzt hatte, ohne Probleme sofort dazu überging, den beherrschenden oligarchischen und familialen Strukturen durch ein indirektes Agieren und ein Unterwandern der Norm wieder Geltung zu verschaffen. Und ein nachträgliches Berufen auf das etablierte Recht lag auch der Kulp'schen Seite nur deshalb so nahe, da der Gabbaimordnung, der Kastenmeisterregelungen aus dem 17. Jahrhundert, wie dies auch sonst häufiger der Fall gewesen ist, hinzugefügt worden war, dass Übertreter derselben für zehn Jahre von allen Ehrenämtern in der Gemeinde ausgeschlossen bleiben sollten, was man Isaac und seinem Partner mit diesem Verweis androhen wollte und was vor dem Hintergrund des ausgeprägten Ehrbegriffs äußerst wirksam war.

Bei alledem war *Ordnung* ein Begriff, der ebenso wie *Verwandtschaft* die gesamten Auseinandersetzungen durchzog. Dabei setzte man ganz offenkundig auf dessen vermittelnden Charakter, indem die Vorstellung von *Ruhe* und *Ordnung* sowie der *Policy* und *rechten Ordnung* als eigentliche Grundlage eines funktionierenden Gemeinwesens in den zahlreichen Eingaben die Interessen der Herrschaft an einer geregelten, durch obrigkeitliche Aufsicht und Gesetze im Zaum gehaltenen Judenschaft mit einer für die jüdische Gemeinde typischen Konnotation verband. Letztere überschneidet sich zu einem erheblichen Teil sicherlich wieder einmal mit den von außen herangetragenen Erwartungen und Sichtweisen. Nach innen hin ließen die Schriftsätze etwa der im Kann-Kulp'schen Streit das Wort führenden Gruppen ein stadtbürgerlich-kaufmännisches Verständnis von Gerechtigkeit erkennen, das sowohl für die Lebensgestaltung als auch für die Geschäfte im Sinne eines kontrollierten, geordneten und dadurch gesicherten Umfelds vorausgesetzt wurde.<sup>2</sup> Zugleich war diese interne Furcht vor Unordnung aber sicherlich auch von dem Wissen getragen, dass sie schnell vor unerwartet in eine nicht mehr zu beherrschende Situation ähnlich wie beim Einmarsch der städtischen Wache in die Judengasse umschlagen könne, deren Folgen hinsichtlich einer Bedrohung durch die christliche Bevölkerung oder gar seitens des Rats nicht mehr einschätzbar gewesen wären.

Auf diesem Hintergrund mag es kaum verwundern, dass letztlich beide Seiten eine »Wiederherstellung und Beibehaltung der Ruhe, Friedens und guter Zucht undt Ordnung« forderten, was letztlich auch im Interesse des städtischen Rats

2 Vgl. Rober Darnton, Ein Bourgeois bringt seine Welt in Ordnung, in: ders., Das Große Katzenmassaker. Streifzüge durch die französische Kultur vor der Revolution, München 1989, S. 125-166. Natalie Zemon Davis, Noch einmal »Religion und Kapitalismus?«, Jüdische Kaufmannskultur im 17. Jahrhundert, in: diess., Lebensgänge. Glikl, Zwi Hirsch, Leone Modena. Martin Guerre, Ad me ipsum, Berlin 1998, S. 7-40.

gelegen haben musste.<sup>3</sup> In dem Maße, in welchem Ordnung paradigmatisch als *gut*, als ein positiver, nachgerade idealer Zustand verstanden wurde, stellte sich die Verletzung derselben als ein Grundübel an sich dar. So konnte immer wieder betont werden, dass zumal hinsichtlich des Rechnungswesens an einer »ordnungsmässigen Verwaltung der Judenschaft« überhaupt alles gelegen sei, dass Isaac schon und zu Recht durch seine unkontrolliert einseitige »solitarische, ordnungs- und pflichtwidrige Kastenverwaltung sich selbst bösen Verdacht zugezogen« habe und verständlicherweise allein diese »Untergrabung aller Ordnungen viele ehrliche Gemüther in große Bekümmernis« stürzen müsse, denn ohne die rechte Ordnung – und aus obrigkeitlicher Perspektive ohne *Policey* – also der Gewährleistung und Kontrolle geregelter sozialer Verhältnisse konnte ein funktionierendes *gemeines Wesen* nicht sein.<sup>4</sup> Gleichermäßen galt ein *Feind aller guten Ordnung* demgemäß generell als eine Person, die gegen jede soziale Gemeinschaft handle, weshalb in Bär Löw Isaacs Bruch der bestehenden Gabbaimordnung, seinem »ordnungswidrigen Betragen«, dessen »unerträgliche Herrschaft« letztlich schon angelegt zu sein schien.

Ordnung besaß darüber hinaus ganz im Sinne der religionsrechtlichen Vorstellung einen transzendenten Charakter. So hatten die Parteigänger von Juda und Beyfuß sich in ihrem einvernehmlichen Verpflichtungsschreiben gegenseitig versichert, dass es gelte, wieder geregelte und friedliche Verhältnisse herzustellen, und zwar durch »Gott wohlgefällige Ordnungen«.<sup>5</sup> Bei aller religiösen Rhetorik, die sich auf die Vorstellung einer von göttlichem Recht durchwirkten Gesellschaft bezog, wird doch eine gewisse Distanz zwischen alltäglichem Handeln und einer religiös legitimierten Forderung nach sozialer Grundordnung spürbar. Dementsprechend findet sich dieser religiöse Bezug erwartungsgemäß auch dort am klarsten, wo religiöse Tradenten ihre eigenen Handlungsweisen rechtfertigen mussten, etwa anlässlich des Versuchs, die beiden Vertreter der Geldwechsler per Bannandrohung zum Unterzeichnen des vereinbarten Kompromisses zu zwingen. Nicht nur, dass man, wie viele andere Eingaben auch, die vorherige, althergebrachte Situation als eine ideale beschrieb. Die Regellosigkeit wurde zu einem allgemeinen Zusammenbruch der göttlichen Ordnung stilisiert, da dergleichen

»in unserer hiesigen Gemeinde, der jederzeit in der größte Ordnung und Ruhe gewesen nicht geschehen, ist wie der Prophet Jesaias 1. Buch Cap. 1 § 21 gesagt: ›Wie ist worden verwirrt die wahrhaftige Stadt und zum Spott aller Welt, [...]. Da nun allen dem ungeachtet man gefunden, dass ged.[achte] Tumultaner teils widerspenstig, boshaftig und ungehorsam, die ihren Vorgesetzten auch nicht gehorchen wollen und frei sagen: Wie im 5. Buch Moses

3 ISG Ffm, ebd., 59; Eingabe friedlich gesinnter Juden an Bürgermeister und Rat Ffm (3.2.1750).

4 Ebd., 48a; Ruben Benedict Beyfuß, David Meyer Juda an Bürgermeister und Rat Ffm (5.1.1750).

5 Ebd., 49; Verbindungsdokument der Kulp'schen Partei (s.a.).

Cap. 29 § 18 steht: ›Wir wollen nach der Wollust unseres Hertzens gehen, es soll kein Oberhaupt oder einige Herrschaft bei unserer Gemeinde sein, sondern ein jedermann seinem Wohlgefallen hausen, (Als wann da Gott! vor sei die Welt frei und ohne Justiz wäre).«<sup>6</sup>

In dieser theologisch durchwirkten Darstellung lässt sich zudem klar erkennen, dass die sonst übliche Verknüpfung der Ordnungsvorstellung mit einem geregelten und daher auch ungefährdeten, sozial einvernehmlichen Leben sowohl in einer auf das Subjekt hin ausgerichteten Perspektive als auch in Bezug auf den in zeitgenössisch staatstheoretischer Terminologie *gemeinen Nutzen* direkt den Bezug nicht nur zu einer rechtlichen, sondern zudem zu einer göttlich vermittelten Normsetzung beinhaltet. Aber auch jenseits der damit eröffneten transzendenten Perspektive, die sich ähnlich wie hinsichtlich der Vorstellungen von rechtlicher Autonomie erneut nur ausnahmsweise und dann bezeichnenderweise vor allem in den Stellungnahmen religiöser Spezialisten findet, bleibt das so zentrale Konzept von Ordnung im Judentum als einer Rechtsreligion tatsächlich stets mit Recht und einer allgemein nachvollziehbaren gesellschaftlichen Norm verbunden. Diese war als Gegensatz zu dem Verständnis der sozialen Welt als ein letztlich unregelter und damit gefährlicher Ort, also als eine durchweg als bedrohlich empfundene Welt gesetzt, die erst über die klare Benennung, vor allem aber über das Durchsetzen von *Ordnung* zu einem letztlich *menschlichen* Lebensraum und einem *rechten* Ort wurde. Dementsprechend stereotyp sind die steten Bezugnahmen auf Konnotationen und Wortpaarungen, die als natürlich wahrgenommen wurden, wie *Zucht und Ordnung*, denn dieser geregelte Lebensraum stellte sich eben nicht von selbst ein, er musste über eine gesetzliche Norm und deren gesellschaftlich autoritäre Durchsetzung erst geschaffen werden.<sup>7</sup>

Die *rechte Ordnung* beinhaltet dabei durchaus die gesamte Bedeutungsfülle rechtlicher Ordnungsmacht und sozialen sowie gerichtlichen Zwangs. Sicherlich war der Rabbiner in seiner Funktion als Richter auch Garant dafür, weshalb gegen Ende der Kontroversen Teile der Gemeinde die Rückkehr des betagten und nahezu erblindeten Oberrabbiners, schon zu Lebzeiten nach seinem Hauptwerk *Pne Jehoschua*, Josuas Antlitz, benannten Jakob Joschua Falk auch mit dem Hinweis forderten, dass in Gemeinden, in denen es keinen solchen Mann gebe, die ›Unordnung und das liederliche Leben wie leicht zu erachten‹ sei, täglich überhandnehmen.<sup>8</sup> Denn ohne eine über die religiöse Ermahnung und zugleich

6 Ebd., 60a; Beilage A: der aus dem Hebr. uebersetzte, der vom Ober- und Unterrabbiner und zwei Collegis gegebene Große Bann (17.10.1750).

7 Ebd., 590; der Notar im Namen der Baumeister Hertz Michael Flörsheim, Nathan Meyer Ursel, Gabriel Worms, Aaron David Flesch et al. an den Älteren Bürgermeister Ffms (23.11.1754); Appellationsklage, zur Herstellung der guten Zucht und Ordnung. Vgl. dasselbe für Burgau; Ullmann, Nachbarschaft und Konkurrenz, 1999, S. 179-187.

8 Ebd., 532; Anzeige der Baumeister Hertz Flörsheim, Nathan Meyer Ursel, Meyer Welsch, Meyer Worms, Gabriel Worms, A. D. Flesch an Schöffen und Schultheiß Ffm (14.7.1754).



durch die Schärfe des Gesetzes gesicherte Ordnung und deren letzten Endes stets mühsame und erzwungene Durchsetzung drohte das Chaos, der Zusammenbruch aller verlässlichen sozialen Beziehungen und es folgte – wie die aktuellen Zustände in der Frankfurter Gemeinde den Zeitgenossen belegten – notwendigerweise auch der Verfall der Moral. Die stets drohende Möglichkeit, dass wie nun geschehen jene beklagte »unordentliche Lebensart hiesiger Judenschaft« ausbrechen könnte, insbesondere aber der bleibende »Verderb der Jugend«, so dass die durch »vorgewesene Troublen entstandene Unordnung« direkt und beinahe irreversibel in ein »liederliches Leben« übergehe, hatte nahezu jenen morbiden Beigeschmack eines kulturpessimistischen Denkens, das sich von der Sinnlosigkeit der Eindämmung einer letztlich als unregelt und zerstörerisch wahrgenommenen *Natur* im Gegensatz zu *Kultur* als deren Beherrschung nährt.<sup>9</sup> Wie eine Gruppe von Gemeindemitgliedern beiden Parteien vorwarf, untergruben deren stete Streitigkeiten letztlich die festgefühten Strukturen des Zusammenlebens insgesamt, indem sie »alle Ordnungen und Observanz so zu reden mit Füßen treten«, was einen vor das Problem eines kaum mehr zu beherrschenden Verfalls aller Regeln stelle. »Leute welche sich einmal in Kopf gesetzt keiner Ordnung mehr unterworfen zu sein, verfallen in die größte Bosheiten«, denn wenn die Grenzen der Ehrbarkeit erst einmal »überschritten sind, fallet m(an) so weit in die Verstockung dass man über seine Bossheiten nicht mehr schamrot wird«. Da inzwischen bereits alle Ordnung

»auf das allerschändlichste mit Füßen getreten und außer Auge gesetzt worden, sie auch nicht anders als zaum- und zügellose Tiere alles was ihnen gutdünkt vornehmen [...], gleichwohl wie aus allem zu sehen nichts anders als den Umsturz unserer ganzen Verfassung und unserer äußerstes Verderben intendieren ja gewisslich noch weit gefährlicherer Absichten weitere Unordnungen und Tätlichkeiten« folgen würden.<sup>10</sup>

Diese durchgängig negative Wahrnehmung des Regel- und insbesondere des Rechtsbruchs, die wohlgemerkt einigermassen unverwandt neben der typischen Distanz zwischen Rechtsetzung und Praxis stand, ging so weit, dass nicht nur die insbesondere über Ordnung erworbenen und daher menschlichen Charakteristika des Rechtsbrechers in Frage gestellt werden konnten. Hatte jemand einmal die Grundfesten sozialen Lebens untergraben und seinen *Eigennutz* gegen den so schwer zu sichernden *gemeinen Nutzen* durchgesetzt, so blieb ein begründeter Zweifel, ob man diesen Leuten – etwa Isaac und Stern – abermals das Gemeinwohl überhaupt anvertrauen dürfe oder ob man nicht eher gegenüber jenen »so

9 Ebd., 538; Baumeister Lösser Leiter, Abraham Isaac Stiebel an Schöffen und Schultheiß Ffm (22.7.1754).

10 Ebd., 59; Friedlich gesinnte Juden an Bürgermeister und Rat Ffm (3.2.1750).

einmal die Gesetze und gute Ordnung unter die Füße getreten, nit eines Nagels Breit nachgeben solle«. <sup>11</sup>

Diese Vorstellung der sozialen Welt als eines notwendigerweise rechtlich, auf diesem Weg letzten Endes sogar göttlich geordneten und dabei stets gegen den als zerstörerisch wahrgenommenen Eigennutz der Individuen nur mühsam durchzusetzenden allgemeinen Nutzen, der nur durch stetes Bemühen, anhand rigider, hierarchisch autokratischer Aufsicht und Strafe gesichert werden konnte, wurde im Kern als die Notwendigkeit der Beherrschung der Regellosigkeit und als ein Zurückdrängen des drohenden Chaos verstanden. Dies konnte angeblich nur in einem frommen, harmonisch gemeinsamen Handeln erreicht werden, was bei aller Berufung auf den *gemeinen* Zweck aber dennoch erneut eigenartig fremd neben dem zugleich im Konkurrenzfall erhobenen, entsprechenden Anspruch einer breiten Teilhabe an Macht und Autorität stehen bleibt. Noch mehr gilt dies für die Tatsache, dass die eigenen Verordnungen in der Gemeinde keineswegs eingehalten wurden, und zwar eben nicht im Sinne sozusagen einmaliger Entgleisungen, sondern regelmäßig, also als eigentliche Norm. Und dies schon aus dem Grund, da Rechtsetzung hier wie hinsichtlich der rechtlichen Konzeptionen von Autonomie im besten Fall als ein grober Wegweiser begriffen wurde. Und damit nicht genug: Verblüffenderweise präsentierten all die häufigen Beschwerden über die Zustände in den Gemeinden immer wieder jene auch hier wieder ideal gedachte Vision, dass nur präzise Handlungsvorgaben und deren minutiöse Erfüllung zu jener wahrhaft religiösen, geregelten Lebensweise zum Besten der Gemeinschaft führen könnten, wiewohl alle Seiten nach der Beilegung von Konflikten ganz selbstverständlich zu den kritisierten, vertrauten Mustern sozialen Handelns und Machterhalts zurückkehrten.

Ebenso erstaunlich und sicherlich kennzeichnend ist, dass dieser Zustand erneut überwiegend in der Vergangenheit, in einem Zeitraum klarer Verhältnisse, guten Einvernehmens und geregelter Zustände verortet wurde, weshalb für alle Seiten letztlich das Ziel war, den »innerlichen Ruhestand die alte Ordnung und Observanz wieder herzustellen«, denn damals seien noch alle »bei unserer Gemeinde so lange und geraume Zeit in *viridi observantia* gestandene Ordnungen und Gebräuche« eingehalten, erst nun sei man »Gott erbarme es unserer ganzen Gemeinde, welche wir bisher der süßesten Ordnung und Ruhe genossen, jetzt aber in den deplorablesten Zustand versetzt worden«. <sup>12</sup> Es war stets die *alte Ord-*

11 Ebd.; Ubg D 32, 65, Tom VI, 75; Beyfuß, Juda an Schultheiß und Schöffen Ffm (18.3.1750); contra Juda Joseph Schuster und die übrigen 160 angeblichen Consorten. Stolleis, Beamtenethik, 1990, S. 217; hier wurde direkt auf den intern so kaum abstrakt geführten Diskurs des schlechten und des guten Parnass parallel zu der Tugendkritik am schlechten Beamten verwiesen, siehe dazu weiter hinsichtlich der ethischen Kritik gegenüber dem schlechten Vorsteher.

12 ISG Ffm Ubg D 32, 65, Tom VII, 59, friedlich gesinnte Juden an Bürgermeister und Rat Ffm (3.2.1750). Ebd., Judenschaft Ugb D 32, 65, Tom I, 5; Juda, Beyfuß an den Bürgermeister und Rat Ffm (s.a.); »solle alles in bisheriger Ordnung, wie es unsere Jüdische Gesetze erfordern, traktieret werden; ebd., 34; Actum Ffm (2.12.1749); ebd., 44.,

nung, jene geradezu heilige Zeit frommer Einigkeit, die in den zeitgenössischen Debatten als Ideal und als Garant von einem durch Ruhe, Regeln und damit auch durch Frieden und Wohlstand gekennzeichneten Leben zitiert wurde und damit den bekannten Gegensatz von staatlicher Eigenständigkeit und territorialer Sicherheit im Gegensatz zu Vertreibung, Machtlosigkeit und Wanderschaft aufgriff. Wie noch zu sehen sein wird, ist dies ganz vergleichbar jenem ungebrochenen Rekurrenieren der Rabbiner auf mittelalterliche Vorlagen einer damals bereits esoterischen, überfrommen Lehre als eigentlichem Maßstab moralischen Handelns. Und all dies ungeachtet dessen, dass es zahlreiche Belege dafür gibt, dass die relevanten Verordnungen durchaus jüngeren Datums und zudem kaum vertraut waren, ohnedies kaum eingehalten und im besten Fall sehr flexibel der jeweiligen Situation angepasst wurden. Trotzdem berief man sich immer wieder auf deren gerade in ihrer *Anciennität*, Klarheit und Festigkeit begründeten Wert, etwa wenn man den Kann'schen vorwarf, dass sie trotz einer durch Alter geadelten und über die gemeinsame Vereinbarung auf künftige Generationen übergegangenen Verpflichtung zur Anerkennung »aller bei unserer Gemeinde seit undenklichen Jahren her fest und unverbrüchlich bestandener Ordnung Feind und auf deren gänzl. Umsturz bedacht« seien.<sup>13</sup>

Sicherlich knüpfte dies an die allgemeine zeitgenössische Vorstellung von altem Recht und Herkommen als einer gediegenen und bewährten Rechtsübung an, die im aschkenasischen Judentum mit dem Rechtsbegriff des *Brauchs der Vorfäter* seit dem Mittelalter ähnlich wie in der sie umgebenden Kultur dem eigentlichen Recht vorgelagert war und dem Brauch eine besondere Validität bis hin zur rechtlichen Gültigkeit verlieh.<sup>14</sup> Bezeichnenderweise wurde diese Vorstellung einer durch ihr Alter legitimierten Ordnung zudem häufig in eine essentialistisch *jüdische* Perspektive gestellt und als *unsere*, also insbesondere als die für die jüdische Gemeinschaft, zuweilen eine lokale Gemeinde oder generell für

Friedlich gesinnte Juden an Schultheiß und Schöffen Ffm (1.12.1749); ebd., 45; Sechs Baumeister an Schultheiß und Schöffen Ffm (2.1.1750); die Übertretungen guter Ordnung; ebd., 48a; Beyfuß, Juda an Bürgermeister und Rat Ffm (5.1.1750); »die alte Ordnungen herzustellen, doch könnten diejenigen, die die alte Verordnungen, nicht neue machen dürfen, da sie dass alle Ordnungen zernichtet«.

13 Ebd.; Ubg D 32, 65, Tom VII, 72; 7 Baumeister an Schultheiß und Schöffen Ffm (11.3.1750). Ebd.; Ubg D 32, 65, Tom I, 48a; Beyfuß, Juda an Bürgermeister und Rat Ffm (5.1.1750); »die Ordnung sei zwar älter als B. L. Isaac und schon anno 1684 wohlbedächtigt aufgerichtet worden, allein dieses hat ihm um so weniger Befugnis gegeben, derselben zuwider zuhandeln, als er, gleich seinen Vorfahren, darauf verpflichtet worden«. Ebd., 75; Beyfuß, Juda an Schultheiß und Schöffen Ffm (18.3.1750); contra Juda Joseph Schuster et al.

14 Um nur ein Beispiel zu zitieren, Katzenellenbogen, Derech haJaschar, 1746, Bl. 9a, § 41; der überlieferte Minhag sei gleich der Tora, aber nicht der schlechte oder erfundene. Insgesamt zur Diagnose eines beherrschend konservativen Trends des aschkenasischen Judentums seit dem Mittelalter siehe H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim. Their Relations, Differences, and Problems as Reflected in the Rabbinical Responsa*, London 1958 (Jews College Publ., NF; 2), S. 55-58; S. 194-204.

ein jüdisches Leben kennzeichnende Regel identifiziert. Wie Juda und Beyfuß zu Beginn der Kontroverse an die Stadt geschrieben hatten, wollte man alles nur gerade so geregelt sehen, wie es die bisherige gute »Ordnung, wie es unsere Jüdische Ges(etze) erfordern, traktiert haben«. <sup>15</sup> Jenseits der Überzeugung, dass die rechte Ordnung generell das Maß aller Dinge sei, war es insbesondere diese Überhöhung eigener einvernehmlicher Normsetzung, nämlich die von der Gemeinde festgelegten *alten guten Ordnungen, Gesetze und Gebräuche*, die der Wahrnehmung von jüdischer Kultur Stabilität verlieh. Dementsprechend galt es die eigene Normsetzung im Sinne autonomen Handelns zu schützen, da diese als Garanten des *rechten*, und dies bedeutete eben auch eines *jüdischen* Lebens jedem in der Judengasse am Herzen liegen sollte. <sup>16</sup> Dabei sah man ebendiese im Gegensatz zu den Stilisierungen – wie die Breite entsprechender Darstellungen bei der Verteidigung eigener Regelungen vermuten lassen könnte – aber keineswegs als Reste einer abgetrennten idealen Vorzeit an. Man begriff sie im Gegenteil als Teil der eigenen Erfahrung, und dies weitgehend unabhängig davon, ob die angesprochenen alten Regelungen so wirklich bereits bestanden hatten und ob die neu getroffenen, rechtlich legitimierten Normsetzungen wirklich das Handeln bestimmten.

15 ISG Ffm, Ugb D 32, 65, Tom I, 5; Juda, Beyfuß an den Bürgermeister und Rat Ffm (s.a.).

16 Ebd., Ugb D 32, 65, Tom I, 75; Beyfuß, Juda an Schultheiß und Schöffen Ffm (18.3.1750); contra Juda Joseph Schuster und die angeblichen übrigen 160 Consorten.

## Autorität und Despotie

Ganz entsprechend der weiten Distanz und dem dabei zugleich bestehenden Spannungsverhältnis zwischen jenen Erwartungen, die durch die kulturellen Modelle sowohl der Teilhabe – aus externer Perspektive also einer Durchsetzung korporativer Parität – als auch einer rechten, geregelten Ordnung gestärkt wurden, und dem an streng hierarchischen, letztlich ständischen Konzepten ausgerichteten Handeln findet sich auch hinsichtlich der Kritik gegenüber einem autokratischen Agieren erneut jene typische erhebliche Differenz, die den genutzten Handlungsrahmen erst aufspannte. Dabei erwartete man – wie immer wieder zu sehen war – von Personen in Leitungsfunktionen stets eine klare Führung, und dies durchaus in einem strikt autoritären Sinne. Dennoch blieben das Überziehen solcher Kompetenzen und sogar deren Behauptung ohne jede Kontrolle in hohem Maße negativ behaftet.

So sah man anders, als später christliche und in deren Gefolge auch jüdische Aufklärer forderten, in den Gemeinden im Rabbiner einen »geistlichen Hirten«. Doch war er dies keineswegs nur durch Überzeugungskraft und »Vermahnungen«, sondern äußerst tatkräftig, indem er verhinderte, dass sich in der Gemeinde »das Böse einniste«, die Unordnung und ein liederlicher Lebenswandel überhandnehmen.<sup>1</sup> Wie bereits vielfach zu sehen war, waren die Vorsteher durch die jüdische Gemeinschaft selbst und keineswegs nur auf obrigkeitlichen Druck ganz im Sinne einer feudalen Sichtweise als, wie die verwirrend unangemessene zeitgenössische Wortwahl vereinzelt erkennen lässt, *jüdische Obrigkeit* mit erheblichen Strafmöglichkeiten ausgestattet worden. Nichts könnte diese auch in Gemeindeordnungen niedergelegte Vorstellung einer autoritären und gerade eben nicht verhandelnden, gütlich gemeinschaftlichen Durchsetzung und Sicherung von Ordnung, die als stets bedroht und nahezu am Rande zur Auflösung befindlich wahrgenommen wurde, besser illustrieren als ein Blick auf die von der Frankfurter Gemeinde besoldeten Funktionen. Unter diesen gab es neben verschiedenen Schätzmeistern etwa für die Besteuerung des koscheren Weins oder des Fleischs nämlich später auch einige »Observatoren«, eine Art jüdische Polizei, die als verlängerter Arm der Vorsteher über die Einhaltung der »geringen Gassen-

1 Ebd., Ugb D 32, 65, Tom VII, 546; Baumeister Flersheim, Ursel in Abwesenheit, Wombs, Fleisch an Schöffen und Schultheiß Ffm (21.8.1754). Ebd., 532; Baumeister Flersheim Ursel, Welsch, Worms, Fleisch an Schöffen und Schultheiß (14.7.1754). Ebd., 538; Baumeister Lösser Leiter, Abraham Isaac Stiebel an Schöffen und Schultheiß Ffm (22.7.1754); zur Bedrückung und Unordnung hiesiger Judenschaft. Ebd., 556; Anwalt Judas an Kaiser (s.a.); Abstellung der eingeschlichenen Unordnung und Despotie. Ebd., Tom I; 54; Eingabe von 160 Schutzjuden an Schultheiß und Schöffen Ffm (5.1.1750); durch unruhige Leute werde die alte gute Ordnung durchlöchert, so dass die gemeine Judenschaft bald in einem deploralen Stand geraten würde. Ebd., 56; Beyfuß, Juda an Schultheiß und Schöffen Ffm (14.1.1750); das ganze Ziel sei die Unordnung und Verwirrung der Judengasse.

ordnung«, also etwa die Sauberkeit von Brunnen und Straßen, aber auch über das Beachten der Kleiderordnung sowie der allgemeinen Sittlichkeit wachte.<sup>2</sup>

Demgemäß erstaunt es wenig, dass die Kehrseite dieser Wahrnehmung einer *rechten* Amtsführung der nicht allein im Kann-Kulp'schen Streit gemachte Vorwurf darstellte, dass sich Vorsteher nicht nur nicht ihrem Amt entsprechend verhielten, sondern dieses zur Beherrschung der Gemeinde ausnutzten. Der – wie noch zu sehen sein wird – auch durch die rabbinische Lehre angetriebene, nachträglich stets konstatierte Wandel der *Hüter* von Recht und Ordnung zum allgemeinen Besten zu *Despoten* fand, wie die Archivalien zeigen, nicht nur tatsächlich häufig statt. Beide Charakteristika waren zwei untrennbare Seiten einer Medaille, wobei die autoritär hierarchische Grundstruktur der internen Organisation gemeinsam mit den gleichgerichteten Erwartungen von Seiten der Obrigkeiten, aber eben auch der Gemeinden der Tendenz zur Despotie erheblichen Vorschub leisteten. Das autokratische Handeln war also reguläres Ergebnis sogar jener Normen, die in ihrem *idealen* Gehalt auch Gegenteiliges oder Widerständiges andachten. Dementsprechend wurde der Machtmissbrauch ähnlich wie die familiäre Vorteilmahme von den Gemeindegliedern auch überall beargwöhnt. So warf am Ende des 18. Jahrhunderts ein Konkurrent dem allgemein unbeliebten, im Gegensatz zu den Vorstehern aber weit weniger mit der Gemeinde versippten Karlsruher Judenschultheißen Hayum Levi vor, dass er ein arroganter Mann sei und sich gegenüber der Judenschaft wie ein Autokrat benommen habe, bis schließlich »wegen seinem alles niedertrückenden Despotismo kein ehrlicher Mann neben ihm arbeiten« wollte.<sup>3</sup> Und in Frankfurt war das »meister- und zügellose Betragen« Isaacs und gegebenenfalls auch der Gegenseite einer der Hauptkritikpunkte in der gesamten Auseinandersetzung.<sup>4</sup>

Aber stets sah man den Anlass dafür keineswegs in den Ordnungen selbst begründet, sondern in dem Verletzen und Außerkraftsetzen derselben, etwa um das einfache Gemeindeglied »an dem allerempfindlichsten Orte unter dem Schutz der vor uns habenden Jüd. Gesetzen anzugreifen«, deren Wahrung eigentlich die Aufgabe der Gemeindeleitung sei. Abgesehen von der grundlegend autoritären Struktur der internen Regelungen waren solche Äußerungen zu einem erheblichen Teil ein reines Spiegelfechten, denn welche gerade der zentralen Regelungen wurde denn überhaupt eingehalten? Da die Norm allenfalls als eine mögliche Kompromissformel für extreme Konfliktfälle genutzt wurde, wobei man sich dann für dieses eine Mal einvernehmlich auf dem geheiligten Boden alter Ordnungen verglich, lagen hier erneut beide Sphären, jene des pragma-

2 Siehe hierzu etwa ebd., 525; Jüdisches Reglement (22.3.1754), § 75. Robert Jütte, »Disziplin zu predigen ist eine Sache, sich ihr zu unterwerfen eine andere« (Cervantes). Prolegomena zu einer Sozialgeschichte der Armenfürsorge diesseits und jenseits des Fortschritts, in: Geschichte und Gesellschaft 17 (1991), S. 92-101.

3 GLA Karlsruhe, 206/2196; Jakob Hirsch Pforzheimer an den Markgrafen von Baden über das Oberamt Karlsruhe (15.5.1798).

4 ISG Ffm, Ugb D 32, 65, Tom I, 48a; Juda und Beyfuß and Bürgermeister und Rat Ffm (5.1.1750) und die Zitate im Weiteren.

tischen Handelns und jene eines auch über religiöse und gemeinschaftliche Normsetzungen gestärkten kulturellen Bewusstseins um die besondere Bedeutung festgefügt, Teilhabe sichernder Strukturen, nahezu unvermittelt nebeneinander.

Vor diesem Hintergrund wurden die üblichen Handlungsstrukturen in einem sonst nicht zu lösenden Konflikt als Entgleisungen und dabei – wie die vielen Auseinandersetzungen in Frankfurt und Karlsruhe zeigen – direkt stets als ein persönlicher Makel der Handlungsträger betrachtet, als eine individuelle »Neigung zur Herrschsucht von einfältigen Leuten«, die nur einer jeweils spezifischen Person, getrieben von Bosheit, Rachgier und Intriganz zu eigen sei. Diese Sicht der Dinge verhinderte letztlich, dass man die Anfälligkeit der gesellschaftlichen Strukturen für ein solches Verhalten wirklich benennen konnte, wie etwa die zahlreichen Klagen über den moralischen Verfall aus dieser Zeit belegen. Die falsche Ausübung des Amtes wurde dabei nicht als ein womöglich überschießender, letztlich aber legitimer Ausfluss der Amtspflichten und -autorität, sondern nur mehr als Despotie und Tyrannei bewertet, durch welche die gesamte Judentum in Furcht und Zittern gebracht werde, bis man nachts nicht einmal davon zu träumen wage, aus Furcht, »dadurch seine Gedancken heraus kommen möchte«, da in diesem Fall Bär Löw Isaac zur Kann in seinen Worten und Taten hart und bedrohlich den »absoluten Meister in der Gaß« spiele.

Selbst in dem in der Frankfurter Gemeinde intern vereinbarten ersten Vergleich zwischen beiden Parteien wurde vorsichtig behauptet, dass »einige Privatpersonen« »auf die ganze Gemeinde übermäßige Furcht werfen« würden. Und obwohl man letztlich nur den krassen Widerspruch geregelter Führung zugunsten und autokratischer Despotie im Gegensatz zu der sozialen Ordnung sah, war es bei genauerer Betrachtung vor allem das Übermaß, welches als Ursprung des Entgleitens jener Ordnung angesehen wurde und welches dementsprechend den besonderen Unmut der Gemeinschaft erregte, da angeblich letztlich diese und nicht – wie dies ja im Gegenteil nachweislich der Fall war – das parallel dazu geübte Aushandeln pragmatischer Kompromisse unter Aufrechterhaltung bestehender Machtstrukturen allein Einvernehmen schaffen könne und für »das Gute so zu der Gemeine Besten« wirke.<sup>5</sup> Nicht nur, dass solche Personen die Garanten einer rechten gemeinschaftlichen Organisation untergruben, nämlich »Recht und Gerechtigkeit«. Die Beschreibungen der Konsequenzen eines solchen Handelns zeigen abermals deutlich, was als Gegenpol jenes idealen jüdischen Gemeinwesens antizipiert wurde: Dies waren neben Unordnung, Miss-

5 Ebd., 49; Vergleichsdokument aus dem Hebr. übersetzt (16.10.1749). Dies entspricht durchaus der in Auseinandersetzung zwischen machiavellistischer Lehre und der von deren Gegnern entwickelten aristotelischen staats-theoretischen Ansätze, wie sie sich sowohl bei Hermann Conring im 17. Jahrhundert als auch in der Wahrnehmung des Beamtentums in der Folge zeigt; dazu Michael Stolleis, Machiavellismus und Staatsräson. Ein Beitrag zu Conrings politischem Denken, in: ders., Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts, Frankfurt a. M. 1990 (stw 878), S. 73-105. Ders., Beamtenethik, in: ebd., S. 197-231.



bräuchen und üblen Gewohnheiten nicht nur der Verlust von »Ruhe und Wohlstand, [sondern] auch Verlesterung gemeinen jüdischen Weesens«, all dies wurde vor allem durch »den exercirten Dominatum und despotische Gewalt« ausgelöst.<sup>6</sup>

In einem derart entgleisten System war man nur mehr auf die Gnade der jüdischen ›Obrigkeit‹ angewiesen, eine Vorstellung, die der Gemeinde im Sinne der Allgemeinheit zugleich aber unerträglich war. Wiewohl diese Polarisierung von Autorität durchaus noch im Rahmen eines typischen, letztlich systemimmanenten Diskurses vom *rechten und schlechten Herrscher* lag, also die Form der Herrschaft selbst gar nicht in Frage stellte, zeigen weitere Charakterisierungen deutlich, dass sich hier auch eine ganz spezifische Sichtweise bemerkbar macht, die über eine primär moralische Kritik *guter Regierung* hinausweist. Der damals insbesondere für christliche Ohren schwierige Begriff einer *jüdischen Obrigkeit* – wiewohl dieser vereinzelt durchaus auch von herrschaftlicher Seite verwendet wurde – weist in die entscheidende Richtung: So bezeichnete man mit dem Vorwurf des Autoritätsmissbrauchs nicht nur eine »usurpirte Gewalt«, mit deren Hilfe die Frankfurter Kasten- und Baumeister zudem »mit denen gemeinen Leuten ärger als mit leibeigenen Knechten umgegangen« seien.<sup>7</sup> Oder von der Gegenseite besehen, dass man »von uns als unsere Vorgesetzte den Gehorsam und eine blinde Unterwürfigkeit praetendieren« wolle.<sup>8</sup> An anderer Stelle war zudem von einem ebenso unverantwortlichen wie unausstehlichen, mehr als ›meisterlosen‹ strafbaren Betragen gegen die gesamte Judenschaft die Rede, das zu jener ›Knechtschaft‹ geführt habe, unter »welcher wir so viele Jahre geseufzet« und die nur noch durch den richterlichen Beistand der christlichen als ›eigentliche‹ Obrigkeit beendet werden könne; hier war der Begriff von Autonomie offenkundig an sein Ende gelangt. Dabei war es abermals nicht die Aufrechterhaltung von »Authorithaet und Gewalt«, sondern deren Exzess, die Verbreitung allgemeiner Furcht durch Drohungen und Einschüchterung, durch »Schrecken und tätliches Verfahren«, gegen die sich die Beschwerden richteten.<sup>9</sup>

Noch deutlicher wird die hier anklingende Charakteristik in einer Eingabe jenes so untrübmlich beschriebenen Emanuel Moses Speyer gegen seinen Verwandten Bär Löw Isaac, der Isaacs Anhang als seine »Lieblinge und Adhorenten«

6 ISG Ffm, Ugb D 32, 65, Tom VII, 585; unterzeichnete Schutzjuden an die kaiserl. Räte, Schultheiß und Schöffen Ffm (s.a.); ebd., 556; Anwalt Judas an den Kaiser (s.a.). Ebd., 569; Entwurf Schreiben des Rats Ffts an den Kaiser (s.a.); man wünsche, dass in der jüdischen Gemeinde wiederum völlige Ruhe und gute Ordnung hergestellt werde.

7 Ebd., Tom VII, 556; Anwalt Judas an den Kaiser (s.a.).

8 Ebd., Tom I, 59; friedlich gesinnte Juden: an Bürgermeister und Rat Ffts (3.2.1750); bei vermeinter Autorität und angemäßigter despotischer Gewalt.

9 Ebd., Tom I, 38d; dabei: Juda und Beyfuß an Bürgermeister und Rat Ffm (18.12.1749); Bitte um Fristverlängerung der Stellungnahme; ebd., 40; Juda und Beyfuß an Schulttheiß und Schöffen Ffm (20.12.1749).

beschrieb.<sup>10</sup> Die Beschreibung Judas und Beyfuß' in ihrer Klageverteidigung, wie Isaac an den Vorstehern vorbei seinen Einfluss ausübe, lassen kaum mehr Zweifel aufkommen: Wie man sich leicht vorstellen könne, habe eine solche ›unumschränkte Herrschsucht‹ zudem ein ›tägliches Anlaufen‹ verursacht. Aus diesem Grund habe Bär Löw Isaac »eine Audienz von Morgens früh 5 Uhr bis 7 Uhr« angeordnet, binnen welcher ihm in seinem Haus die Aufwartung gemacht werden konnte. Ein jeder habe von diesem sogleich einen Bescheid erhalten, allerdings »nicht nach denen Regeln der Gerech- und Billigkeit, sondern nach des Bär Löw Isaacs Gutbefinden«, und derjenige wäre unglücklich gewesen, welcher sich gegen seinen »Ausspruch« aufgelehnt habe.<sup>11</sup> Als Vergleich dazu musste den städtischen Richtern natürlich die eigene Amtsfunktion, insbesondere die beiden vorgeschalteten Bürgermeisteraudienzen in den Sinn kommen, deren legitime und rechtliche Tätigkeit hier ihren pervertierten, illegitimen Gegenpol fand.

Denn der Vorwurf, dass Isaac sich wie die christliche Obrigkeit aufführe, schwang eindeutig mit. Dass dies zumal nach außen hin den schwerstmöglichen Vorwurf eines Machtmissbrauchs darstellte, zeigt sich auch darin, dass Isaac und seine Anhänger ihrerseits immer wieder darauf hinwiesen, dass David Meyer Juda selbst tue, was er Isaac vorwerfe, nämlich ›sich‹ anlässlich der Hochzeit seines Sohns von den Gästen »zu mehrer Bezeugung der Devotion [...] ihrem mit Vivat ausgerufenen König David Meyer Juda [...] mit grösster Submission, und Zärtlichkeit, dem so genannten Königlichen Brautpaar eine Donation« von zwei großen Silberbechern habe darbringen lassen. Das dabei evozierte, den Zeitgenossen vertraute Bild zitierte etwa die Frankfurter Kaiserhuldigungen, indem der Eindruck einer, die eigentlichen Machtverhältnisse ins Groteske verkehrenden Usurpation christlicher Herrschaft über Juden ins Unangemessene und Kleine, in die jüdische Gemeinschaft selbst und auf eine jüdische Hochzeit, oder abstrakt gesagt das ständische Prinzip auf die Ebene korporativer Parität übertragen wurde.<sup>12</sup> Natürlich geschah dieser Vorwurf auch mit Seitenblick auf den Magistrat, der wie andere Herrschaften auch derartige Anmaßungen gerade von Juden mit großem Missfallen vermerkte, wo er doch bereits die Rechtsprechung der Gemeindevorsteher als eine letztlich illegitime Konkurrenz zu seinen obrigkeitlichen Kompetenzen betrachtete. David Meyer Juda brachte dies erwartungsgemäß in erhebliche Erklärungsnöte, weshalb er dem Rat den Hergang und den Grund für das Geschehene ausführlich darlegte: Nach dem gemeinsam geschlossenen Kompromiss habe er die Hochzeit seines Sohnes um des lieben Friedens willen sogar unter Anwesenheit einiger Anhänger der Gegenpartei gefeiert. Dabei hätten einige Gäste die biblische Textzeile *David, Melech Israel, chai wekajam* oder, wie Juda angab, »Es lebe der König David zu ewigen Zeiten«

10 Ebd., 18.-19; E. M. Speyer an Reichsschultheiß, Bürgermeister und Rat Ffm (Nov. 1749).

11 Ebd., 48a; Beyfuß, Juda an Bürgermeister und Rat Ffm (5.1.1750).

12 Ebd., 29; Beer Löw Isaac an Schultheiß und Schöffen Ffm (1.12.1749).

überlaut gesprochen und ihm zugeprostet, was ihm allerdings sehr unrecht gewesen sei: Er habe sich schon gedacht, dass Isaac dies sofort ummünzen und »Schwachheiten, so bei einer Hochzeit, da insgemein der Wein mehr als das Herz redet«, zu einem Vorwurf gegen ihn verdrehen werde. Er selbst wollte denjenigen jedoch nicht vor all den geladenen Gästen den Mund verbieten, da dies der »Wohlstand« nicht zulasse, habe der betreffenden Person jedoch danach so gleich deutlich »mein Missvergnügen zu erkennen gegeben«.<sup>13</sup>

Aber auch andere Personen gaben nachfolgend an, dass in der Kulp'schen Partei Juda als König, Beyfuß als dessen General, Judas Frau sogar als Königin bezeichnet würden, alles »selbst arrogierte ungebehrliche Tutel«, die Zeichen ihres »aufgeblasenen und alle Schranken übersteigenden Hochmuths« und Auswüchse ihrer Torheit seien.<sup>14</sup> Diese Gleichsetzung einer unrechten und unangemessenen, da entgrenzten Autorität mit Missbrauch und einer völligen Verkennung der eigenen Position, ja mit der Inanspruchnahme eines letztlich ständischen Rangs, der Juden in gar keinem Fall zukommen könne, belegt aber nicht nur, dass man das autokratische System im Konfliktfall erneut nicht nur mit großer Skepsis betrachtete, und dies durchaus im Bewusstsein eines ständischen Bezugsrahmens. Ein solches Verhalten wurde zumindest zum Teil auch als ein Merkmal nichtjüdischer Vorgehensweisen betrachtet, also in einen Gegensatz zu dem als jüdisch begriffenen Konzept rechten gemeinschaftlichen Agierens gebracht.

Dass dies durchaus die Stoßrichtung solcher negativen Charakterisierungen darstellte, lassen auch Äußerungen nunmehr wieder gegen Isaac erkennen, etwa wenn man klarstellte,

«dass gleichwohl ich [= E. M. Speyer] keinen Judenfürsten über mich erkenne, der anmaßliche Regent [= B. L. Isaac] aber niemalsen Baumeister gewesen, wenigens noch, am allerwenigsten aber am Amt ist, mithin unmöglich mich ihm subjugieren lassen, und seine Gewalttätigkeiten, und despotischen Regimentsanmaßung unterwerfen kann«.<sup>15</sup>

Dies sollte zunächst heißen, dass Isaac nicht einmal die entfernteste Autorität auf dem Weg in diese ohnedies undenkbbare Richtung besitze, da er ja nur Kastenmeister und ein »Ordinärer«, also ein gewöhnliches Mitglied der Gemeinde war und damit weit davon entfernt, ein legitimer Entscheidungsträger im Rahmen der jüdischen Sphäre oder gar ein »Regent« mit unangemessenem Bezug auf die gesamtgesellschaftliche Sphäre zu sein. Juda und Beyfuß wurden noch deutlicher mit ihrem Hinweis, dass Personen gleichen Stands, welche beide einen

13 Ebd., 48a; Beyfuß, Juda an Bürgermeister und Rat Ffm (5.1.1750).

14 Ebd., 59; friedlich gesinnte Juden an Bürgermeister und Rat Ffm (3.2.1750). Ebd., Tom VII, 585; zahlreiche Schutzjuden an Rat, Schultheiß und Schöffen Ffm (s.a.); wegen der eingeschlichenen Unordnung, Missbräuche und üblen Gewohnheiten.

15 Ebd., Tom I, 18.-19; E. M. Speyer an Reichsschultheiß, Bürgermeister und Rat Ffm (Nov. 1749).

›Oberen‹ – gemeint war die christliche Obrigkeit – über sich haben, kein Komplott oder gar eine Revolte gegeneinander anzetteln könnten, da innerhalb einer Korporation wie der jüdischen Gemeinschaft prinzipielle Gleichwertigkeit bestehe und ein Umsturz gegen ein Herrschaftsgefälle aufbegehre. Dass Isaac ihnen dies vorwerfe, belege demnach nur, dass er sich doch als heimlichen ›Regenten der Judenschaft‹ betrachte oder, wie man ihn unsinnigerweise hier und andernorts »sei es zu Ernst oder zu Schimpf« bezeichne, als Fürst. Hier wird abermals auch jenes Grundverständnis spürbar, dass man gerade im Bezug auf die eigentliche christliche Herrschaft, also das gesamtgesellschaftliche Modell stabiler und natürlicher Rangfolge, den prinzipiellen Anspruch einer korporativen Gleichheit aller Mitglieder und ihrer legitimen Teilhabe an Macht und Autorität in der Gemeinde aufrechterhielt. Man begriff dies damit in gewisser Weise auch als ein gegenläufiges Konzept, was aber nicht gegen eine Differenzierung innerhalb der eigenen Gemeinschaft etwa zwischen *gleichen* und *dergleichen* Personen sprach, die aufgrund ihres Rufs oder ihrer wirtschaftlichen Position als indiskutabel angesehen wurden, selbst wenn sie richtige Gemeindemitglieder waren; und natürlich sprach dies nicht gegen klare und starke Machtstrukturen.

Kehren wir zur Ebene gemeinschaftlichen Handelns zurück und fragen im Gegenzug danach, wie es in den Gemeinden gelang, die intern ebenso vorhandenen und als legitim betrachteten hierarchisch autoritären Strukturen gegenüber den starken religiös-kulturellen Überzeugungen abzusichern. Wie wir noch sehen werden, wäre die Antwort der Theologen im Sinne des Diskurses vom *guten* beziehungsweise *schlechten Herrscher* beziehungsweise *Regiment* eine eher zwiespältige gewesen: Während man insbesondere auf der Ebene gemeinschaftlicher Verwaltung, also innerhalb der Gremien eine Nivellierung von Macht anstrebte, wurde den Autoritätspersonen, allen voran Vorstehern und Rabbinern aber unterhalb dieser auch den Hauseltern durchaus eine natürliche Autorität und die gerechte Ausübung derselben zuerkannt. Selbst bei dem vergleichsweise häufig bemühten Topos des Reichen, der das Vorsteheramt usurpiert habe, oder bei dem des ungelehrten Rabbiners ging es um die Anmaßung eines Amtes, also um einen unangemessenen Anspruch auf die damit verbundene Autorität und nicht um dessen Legitimität an sich. Den Hausvater und die Hausmutter konnte ein solcher Verdacht nicht treffen, da deren Autorität über den Ehe- und Hausstand ganz eindeutig als natürlich gefestigt galt. Dennoch, wiewohl sich in vielen Gemeinden insbesondere auf das 18. Jahrhundert zu eine deutliche Bewegung hin zu einer breiteren Beteiligung an zentralen Entscheidungen etwa im Hinblick auf finanzielle Angelegenheiten beobachten lässt, wurde die spezifische Autorität der Amtsinhaber weder in der rabbinischen Lehre noch auf gemeindlicher Ebene und selbst durch die jüdischen Aufklärer als solche in Frage gestellt, sondern weiterhin allenfalls deren Missbrauch. Und dies, wiewohl die generelle Ausübung von Autorität einer der Punkte darstellt, an dem sich viele der angeschnittenen Aspekte sozusagen auskristallisierten. Sowohl die Frage der Umverteilung und Kontrolle einer selbst innerhalb der kleinen Entscheidungsriege

letztlich weitgehend personalisierten und über familiäre Netzwerke generationenübergreifend vermittelten Macht als auch der Aspekt ihres Missbrauchs oder die entscheidende Frage der Festigung eigener, autonomer Befugnisse gegenüber der Außenwelt, sie alle brachen sich an den realen Möglichkeiten der Gemeinden, ihre Autorität – wie wir schon gesehen haben – nach außen hin überhaupt zu festigen sowie innerhalb der Gemeinden Macht auszuüben.<sup>16</sup>

Und diese reichten durchaus über die bereits ausführlich besprochenen Zwangsmaßnahmen hinaus und gingen – wie auch zu sehen war – aufgrund der besonderen, von außen nur unzureichend gesicherten Entscheidungssphäre zudem recht schnell in den Bereich subversiver Handlungen über. Neben dem Verständnis der vielschichtigen, zum Teil parallel laufenden, zum Teil widerstreitenden Wahrnehmungsstrukturen, die dem jüdischen Gemeinwesen zugrunde lagen, war es auch die Konstitution spezifischer Handlungsweisen, über welche eigenständiges Handeln innerhalb der Gemeinden gefestigt wurde. Also ganz konkret geht es um die Frage, nicht nur auf welche Weise Interessen von Gremien und leitenden Persönlichkeiten gesichert wurden, sondern auch ob es andere Möglichkeiten unterhalb dieser beherrschenden Handlungsoptionen gab, über die im Alltag Macht ausagiert, gefestigt beziehungsweise in Frage gestellt werden konnte.

Diesen Aspekten soll hier in zwei Schritten nachgegangen werden, wobei abermals am Beispiel der Bestrafung jüdischer Münzhändler im Jahr 1622 durch die Gemeinde die Interaktionen interner und obrigkeitlicher Strafverfahren im Bezug auf die interne Durchsetzung sowohl der Position der Gemeindevorsteher, die hier zugleich mit persönlichen ökonomischen Interessen verbunden war, als auch im Gegenzug die Möglichkeiten der Gestraften, doch noch zu ihrem Recht zu kommen, beleuchtet werden. Daneben steht der Aspekt der internen Regelung von Konflikten, und zwar ebenso aus einer sozusagen herrschaftlichen Perspektive der Gemeindeleitung wie auch von gegenteiliger Seite, also wie man innerhalb der Gemeinde gegenüber dem Vorstand oder im Verhältnis zu anderen Interessengruppen agierte. Am Ende widmet sich dieser Abschnitt erneut einem durchgängigen Aspekt, der schon mehrfach angesprochen wurde, dem aufgrund seiner zentralen Bedeutung jedoch ein eigener Abschnitt gewidmet sein soll, nämlich der Bedeutung und Struktur des kulturellen Konzepts von Ehrbarkeit für die frühneuzeitliche jüdische Gemeinschaft. Denn nahezu jeder Akt gemeinschaftlichen Handelns war zugleich über Ehrbarkeit gesichert und erhielt durch diesen zwingenden Diskurs seine zuweilen auch besondere Bedeutung. Dabei wird man wohl davon ausgehen müssen, dass dieses Ineinandergreifen von rechtlicher Norm mit spezifischen Strafandrohungen sowie der zugleich

16 Eine gelungene Reflexion von Strafmaßnahmen unter dem Interpretament Sozialdisziplinierung, das hier jedoch wie gesagt nicht verfolgt wird, bietet Karl Härter, *Soziale Disziplinierung durch Strafe? Intentionen frühneuzeitlicher Policeyordnungen und staatliche Sanktionspraxis*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 26 (1999), S. 365-378. Wunder, ›Gemeiner Mann‹ und ›Weyberregiment‹, 2006, S. 161-167.

in starkem Maß über Ehrbarkeit geregelten Disziplinierung und – wie sich über Gerichtsakten jedoch nur sehr schwer darstellen lässt – aufgrund der notwendigerweise noch weit stärker innerhalb des normgerechten, also des *rechten* Handelns stattfindenden Stützung der Norm durch eine der Rechtsprechung vorgelegte soziale Kontrolle anhand des Ehrbegriffs die verblüffend große Differenz von Normsetzung und Handlungspraxis erklärt: Ehrbarkeit und das stete Prestigedenken fungierten demnach nicht nur im Sinne eines Bollwerks vor dem eigentlichen Recht, also jenem essentialistisch und theologisch zum zentralen, wenn nicht sogar zum einzigen kulturellen Deutungssystem überhöhten Konstrukt der Halacha. Zu einem ganz erheblichen Teil verdrängte oder – um es genauer zu sagen – dominierte der allgemeine, jedoch kaum abstrakt reflektierte Ehrbegriff das Recht letztlich, ebenso wie dies auch andere Aspekte – etwa Verwandtschaft – taten. Dies gilt natürlich nicht nur für den Bereich eines symbolischen gesellschaftlichen Handelns, der sozusagen von den eigentlichen Vorgängen abgehoben blieb. Eine Differenz zwischen Aktion und Ehrbarkeit bestand eben gerade nicht, da jedes Handeln direkt eine soziale Bedeutung und Wirkung besaß, das Abschneiden oder die Behauptung von Ehre damit ganz entscheidende Aspekte der Funktionsweise und der Möglichkeit einer auf vielen Ebenen um Handlungs- und Deutungsautonomie bemühten Gemeinschaft darstellten.

## Autorität und Verdacht

Das Beispiel jenes Hirz zur Gelben Rose, der wohl aus Günzburg stammte, inzwischen aber Mitglied der Frankfurter Gemeinde geworden war, mag beispielhaft in diesen Komplex einführen. Hirz hatte die umfangreichen Untersuchungen der Jahre 1621 und 1622 vermutlich ausgelöst, da er es gewesen war, der sich nach Wien begeben hatte, um dort gegen die hohe Bestrafung durch die Vorsteher zu klagen.<sup>1</sup> Er hatte sich gegen die ihm auferlegte Strafe gewehrt, sich seinerseits aber auch jeder gerichtlichen Aufklärung innerhalb der Gemeinde verweigert. So wollte er sich beispielsweise dem ihm intern auferlegten Reinigungseid nicht unterziehen, weshalb die Zehner ihn schließlich mit dem Bann, angeblich sogar mit dem Großen, belegten. Aus Sicht der später durch den Frankfurter Schöffenrat vernommenen Gemeindeglieder waren Hirz zur Gelben Rose, Gumpel zum Weißen Ross ebenso wie Mosche zum Goldenen Apfel und dessen Sohn Paradebeispiele für die ungerechte, unkontrollierbar despotische Amtsausübung durch die Gemeindevorsteher. Die dabei angegebenen Gründe variierten durchaus. Sie lagen in der Regel aber im Bereich des Verdachts der Herrschsucht, der Verfolgung eines persönlichen geschäftlichen Vorteils, Letzteres meist gepaart mit direkten familialen Interessen. So berichtete Mosche zum Goldenen Apfel, der wohl zu den Betreibern der obrigkeitlichen Untersuchung gezählt werden muss, dass die Vorsteher ihn um

»50 und den Sohn 130 Rtlr. kurz vor der Mess straf haben, aber die Ursach warum nicht anzeigen wollen, weil er sich aber dessen bei meinen Herren [= bei Schultheiß und Schöffen der Stadt Frankfurt] beschwert habe, sie ihn in den Bann getan, darüber mein Herren ihnen gebotten solch zu eröffnen, sonsten warum solcher Straf ihm abgefordert wisse er keine ander Ursach, als dass sie ihm Feind, und ihm wo sie können, Leids zu tun gedenken, geben auch unter anderem vor, er haben dem Hirz mit Rath zu dieser Kommission bei gesprungen und angereizet.«<sup>2</sup>

Auch er empfand sich als unschuldig und wollte nicht zahlen, bevor man ihn des Vergehens wirklich überführt habe. Dass er tatsächlich Dreibätzner-Münzen verhandelt hatte, bestritt er allerdings keineswegs; dies habe ihm allerdings aufgrund eines Urteils aus Mainz zugestanden. Ganz ähnlich verhielt es sich allem Anschein nach in den meisten anderen Fällen, wodurch regelmäßig die Schwierigkeit entstand – und dementsprechend auch der Anspruch gemacht werden konnte –, das Vergehen einwandfrei nachzuweisen. Dementsprechend einfach war es, der Gemeindeleitung als eigentliche Gründe für ihr Vorgehen persönliche Interessen bis hin zu einer allgemeinen Verdorbenheit zu unterstellen.

1 Soeben erschien ein Artikel, der die historischen Abläufe der Kontroverse darstellt, Treue, Ratsherren und Rabbiner, in: Backhaus, Judengasse, 2006, S. 200-212.

2 ISG Ffm, Ugb E 45 G; Aussageprotokoll des Mosche zum Goldenen Apfel nach der Liste mit 2 Fragen.



Auch im Bezug auf Hirz zur Gelben Rose behauptete einer der Vernommenen, Isaac zur Weißen Rose, die Strafe gegen Hirz und seine Frau erkläre sich vor allem dadurch, dass diese bei den Kindern, einem Schwiegersohn und einem Enkel des Vorstehers Aaron zum Fröhlichen Mann verschuldet seien. Ein anderer, Löbmann zum Storch, trieb die Diskreditierung der Amtsinhaber mit der Angabe, dass Mosche, ein Enkel Aarons zum Fröhlichen Mann, Hurerei mit einer Christin getrieben habe, sogar noch weiter, ein Delikt, auf welches die Obrigkeit äußerst empfindlich reagierte, wobei allein der Verdacht, von einer Überführung der Tat ganz zu schweigen, für den Beklagten empfindliche Strafen zeitigen konnte.

All diese Verdächtigungen waren offenbar durch nichts zu belegen, aber gerade derlei verschleierte Vergehen erwartete die Obrigkeit ja. Diese Verteidigungsstrategie war deshalb so verheerend, da sie die negativen Erwartungen von außen bestärkte, um auf diese Weise die Unterstützung der christlichen Seite zu gewinnen oder sich zumindest einen persönlichen Handlungsspielraum zu verschaffen. Die Dynamik dieser internen Verteidigungsstrategien schürte direkt die schwelenden externen Verdächtigungen gegenüber den internen Strafverfahren, ein grundlegendes Misstrauen, das sich aus der unter Christen verbreiteten, letztlich theologisch begründeten Wahrnehmung speiste, dass allen Juden ein spezifischer Charakterzug hin zur Verdorbenheit und zum Betrug zu eigen sei. Dementsprechend versuchten die Vertreter der städtischen Gerichtsbarkeit durch geschickte Fragestellungen die Parteilichkeit und die Unrechtmäßigkeit der Verfahren und Bestrafungen, die Despotie und die Selbstbereicherung der Vorsteher bestätigt zu bekommen. Über alledem hing – wie schon mehrfach expliziert wurde – zudem der Generalverdacht, dass die jüdische Gemeindeleitung sich ihre erheblichen Entscheidungsfreiräume letztlich anmaße, da man sich selbst als eigentliche Instanz begriff: Diese grundlegende Sichtweise untergrub jede funktionale Aufteilung von Zuständigkeiten auf Dauer, dies insbesondere, wenn derlei umfassende Übergriffe publik oder sogar über externe Instanzen wie den Wiener Hof beziehungsweise den Reichshofrat nach Frankfurt zurückgetragen wurden und damit die Autorität des städtischen Rats in den Mittelpunkt der Diskussion rückte und damit angegriffen wurde.

In dieser Situation war es für die beklagten Vorsteher ohne Zweifel schwer, sich zu verteidigen. Die Angaben der vernommenen Zehner zur Bestrafung des Hirz zur Goldenen Rose ergeben – geschönt oder nicht – ein durchaus glaubhaftes Bild eines internen Strafverfahrens. Beifuß zum Goldenen Ross beschrieb den Fall dergestalt, dass die Zehner durch Kreditoren, die aufgrund der Zahlungsunfähigkeit des Mannes offenbar das Vermögen seiner Frau zur Schuldentilgung heranziehen lassen wollten, in Hirzens Geschäfte involviert wurden. Dessen Gattin habe sich aber wie üblich auf ihre finanzielle Unabhängigkeit, also auf die nach Jüdischem Recht gegebene und häufig genutzte Möglichkeit ehelicher Gütertrennung, berufen, die Zehner dabei um Hilfe gebeten und ihnen gegenüber geklagt, »dass ihr Mann nicht zum besten handle, [sie] wollte mit

dessen Schulden nichts zu tun haben«.<sup>3</sup> Diese Regelung des Jüdischen Rechts konnte man insbesondere gegen christliche Kläger – sofern extern nicht ähnliche Rechtskonstrukte galten – zuweilen nur schwer durchsetzen, wobei Beifuß hinzufügte, dass man es nach einer schriftlichen Verordnung in Frankfurt in der Regel dabei beließ. Nur wenn die Kreditoren weiter klagten, müssten jüdische Ehefrauen dennoch für die Hälfte der Schulden ihrer Gatten aufkommen. Dieser Regelung habe des Hirz's Frau allerdings widersprochen, worauf sowohl die Kläger als auch die Hirz'sche Gattin erklärt hätten, man wolle die Entscheidung bei der Obrigkeit suchen. Damit war die Grundlage des Konflikts geschaffen, obwohl dieser durch den Übergang auf externe Instanzen eigentlich hätte erledigt sein sollen.

Zu dieser Verstimmung kam jedoch ein erheblicher Verdacht gegen den finanziell weiterhin klammen Ehemann, nämlich dass dieser bei einer Reise zur zurückliegenden Leipziger Ostermesse mit minderwertigen Münzen gehandelt habe. Bei den Frankfurter Zehnern hatten auswärtige Juden vorgespochen und geklagt, dass Hirz in Eisenach und Hildesheim ›auf die Münz gehandelt‹ und in Leipzig jemandem für 1.500 fl. ›schlechte Dreibätzner verwechselt habe‹. Dies war geradezu paradigmatisch für derlei interne Strafverfahren, die – ganz ähnlich wie die externe Gerichtspraxis – in der Regel auf Verdachtsmomenten und auf anonymen oder zumindest anonymisierten Anzeigen fußten, die – so lassen die Angaben der Zehner erkennen – häufig offenbar nicht oder nur durch einen und nicht wie nach Jüdischem Recht erforderlich durch zwei *koschere Zeugen* erhärtet werden konnten. In einem solchen Fall wurde dem Beklagten intern ein Eid – das christliche Äquivalent war der Reinigungseid, dessen juristische Voraussetzungen jedoch etwas anders als die der Halacha lagen – abverlangt, wobei der Verdächtige beschwören musste, dass die nicht zu beweisenden Angaben in keinem Fall zutrafen. Entsprechend den religiösen Vorbehalten gegenüber falschen und überflüssigen Eidesleistungen grenzte man das zu Beeidende ganz erheblich auf das logisch Mögliche ein und erschwerte im Gegenzug der Härte des Verdachts entsprechend den Akt der Eidabnahme unter Umständen selbst, etwa indem man diesem durch besondere rituelle Aspekte und demütigende Details ein größeres Gewicht und einen stärkeren Abschreckungscharakter verlieh. In jedem Fall wirkte sich eine solche Eidesverpflichtung bereits kreditschädigend aus und wurde als öffentliche Schande wahrgenommen, so dass sie letztlich den Verdacht in der Öffentlichkeit nicht ausräumte, sondern ihn im Gegenteil eher noch präsenter machte und festschrieb. Daher weigerten sich viele der zum Eid Aufgerufenen und waren unter Beteuerung ihrer Unschuld sogar eher bereit, die eigentliche Strafe, selbst eine von erheblicher Höhe, zu zahlen, als sich der Schmach des jüdischen Reinigungseids auszusetzen, der auch aufgrund seiner Häufigkeit eher das Gegenteil bewirkte.

3 Ebd., Ugb E 48 G; (1606) Verhör der Zehner; Beifuß zum Goldenen Ross, stets zu Frage 66 und 67.

Im Fall des Hirz zur Gelben Rose kam es aber noch schlimmer. Nachdem man seinen Namen auf einen Zettel geschrieben und diesen in einer als Ablage für derlei Klagen genutzten Büchse zur künftigen Vorladung und Befragung verwahrt hatte, also lange bevor eine Strafe festgelegt worden war, von der er sich nur durch einen Eid hätte befreien können, war nach Beifuß und anderer Vorsteher Angaben ein Rabbiner gekommen und habe einen Vertrag des Hirzen mit einem Juden zu Hildesheim vorgelegt, der ihm zugeschickt worden sei. In diesem Dokument hatten beide angeblich vereinbart, »die böse Münzen allhier zu verpartieren«, wovon der Hildesheimer Vertragspartner einen gewissen Anteil erhalten sollte. Diese Angaben wurden durch einen weiteren Zehner, Mosche zum Schwert, mit dem Zusatz bestätigt, dass derlei Münzhandel mit Sorten, die durch innergemeindliche Münzverordnungen und insbesondere durch ein kürzlich ergangenes Dekret des Rats verboten worden waren, »doch kein Jud bald« tue.<sup>4</sup> Auch ein anderer Zehner, Haiumb zum Halben Mond, verteidigte ihr gemeinsames Vorgehen, denn Hirz wäre von einer Münzstätte zur anderen gezogen und habe gegen die städtische Münzordnung gehandelt. Seine Partnerschaft mit etlichen Juden aus Hildesheim habe dazu geführt, dass »erlich Geld, so in die Gemeind gehörig« aus Frankfurt abgezogen werde, was letztlich auch gegen das Interesse des Rats sein musste.

Als Hirz jedoch die vereinbarte, anteilige Gewinnbeteiligung nicht auszahlte, klagten der auswärtige Partner und anscheinend auch noch andere Personen vor den Zehnern. Als die Vorsteher ihn nun wegen dieser kriminellen Tätigkeit zur Rede stellten, weigerte er sich, die Namen seiner Komplizen zu nennen, gab aber zu, dass ihm in Frankfurt einer helfe, die schlechten Münzen einzuwechseln. Man veranlasste daraufhin einen Ausruf in der Synagoge, dass eventuell bekannte Informationen den Zehnern innerhalb einer Frist zu übermitteln seien. Im Rahmen der allgemeinen Vernehmung durch den Rat bezeichnete einer der Zehner dies als übliche Praxis. Da man häufig keinerlei konkrete Informationen, geschweige denn Beweise besaß, ging man folgendermaßen vor:

»Wann sich sonst etwas Straffälliges in der Gassen zutrage, *exi gratia*, einer verwundet, Fenster ausgeworfen, und dergl. und man doch die Täter nicht wüsste, so werde in der Schul bei Herum ausgerufen, dass wer davon wüsste, der selbige sollte es dem Baumeister anzeigen: doch in Fall sich niemand, der Anzeig täte, angeben, so inquirirten sie so weit und viel bei denen, so man vermutet Nachricht zu haben, als ihnen möglich ist.«<sup>5</sup>

So auch im Fall des verdächtigten Hirz zur Gelben Rose, hier allerdings um wirkliche Beweise in die Hände zu bekommen. In derselben Nacht kam es aber in Hirzens oder des Zehners Beifuß Haus zu einer vehementen Auseinanderset-

4 Ebd.; Verhör des Zehners Mosche zum Schwert. Einer der Zehner gibt an, dass dieser Vertrag noch bei dem Strafzettel zu finden sein müsse. Er wird jedoch im Verlauf der weiteren Verhandlungen nicht mehr erwähnt, taucht offenbar auch nicht auf.

5 Ebd.; Verhör der Zehner; die Person ist nicht eindeutig zu bestimmen.

zung zwischen den beiden: Man habe »in der obigen Stube Geschrei gehabt, deswegen er ihm Hirzen abstedlich zu Rede gestellt, warum er doch mit solchen Münzen handelte, sein Vater sei deswegen hoch bekümmert, derselbe aber habs ganz verneint, und nicht gestehen wollen.«<sup>6</sup> Die während eines laufenden Verfahrens auch für die damalige Wahrnehmung unangemessene Vertrautheit zwischen Beklagtem und Richter erklärt sich aus dem engen Verwandtschaftsverhältnis zwischen Hirz und Beifuß. Dieses führte dazu, dass der Zehner von dem Verfahren ausgeschlossen wurde, da er rechtlich als Verwandter und damit als Interessenpartei galt. Der Streit musste jedoch so heftig gewesen sein, dass Nachbarn hinzueilten. Die öffentlichen Nachforschungen von außen führten über die Aussage des Vorstehers Schmul zum Drachen sogar zu einem Zeugen. Es war der Schulmeister Schmul Izigs, der als Hauslehrer bei Schmul zum Drachen tätig war und nach einer der Aussagen den dubiosen Vertrag mit einer spezifischen Verschwiegenheitsklausel selbst aufgesetzt, nach einer anderen zufällig gelesen hatte.<sup>7</sup> Hirz hatte mit seinem Partner, einem Hildesheimer namens Menzen, nämlich vereinbart, dass derjenige, welcher den anderen verraten würde, dem jeweiligen Gegenpart 100 oder 180 Tlr. Strafe zu zahlen habe.<sup>8</sup> Nach Angabe des fremden Juden erlaubte Hirz sich nun 180 Tlr. von jenem einzubehalten, da dieser ein Verfahren vor den Zehnern veranlasst hatte. Als der Auswärtige nun die-

- 6 Ebd.; Verhör Beyfuß zum Goldenen Ross. Haiumb zum Halben Mond erklärte es folgendermaßen: Hirz sei vor den Zehnern und Siebenern gewesen, da ihm gesagt worden, dass er auf die Münz gehandelt, er müsse genügend vernommen worden sein, andernfalls wäre er nicht in den Bann gelegt wurden. Man habe ihnen Briefe vorgelegt – wo die wären, wisse er aber nicht –, dass er nach Hildesheim, Prag und auch an anderen Orten »auf Münz gehandelt zu haben mit einem Kaufmann zu Hanau 2 od 3.000 fl. (stosses/stores?) gewechselt, wie man gesagt habe, man wisse dass es gewiss sei«; Herz habe dies nicht bestreiten können, wie nun gesagt würde. Er habe mit Fremden gewechselt und sollte deswegen der Gemeinde 80 oder 100 Tlr. geben, was er aber nicht getan habe.
- 7 Ebd.; Verhör der Zehner; Schmul zum Drachen, zu Frage 66. Der Zehner Aaron zum Fröhlichen Mann, der bei den Sitzungen angeblich nicht anwesend war, weist darauf hin, dass man letztlich noch gar nichts entschieden hätte, das Rechneiamt sie aber zur Untersuchung angehalten habe.
- 8 Ebd.; Verhör des Zehners Schmul zum Drachen; dasselbe, »deshweg er 180 Tlr. hinterlegen sollen, aus der Ursach weil lautbar worden, dass der Jud von Bede ihm zu dem (Eide) falsch 180 Tlr. hinterlassen müssen, dass zum Fall er gestraft werden sollte, er nichts aus seinem Beutel verliere. Als nun offenbar wurde, ist Hirz vorgestellt worden, habs aber geläugnet, und durch den Schulmeister überwiesen«. Ebd.; dasselbe von dem Zehner Salmen zum Wetterhahn, dass Hirz mit böser Münz vieltausend Gulden gehandelt habe und einen Kontrakt mit einem geschlossen habe, er soll ihm soviel 180 Tlr. liefern, darüber soll eine Verschreibung gemacht werden, »wann ihr Handel offenbar (Marg.: und er gestraft) würde, dass er dies falls ohn Schaden sein möge, darüber in der Schul ausgerufen worden, wer etwas von ihm Hirz wisse der solls anzeigen über welches der Schulmeister Schmuls zum Drachen, so die Verschreibung gemacht haben soll aufgetreten und solches wies hergangen angezeigt, Hirz habs aber geläugnet, desswegen er in die Straf erkannt und als er sich deren wieder setzt in Bann getan worden«.

sen Kontrakt wieder an sich nehmen wollte, um die Angelegenheit so aus der Welt zu schaffen, weigerte sich Hirz, worauf ein solcher Lärm entstand, dass die Nachbarn dazukamen. Bei alledem war offenbar der ihm verwandte Zehner anwesend gewesen, ohne einzuschreiten. Zwischenzeitlich fanden sich auch weitere Belege für das dubiose Geschäft. Beispielsweise erwähnte der Vorsteher Morsche zum Schwert einen Hinweis durch einen Mannle zum Ross, der von Hirz noch in Leipzig »viel Storas«, also Verträge, erhalten habe, zumal er ja durch das fragliche Schreiben überführt worden sei. Als man Hirz dies zusätzlich vorhielt und ihm den Schulklepper unter Androhung der Hachrasa, des Ausrufs, ins Haus schickte, damit er wenigstens die verweigerten Gelder bei der Gemeinde hinterlege, um dadurch etwaige Ansprüche der Gegenseite abzusichern, verweigerte Hirz dennoch jedes Schuldeingeständnis und natürlich jede Zahlung und reiste schnell nach Leipzig ab. Daraufhin erging angeblich noch vor seiner Abreise der Ausruf in der Synagoge. Im Nachhinein stellte sich heraus, dass Hirz für einen Hanauer Bürger namens Hans Kogel immerhin die Summe von »12.000 fl. solches schlimmes Geld, gegen gut Geld so er ihm zu Leipzig vorge-setzt gehabt, versetzt. Hab ein Fass mit Bückling anhero führen lassen, darin desgleichen Gelds gewesen«. Dies hatte Hirz an seine Frau schicken lassen, die das Geld dann an andere Personen zum Verwechseln weiterreichen sollte, wie Hirz gegenüber seinem Verwandten Beyfuß zum Goldenen Ross anlässlich ihres heftigen Streits eingestanden haben soll.

Dieser Fall war demnach vor den Zehnern nicht einmal so weit gediehen, dass sie gemeinsam eine Strafe beschlossen hatten. Dementsprechend findet sich in den für diesen Zeitraum erhaltenen Abrechnungslisten des Rechneiamts auch kein Eintrag für eine durch Hirz zur Gelben Rose gezahlte Strafe. Dieser hatte sich der Bestrafung ohnedies durch seine Abreise entzogen und betrieb jetzt von Wien aus die Aufhebung des anschließend verhängten und wohl auch anderen Gemeinden bekannt gemachten Banns. Insgesamt handelte es sich also um ein Unternehmen, das nicht nur erhebliche Summen betraf – hierin scheint dieses Spezifische jedoch eher die Spitze darzustellen –, sondern auch durch und durch von krimineller Energie getragen war. Natürlich lag es im Interesse der Vorsteher, ihr generelles Handeln gegenüber dem Rat durch einen möglichst überzeugenden Fall zu rechtfertigen. Bei allen Bedenken gegenüber den autonomen Befugnissen oder sogar einer heimlichen Ausübung gar nicht gewährter Zuständigkeiten musste der Obrigkeit gerade bei derart erheblichen Summen und einem rechtlich durchaus fragwürdigen Vorgehen der Zehner an der Kontrolle des wichtigen Münzhandels in Zeiten knapper werdender Münzmetallressourcen und einer zunehmenden Inflation gerade der kleinen Sorten gelegen sein. Da man in diesen von außen nur schlecht Einblick erhielt und für die Judengasse schon aufgrund der äußerst beschränkten Möglichkeiten des Einkommenserwerbs einer starken Kontrolle bedurfte, wobei nicht nur die Enge der Verhältnisse, sondern insbesondere der starke Konkurrenzdruck dazu führte, dass man früher oder später auch von unerlaubten Geschäften Nachricht erhielt, lag es nahe, diese Dinge auch intern untersuchen und verfolgen zu lassen. Daher hatte

der Frankfurter Rat diesen Sonderparagrafen auch in die Stättigkeit aufnehmen lassen, zumal die Frankfurter Messe und der gerade in dieser Zeit erhebliche Aufschwung des Geldhandels für die Wirtschaft der Stadt immer bedeutender wurden, das Einschleppen wertgeminderter Währungen bei Ausfuhr guter Münzsorten jedoch erhebliche Verluste bedeutete, die Preise gerade der Lebensmittel in die Höhe trieb und zudem direkt das Messegeschäft schädigte, das auf einen zuverlässigen Geldwechsel angewiesen war. Insofern hatten die Vorsteher in diesem den sich daran anschließenden größeren Konflikt bedingenden Fall letztlich gute Karten. Aber auch wenn das Interesse an einer konzisen Verfolgung solcher Straftaten hier ein gemeinsames war, so sagt dies nichts über den Stellenwert der von städtischer Seite gefühlten Konkurrenz dieser internen Rechtsausübung aus und ganz sicher nichts über die Verdachtsmomente gegenüber einem jüdischen Bewusstsein von Rechtlichkeit.<sup>9</sup>

In dieser Hinsicht erforderte das gesamte Verfahren von der christlichen Seite eher eine pragmatische Schadensabwägung. Denn den Vorteilen einer intern verhängten – wie die Stättigkeit es formulierte – »scharfen Strafe« gegenüber dem Gewährenlassen eines in mehrfacher Hinsicht bedenklichen rechtlichen Entscheidungsspielraums stand direkt die Bestätigung aller negativen Erwartungen gegenüber innerjüdischen Verfahren überhaupt entgegen.<sup>10</sup> Und Letztere wurden von den vielen anschließenden Zeugenaussagen in einer derartigen Weise bestätigt, dass die oberflächliche Lektüre der Vernehmungsprotokolle der zahlreichen Gemeindeglieder ein durchweg negatives Bild bietet.

Dabei muss man sich vergegenwärtigen, dass im Rahmen der nun veranlassten Untersuchungen allein 91 Personen verhört wurden. Selbst wenn es sich dabei nicht immer um Schutzjuden, also jüdische Hausväter, handelte, bezog dies im Vergleich zu den zu diesem Zeitpunkt vermutlich 450 Hausgesäßen immerhin etwa ein Fünftel der gesamten Frankfurter Gemeinde ein. Wenn man für Frankfurt eine Familiengröße von durchschnittlich etwa 5-6 Personen – nahezu durchgehend zuzüglich eines oder einer Hausangestellten, die hier jedoch nicht berücksichtigt werden müssen, da sie keinem eigenständigen Gewerbe nachgehen durften – ausieht, dann ergäbe sich ein Anteil von etwa einem 25tel der gesamten Gemeinde, wobei etwa ein Zehntel aller Hausväter nach Überzeugung der

9 Dies vor allem auch, da die Frankfurter Juden seit dem Ende des 16. Jahrhunderts in Frankfurt ein Monopol auf den Geldwechsel innehatten, Backhaus, Bevölkerungsexplosion, 2006, S. 115-116. Michael Toch, Wirtschaft und Geldwesen der Juden Frankfurts im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit, in: Karl E. Grözinger (Hg.), Jüdische Kultur in Frankfurt am Main von den Anfängen bis zur Gegenwart, Wiesbaden 1997 (Jüdische Kultur. Studien zur Geistesgeschichte, Religion und Literatur; 1), S. 25-46.

10 Siehe § 100 der Frankfurter Judenstättigkeit; ISG Ffm, Ugb D 7, B 1.

Vorsteher in verbotene Münzgeschäfte verwickelt und aus diesem Grund bestraft worden war.<sup>11</sup>

All diese Personen vermittelten von den Baumeistern das inzwischen nahezu vertraute, weitgehend geschlossene Bild einer gegen die Gemeinde arbeitenden, nur sich selbst, den eigenen Verwandten und ihren geschäftlichen Interessen verpflichteten kleinen Führungsriege. Dieses Bild erscheint dabei nicht einfach als eine argumentativ gedachte, platte Bestätigung der Erwartungen seitens der Obrigkeit, um der geschehenen Bestrafung und möglicherweise sogar einem drohenden Folgeverfahren vor städtischen Gerichten zu entgehen. Aus der Fülle übereinstimmender Aussagen während des wie meist mit einem strikten Schweigegebot bestärkten Verhörverfahrens ergibt sich der Eindruck, dass Vorgehensweise und Rechtmäßigkeit der internen Verfahren für den einzelnen Beklagten nicht nachvollziehbar waren. So werden von außen herangetragene Fragen, ob die Beklagten denn eine Gelegenheit zur Verteidigung gehabt hätten oder ob der Grund für die verhängte Strafe mitgeteilt worden wäre, von den Vernommenen nahezu geschlossen im Sinne ihrer Klage verneint.

Die Vertreter der Stadt forschten natürlich aufgrund der ihr hinterbrachten Verdachtsmomente nach, aber auch wegen der eigenen Überzeugung, dass man an den innerjüdischen Zuständen nicht viel rühren müsse, um ein völlig unrechtmäßiges System zum Vorschein zu bringen. Diese Wahrnehmung, die sich nicht nur auf die Vorstellung eines eigenen rechtlichen Primats stützte, sondern in noch größerem Maß auf die zeitgenössische Wahrnehmung des grundlegenden Rechtscharakters der jüdischen Religion als eines nicht religiösen und deswegen schon in sich verdorbenen Systems wurde durchweg bestätigt, was auf lange Sicht gesehen verheerende Auswirkungen haben musste. Um nur einen kleinen Eindruck aus der Fülle der Wortmeldungen zu geben: Isaac zur Weißen Rose, der auch gestraft worden war – weshalb, bleibt allerdings unklar – und der zumindest lose in eine für die Vorsteher äußerst unschöne Intrige eingebunden gewesen war, also sicherlich nicht in bestem Verhältnis zu diesen stand, betonte, dass in der Gemeinde »keiner zu Recht kommen könne, wenn er nicht Verwandt und. den Zehnern« habe.<sup>12</sup> Isaac zum Krebs, der ebenso wie Isaac zur Weißen Rose in familialem Zusammenhang mit Samuel zur Weißen Rose stand – einer Person, die sich dezidiert gegen das Regiment der Frankfurter Vorsteher zur Wehr gesetzt und dabei sogar Gemeindeordnungen übertreten hatte – und

11 Die Rechnung geht von der Höchstzahl von 471 Hausgesäßen aus, was in etwa 3.000 Personen ergibt; siehe auch Battenberg, *Die Juden in Deutschland*, 2001, S. 12, S. 36. Nach der Neuzulassung war die Gemeinde vermutlich etwas kleiner. Die Verrechnungsquote einer durchschnittlichen Familiengröße von 5-6 Personen wird wie bereits gesagt durch beispielhaft eingesehene Steuerlisten, v. a. aber durch die Begehungen der Judengasse zur Brandschutzkontrolle bestätigt.

12 ISG Ffm, Ugb E 48 G; Isaac zur Weißen Rose muss mit Samuel zur Weißen Rose verwandt gewesen sein, denn er war es, der den Vorstehern das durch Samuel von den Prager Rabbinern eingeholte Gutachten gegen die parteiliche Einrichtung der Vorsteherwahl vorlegte.



dadurch vermutlich bereits unter Generalverdacht geraten war, gab an, dass die Zehner ihm seine beiden Söhne von der Stättigkeit, in die sie schon eingeschrieben gewesen waren, »ganz ungehört, ausgeschlossen, dass er sie hieraus haben heiraten müssen«; Gleiches hätten sie dem Sohn des Israel zum Grünen Hut angetan, immerhin einem der Siebener.<sup>13</sup> Wenn dies den Tatsachen entsprach, so bedeutete es eine subversive Ausübung des Großen Banns, der Vertreibung. Vermutlich handelte es sich hierbei allerdings um eine Auswirkung der internen Regulierungsversuche des Münzhandels, wozu man rigide Beschränkungen hinsichtlich der Aufnahme in die Stättigkeit verordnet hatte. Dadurch sollte der Konkurrenzdruck in dem umkämpften Gewerbe verringert werden, wobei die Zehner zugleich die Kontrolle desselben fest in Händen behalten wollten. Dies nicht ganz uneigennützig, da etliche unter ihnen selbst in ebendiesem profitablen Gewerbe tätig waren. Dennoch handelten die Zehner formal betrachtet durchaus auf einer rechtlichen Basis, selbst wenn dies durch eigene Interessen beeinflusst wurde.

Die Aussagen gaben im Gegenteil dazu aber stets vor, dass die Rechtsprechung der Zehner sich letztlich nur an persönlichen Interessen orientiere und schon deshalb jeder Grundlage eines gerechten, nachvollziehbaren Verfahrens entbehre. Auf die Frage, ob die Angeklagten intern einem unparteiischen Verhör mit der Möglichkeit der Gegendarstellung unterworfen würden, antwortete Isaac zur Weißen Rose, er wisse dies zwar nicht aus eigener Erfahrung, höre aber, dass die Baumeister etliche anhören, andere dagegen aber einfach abweisen würden. Wiewohl seine Kenntnisse auf Hörensagen beruhten, hielt ihn dies nicht davon ab, deren Amtsführung allgemein mit dem Satz zu kommentieren: »Er vor seine Person wollte lieber dem Henker in die Hand kommen, als den Zehnern«. <sup>14</sup> Löw zum Roseneck, einer der Hauptbeschuldigten, beschwor bei seinem Verhör sogar:

»er sei niemals überzeugt worden, ohn an gestalten er sich auf Recht berufen, und ihm die Zeugen vorzustellen gebeten, zwar hätten die Baumeister vorgeben, es hätte ein fremder Jud bekundschaftet, dass er auf Münz gehandelt haben sollte, er sei aber unschuldig, und hätte man ihm solch fremden Juden nicht namhaft machen wollen«. <sup>15</sup>

13 Ebd.; Verhör der Gemeinde zum Kompromissvorschlag, Isaac zum Krebs. Israel zum Grünen Hut soll sich vor zwei Jahren in der Gemeindestube mit Beer zum Goldenen Bären geschlagen haben, was ein Erklärung für diese Entscheidung bieten könnte. Grund dafür war der Verdacht, dass Beer oder ein Enkel desselben mit Münzen gehandelt habe.

14 Ebd.; Aussageprotokoll Isaac zur Weißen Rose.

15 Ebd.; Aussageprotokoll des Löw zum Roseneck, der sich aber auch auf eine Toleranzgrenze innerhalb der Gemeinde beruft, unterhalb derer die Münzvergehen nicht verfolgt würden: »sonst sei auch ein Brauch unt. den Juden, wann einer gleich auf die Münz handle, und nit bei 50 od. 60 fl. gewonnen, dass er gleichwohl nicht strafbar sei, derentwegen er sich um soviel mehr unschuldig gewusst«. Ebd.; Joel zur Stelzen berichtet, die Baumeister hätten ihm mitgeteilt, dass sein Bruder ihn angezeigt habe, man

Die Beschuldigung eines unrechten Verfahrens lastete dabei ebenso stark auf der internen und externen Wahrnehmung dieses autonomen Raums als einem äußerst problematischen Handlungsrahmen wie die externe Verdächtigung, dass man sich hier subversiv und widerrechtlich einen eigenen Entscheidungsbereich schaffe und zunehmend der obrigkeitlichen Aufsicht entziehe.

Die Darstellung eines Zehners dokumentierte deren generelles Vorgehen zur Überführung von Straftätern:

»der Prozess werde so gehalten *ex gratia*, wann einer komme u. zeige an, dass er gesehen, dass dieser oder jener auf die Münz gehandelt häte, so werde er für ein Zeugen gehalten: da dieser Anbringer aber sagt, dass er erfahren der oder ein ander handle also, dessen wären Zeugen diese Personen, so er so bald namhaft machet: so würden die Namen des B. und auch der Zeugen aufgezeichnet, und zu gelegener Zeit vorbeschieden, auch so bald sie sich stellten, ihn bei Heram auferlegt, die Wahrheit aus zu sagen, was ihm von und auf der angebener Personen bewusst, welches dann ehrliebende und gewissenhafte Leute tun, wann sie den Bekundschaften, den sie von Hören Sagen, die geführte Klage, hätten, so würden sie wieder abgewiesen, und werde nicht auf dessen deposition gegeben, da er oder die Zeugen dazu sagen und die Klagen affirmieren, so würden die Attestationes auf Zettelein aufgeschrieben, und in ein Büchslen getan, darauf die wiederaus genommen würden, wan sie Zehner beisammen kommen: und nun der Beklagte zugegen vorstehet, welchem dann die Kundschaft vorgelesen, auch zu Zeiten eingebildet würde, ob wären mehrere Zeugen bei der Hand, beneben und über dieses alles hielten sie Zehnern auch den b. Vortrag sie selbst wüssten: es begeben sich auch oftmahls dass auf einen schlechte Aussage kämen, so hielten sie einem solche vor, dass sie etwas erfahren, wanngleich kein sonderbare Zeugen darüber verhört seien. Summa sie verurteilten od. erkannten über keinen, er gestehe dann beschuldigten Taten selbst oder werde der durch Zeugen überführt, sonst stellten sie keinen vor, sie hätten denn etwas gewisses auf ihnen, aber zum wenigsten einen Zeugen über B. gehört, auf gemeine Reden geben sie nichts, wann schon den Ruf und Geschrei des wegen sehr groß, und doch keine Zeugen da sein«. <sup>16</sup>

Trotz dieser sehr nüchternen Darstellung, die natürlich die Rechtlichkeit der von der Gemeindeleitung geführten Verfahren belegen sollte, gründeten sich diese aus der Perspektive der Beschuldigten letztlich ebenso auf indirekte Beweise. Denn im Gegensatz zur gerichtlichen Praxis auf christlicher Seite, die als Verschärfung des Verhörs das persönliche Unter-die-Augen-Stellen kannte, wurden von den jüdischen Vorstehern durchweg Maßnahmen getroffen, dass die Zeu-

habe ihm diesen aber nicht »unter Augen gestellt«, also wie vor christlichen Gerichten üblich ins gemeinsame Kreuzverhör genommen.

16 Ebd.; Vernehmung der Zehner; erste Aussage, die Person lässt sich nicht sicher eruieren.

gen dauerhaft anonym blieben. Auch Schriftstücke wurden nicht in dem eigentlichen Sinne als Zeugnisse vorgelegt oder gar archiviert. Es kann daher nicht verwundern, dass in allen Aussagen aus der Gemeinde der enorme Stellenwert des Hörensagens, des Gerüchts und der Vermutung ins Auge fällt, was bezeichnenderweise dennoch häufig im Sinne direkter Evidenz vorgetragen wurde. Die Enge der Judengasse, aber auch die überaus starke Konkurrenz auf nahezu allen Gebieten des öffentlichen Lebens schuf diese Atmosphäre steter Verdächtigungen und gegenseitiger Beobachtung. Eher aus einer familialen Vertrautheit und dem Gefühl der Zusammengehörigkeit – was sich in der Regel jedoch eher als ein Nivellieren der bestehenden erheblichen sozialen Unterschiede gerade gegenüber den etablierten Kreisen auswirkte – denn aus einem gemeinsamen positiven Einverständnis sowie den engen Familienverbindungen heraus, die zugleich eine soziale Verpflichtung und ein ökonomisches Band darstellten, entstand jene Situation schwelender Gerüchte und eines steten Geredes. Insbesondere an Punkten einschneidender Interessenkonflikte – und zu diesen gehörten die Einkommensmöglichkeiten wie die Ansässigkeit zweifellos – entwickelte dies eine solche Dynamik, dass sich das starke Autoritätsgefälle in der Gemeinde zunehmend als ein umgekehrt moralisches darstellte, in dem gesellschaftlicher Erfolg und Einfluss den Ruch des Bedenklichen annahm, Macht und Korruption vermeintlich immer Hand in Hand gingen.

Wenige Gemeindemitglieder bewahrten in den dokumentierten bedrohlichen Situationen wie diesem Generalverhör gegen das Strafwesen der Vorsteher einen kühlen Kopf wie etwa Seligmann zum Weißen Ring, der selbst nicht unter den Gestraften gewesen war und wohl schon deshalb keine Notwendigkeit hatte, anders aufzutreten. Er antwortete auf die oben genannte Frage, dass man immer davon ausgehen könne: Diejenigen »so man straft, kreischen alle mit einander, dass man sie nicht ausreden ließe«. <sup>17</sup> Andere wie Salmen zum Gutruff, der wegen verbotenen Münzhandels in den parallel erhaltenen Listen der Rechnei mehrfach auftaucht und der in der Befragung nahezu immer unter den gemeindegeweit bekannten Münzverbrechern firmierte, hatten dementsprechend weniger Grund zu einer nüchternen Darstellung. Allein die Tatsache, dass etwa die Hälfte der vernommenen Personen intern bereits bestraft worden war, musste einen derart durchgehend negativen Eindruck erzeugen, denn deren zum Teil verzweifelte Verteidigungsstrategie erhielt nunmehr auch einen Hauch von Rache. <sup>18</sup> Salmen etwa machte sich kräftig Luft. Als man ihn zur Art des Regiments der Vorsteher befragte, antwortete er unter anderem, dass »die andern Juden so kein

17 Ebd.; Aussageprotokoll Seligmann zum Weißen Ring.

18 Ebd.; in den Rechneilisten allein neun Mal, wobei schon aufgrund unterschiedlicher Strafsummen unklar bleibt, ob es sich um immer neue Strafen handelte; in den Aussagen wurde in der Regel eine Strafe von 400 fl. genannt; nach Angabe des Jacob zum Kranich habe er ebenso wie Beifuß zur Windmühl und Männle zum Drachen, der Sohn des Vorstehers Schmul zum Drachen, viel wegen Münzen nach Leipzig gehandelt, sich aber aufgrund eines ungenügenden Eigenvermögens dabei übernommen und viel verloren. Vgl. auch die Darstellung des Zehners Beyfuß zum Goldenen Ross, ebd.

Freund oder Zehner haben ihnen Knecht und Fussduech gleichsam sein«, vieles geschehe zur »Unterdrückung der Unbefreundeten und Aufhebung der ihrigen«. <sup>19</sup> Ihre 20 bis 30 Jahre alten Verordnungen zum Wechsel- und Münzhandel hätten sie selbst niemals eingehalten, was allmählich zu einer allgemeinen Lockerung, aber wohl nicht zu ihrer völligen Auflösung geführt habe. Er selbst sei bereits vor 20 Jahren mit 400 Rtlr. gestraft worden, obwohl Söhne der beiden Zehner Mosche zum Korb und Samuel zum Strauss nichts anderes getan hätten und dennoch straffrei geblieben wären. <sup>20</sup> Hinsichtlich des jetzigen Verfahrens betonte er, dass er den Vorstehern wie ein Hund über viele Wochen habe nachlaufen und vor deren Tür warten müssen, bis er »seinen Bescheid«, also sein Urteil erhalten habe.

Dies wurde unter anderem auch durch Schimmel zum Krach- beziehungsweise Knickbein bestätigt, der ebenfalls gestraft worden war und daraufhin mit dem Zehner Schmucl zum Drachen in der Öffentlichkeit eine tätliche Auseinandersetzung angefangen hatte. Der Anlass dafür sei angeblich gewesen, dass die Vorsteher keinem der Bestraften sagten, »warumb, und wann er nur eine Beschneidung habe, oder einer verstorben, so kämen die Zehner und forderten die Strafe, [...] wo nicht, so wollten sie die Beschneidung oder Begräbnis [nicht] forgehen lassen«. <sup>21</sup> Auf diese Weise hatte man auch Löw zur Kandten und Salmen zum Gutruff anlässlich einer Beschneidung zur Zahlung angehalten, wie überhaupt – und hierfür sprechen sogar die Aussagen der Vorstandsmitglieder – die Umsetzung von Strafen, insbesondere das Einziehen und Abrechnen von Strafsummen eher unregelmäßig verlief. Schimmel zum Krachbein beklagte zudem, dass man nicht vor Zeugen vernommen werde, diese sogar verheimlicht würden. In seinen und anderer Augen taten dies die Zehner ausschließlich, um das Münzwesen allein an sich zu ziehen, dabei strafte sie nach ihrem Belieben und »nachdem sie eine Feindschaft zu einem hätten«.

Dieser Eindruck eines unlauteren Regiments wurde dadurch verstärkt, dass einige wenige der Befragten bei ihrer Vereidigung angaben, dass man befürchte oder sogar wisse, dass die Vorsteher ausspionieren wollten, was in diesen Verhören des städtischen Rats gegen sie ausgesagt werde. Jakob zum Kranich gab – wie einige andere auch – an, dass die Zehner sich nachts in Schmucls zum Drachen Haus trotz des vom Rat erlassenen Verbots, sich in der Zeit des Verfahrens aller Amtshandlungen zu enthalten, getroffen hätten, was später durch einen anderen Vorsteher sowie Schmucl selbst sogar bestätigt wurde. <sup>22</sup> Dort habe Schmucl angeblich zu Schimmel zum Krachbein gesagt, »er wolle der Aussagen bald Nach-

19 Ebd.; Verhörprotokoll des Salmen zum Gutruff.

20 Auch hier geschah die Verurteilung durch einen Vertrag, den Salmen zu seinem Bruder nach Hanau schickte, der aber den Vorstehern in die Hände geriet. Er gab in seiner Aussage jedoch auch weitere Geldgeschäfte zu, allerdings mit dem Hinweis, dass viele andere, gerade auch Familienangehörige der Zehner dies ebenso täten.

21 Ebd.; Verhörprotokoll des Schimmels zum Krachbein.

22 Ebd.; Verhör der Zehner; es bleibt unklar, wer diese Aussage macht; man habe sich in Schmucls zum Drachen Haus getroffen, um sich wegen der »Münz und Ceremo-

richtung und Wissenschaft haben, saget aber er Zeug [= Jakob zum Kranich], wolle lieber tot sein, als erleben, dass die Zehner seines oder and. Aussag sollten gewahr werden«. Dieser Verdacht wurde diesmal nicht einmal von einem Verbrecher, sondern von einem Mitglied des Vorstehergremiums selbst geäußert, der zugleich über zwei Ehen mit Mosche zum Schwert, einem der bedeutendsten Baumeister, verwandt gewesen war.<sup>23</sup> Eine solche Beschuldigung wog umso schwerer, da dieses Verfahren für die Obrigkeit, vielleicht noch mehr als dies für die ohnedies auf Zeugenaussagen und Geständnissen basierende Rechtsprechung sonst der Fall war, direkt davon abhing, inwieweit es dem Schöfferrat gelang, erneute Beeinflussungen der Zeugen durch die Zehner zu unterbinden: Wie sonst auch versuchte man dies über ein Befragen, ob die Vorgeladenen vorab bedroht oder instruiert worden seien, und die Beeidung, bei hoher Strafe und Verlust der Stättigkeit sowie des Vermögens über das Verhör striktes Stillschweigen zu bewahren, zu erreichen. Die große Mehrzahl der Verhörten gab zwar an, dass es keine solchen Beeinflussungen gegeben habe; Zweifel blieben jedoch dennoch in erheblichem Maß bestehen.

nien« zu beraten. Schmul selbst weist darauf hin, dass man die Verteidigung besprochen habe.

- 23 Jacob zum Kranich war nacheinander Mitglied der Fünfer, damals die Rechnungsprüfer der Gemeinde, und hatte sogar die Funktion des Einzugs von Strafgeldern unter sich, dann war er Mitglied der Siebener, des eigentlichen Leitungsgremiums, die ungeachtet der zu diesem Zeitpunkt verschobenen Zahlenverhältnisse noch Zehner genannt wurden, später dann immer häufiger Baumeister. Siehe dazu die Angaben beim Verhör der Zehner, ebd.

## Von der Beleidigung zur Gewalt – Dynamiken des Machterhalts

Ein uns bereits vertrauter Fall aus dem badischen Karlsruhe, der in die Gründungsphase der Gemeinde zurückreicht, belegt, dass die formalen Möglichkeiten des Macht- und Autoritätserhalts jüdischer Gemeindeleitungen letztlich vor allem durch zahlreiche subversive sowie ostentativ symbolische Handlungsweisen getragen wurden. Im Zentrum der damaligen Auseinandersetzung standen drei Personen, wobei der Judenschultheiß Salomon Mayer-Wesel als eigentlicher, durch die Herrschaft konfirmierter ›Entscheider‹ zugleich die interne Rechtsinstanz in allen nichtrituellen Angelegenheiten darstellte, wiewohl der Konflikt letztlich auf ihn abzielte. Im Jahr 1718 hatte der Markgraf einen Rabbiner namens Nathan Uri Kahn bestätigt, der aus dem lothringischen Metz stammte und dort die renommierte Jeschiwa besucht hatte. Dessen Privilegierung für das badische Unterland sollte 1721 auf Intervention Salomon Mayers, des neuen starken Mannes in der badischen Judenschaft, noch in dessen Funktion als Interimschultheiß von Pforzheim auch auf das Amt eines Gemeinderabbiners der wachsenden Residenzstadt ausgeweitet werden, wodurch Kahn zunächst zu einem von damals vermutlich zwei, schließlich aber zum höchsten Rabbiner des Landes aufstieg.

Auf diesen Vorstoß reagierte die kleine, noch junge Gemeinde – wie bereits berichtet wurde – jedoch ablehnend. Das Oberamt Karlsruhe meldete dem Hof, dass die Gemeinde gegen dessen Dreijahresvertrag mit acht zu sechs Stimmen votiert hatte, wobei der Rabbiner jedoch separat Unterstützung bei Mayer und dem ›Baujuden‹ Ettlinger fand, der für Finanzierung und Bauaufsicht von Teilen des Schlossensembles zuständig war. Dies gab offenbar den Ausschlag für die letztendlich doch geschehene Neuprivilegierung des Rabbiners, wiewohl das Oberamt selbst hinzufügte, dass Kahn von »schlechter conduite« sei. Manche der Gemeindemitglieder hatten zuvor im Verhör angegeben, dass man in dieser »frey Statt« gar keinen Rabbiner brauche, noch weniger diesen besonderen, der einigen Gemeindemitgliedern schon »alle Flüche aus dem Pentateuch an den Hals gewünscht« habe. Wenn Mayer durchaus einen haben wolle, dann doch bitte jemanden, der nicht nur auf das Geld aus sei, sich ansonsten aber niemals sehen lasse. Diese Angaben wurden von mehreren Personen bestätigt, zum Teil mit dem Hinweis, dass Kahn aufgrund mangelhafter Kenntnisse für das Amt ohnedies nicht geeignet sei; ein Gemeindemitglied gab sogar an, dass er anlässlich einer Reise nach Metz erfahren habe, dass dieser absolut untüchtig für das Amt wäre, zumal man sicherlich einen Besseren bekommen könne, der zudem nichts koste.<sup>1</sup>

1 GLA Karlsruhe, 357/333 und 357/333; Verfügung des Markgrafen von Baden an das Oberamt Karlsruhe (15.7.1718); betr.: Streitigkeiten in der Gemeinde, der R. Nathan Uri Kahn wird als Rabbiner des Unterlands ebenso wie R. Samuel Weil im elsässischen Rappoltsweiher für das Oberland gegen 50 Rtlr. p. a. zugelassen; die Verordnung von 1715 (?) gelte auch für das Oberland (18.8.1718); ebd.; Oberamt Karlsruhe (17.5.1721);

Die Finanzierung der Stelle war zweifellos einer der Gründe für die Ablehnung durch die Gemeinde. Entscheidender dürfte jedoch gewesen sein, dass Kahn tatsächlich Privatgelehrter bei Mayers Schwiegervater gewesen war, dem Pforzheimer Landjudenschultheißen Model, seine Berufung auf das neu geschaffene Karlsruher Rabbinat demnach Teil einer spezifischen Machtpolitik der Familie zur Sicherung der noch prekären Hierarchien in der neu gegründeten Gemeinde darstellte. Doch schon während der entscheidenden Auseinandersetzungen, in denen Mayer durch die Unterstützung des Markgrafen seine Macht in der Gemeinde als alleiniger, obrigkeitlich konfirmierter Entscheidungsträger festigen konnte, schien Kahn die durchweg negative Einstellung der Gemeinde gegen ihn leid zu sein und bat beim Oberamt um Entlassung. Dieses leitete das Gesuch an den Hof weiter mit dem bezeichnenden Hinweis, dass die Judenschaft dagegen nicht nur nichts einzuwenden habe, man sei sogar froh, seiner auf diese Weise entledigt zu werden, da der Rabbiner sich nicht ›wohl betrage und sehr passioniert‹ sei. Obwohl Markgraf Carl von Baden Kahns Demission zunächst anerkannte, wurde der Vertrag dann doch auf drei weitere Jahre verlängert, da Mayer petitionierte, dass sein Schwiegervater dessen Beibehaltung dringend erbitte, man ohnedies einen Rabbiner benötige, kein anderer da sei und Kahn bisher ›ohne Klage‹ gearbeitet habe.<sup>2</sup> Dass die Einschätzungen aus der Gemeinde und seitens der Stadt aber so verkehrt nicht sein konnten, lässt sich schon daran ablesen, dass der ungenügend besoldete Kahn nebenher, allerdings nicht sehr erfolgreich Geschäfte auf dem Land tätigen musste, was seine beklagte Abwesenheit erklärt. Dies hatte jedoch zu einer so erheblichen Überschuldung des Rabbiners geführt, dass man ihn gar nicht abziehen lassen konnte.

In der Folgezeit konsolidierte sich die Gemeinde zunehmend, wobei – wie auch sonst zu sehen ist – etwa 20 Jahre danach die wenigen vermögenden Personen gemeinsam mit jenen, die selbst oder deren Familien früher in einem Vorsteheramt gewesen waren, von Mayer immer massiver eine Beteiligung an der Macht forderten. Als es zwei dieser Personen, Moses Reutlinger aufgrund familialer ›Vorrechte‹ und Löw Willstätter wegen seiner ökonomischen sowie familialen Position, unter Ausnutzung von Mayers langer Abwesenheit gelang, zumindest in ein Interimsamt aufzurücken, versuchte der Judenschultheiß die beiden nach seiner Rückkehr eindeutig ins zweite Glied zu verweisen oder, besser noch, durch ihm genehmere Personen zu ersetzen. Willstätter wurde auf Mayers Zutun vollständig aus dem Amt entfernt, da der Judenschultheiß auf-

Gewalt des Rabbiners, es solle eine Instruktion gefertigt werden, von Jacob Joseph Ettlinger; ebd., Hofrat and Oberamt Karlsruhe (3.II.1721); Sal. Mayer bittet im Namen der Judenschaft um Anstellung des R. N. U. Kahn; ebd. Oberamt Karlsruhe (7.IO.1722); Verhörprotokoll; ebd., Bericht Oberamt Karlsruhe (30.IO.1722).

- 2 Ebd., Oberamt Karlsruhe (26.6.1725); Bericht Oberamt und Entscheid des Markgrafen (26.6.1735); Sal. Mayer an den Markgrafen von Baden (26.7.1725). Siehe auch Barbara Stollberg-Rilinger, Rang vor Gericht. Zur Verrechtlichung sozialer Rangkonflikte in der Frühen Neuzeit, in: Zeitschrift für Historische Forschung 29 (2001), S. 385-418.



grund vorgefallener Klagen aus der Gemeinde gemeinsam mit dem Oberamt befand, dass Willstätter »sich [als] allzu hochmüthig und brutal erwiesen« habe.<sup>3</sup> Um weitere interne Streitigkeiten zu vermeiden, ließ man 1745 eine Wahl anberaumen, in der Willstätter dann auch nicht mehr gewählt wurde, wie das erhaltene, von allen Gemeindemitgliedern und dem Rabbiner abgezeichnete Wahlprotokoll dokumentiert, da die Judenschaft mit ihm »absolo man(g) nicht in Fried und keiner von der gantzen Judenschaft vor ein Vorsteher nicht haben will, in specie aber wegen seines Verbrechens halber ohne hin abgeschafft worden ist«. <sup>4</sup> Ähnlich wie er zuvor aber trotz seiner Entlassung für weitere fünf Jahre in dieser Funktion im Sinne der Interimslösung geduldet worden war, setzte das Amt ihn abermals dennoch ein, was die Gemeinde zu weiteren Interventionen veranlasste. Auch der Sohn Willstätters bat bei Hof, seinem Vater das Ehrenamt zu erhalten, worauf die Wahl sogar wiederholt wurde. Da der Ausgang jedoch derselbe blieb, entschied man sich zunächst, den bankrotten, aber familial durch *Anciennität* besser gestellten Reutlinger, der gleichfalls nicht gewählt worden war, zu bevorzugen.<sup>5</sup>

Dies war keineswegs das Ende eines erfolglosen Abschiedsgeplänkels jenes Willstätters, denn wie parallele Aktenbestände belegen, hatte dieser seine Absetzung und die Aussicht, sein interimsweise weiterverwaltetes Amt durch eine Wahl endgültig zu verlieren, schon im Vorfeld erahnt und war deshalb zum Gegenangriff übergegangen. Dieser richtete sich erneut gegen den ungeliebten Oberrabbiner, der während der zweijährigen Abwesenheit des Schultheißen wohl in dessen Sinne als Kontrollorgan fungierte. Dadurch waren der intendierten Verselbständigung der beiden nur als Vertretung gedachten Vorsteherämter erhebliche Grenzen gesetzt, denn wie auch das Oberamt angab, lagen die Entscheidungen letztlich allein in Mayers und des Rabbiners Händen.<sup>6</sup> Man kann

3 GLA Karlsruhe, 74/3733; Sal. Mayer an den Markgrafen von Baden (15.11.1745); während Reutlinger aus einer inzwischen verarmten Familie stammte, der Vater nach Mayers Angabe von seinem Amt abgesetzt worden sei – dafür hatte u. a. er gesorgt, da er ihn in dieser Funktion beerbte –, er selbst bankrottgegangen sei und »von ihm auf die gemeine Judenschaft eine nicht geringe Schande komme, auch daher nichts als Zanck und Streit« mache.

4 Ebd., 206/2189; Actum Karlsruhe, Wahlprotokoll (28.3.1745).

5 Ebd., Bericht (Oberamt Karlsruhe?) zum Wahlprotokoll (30.7.1745); Hofratsdekret an Oberamt Karlsruhe (6.11.1745); betr. Bittschrift des Ephraim Willstätter zugunsten seines Vaters; Bericht Oberamt Karlsruhe (18.11.1745); Wahlwiederholung, man enthalte sich nunmehr einer Stellungnahme. Ebd., 74/333, Efraim Willstätter bitte für den Vater, diesen schon aufgrund des hohen Alters von diesem Ehrenamt nicht zu verstoßen, »mein Vater, der sich vor anderen und besonders vor fremden, um die Judtenschafft verdient gemacht, auch bekanntlich in guten Mitteln stehet, und alle seine Kinder verheurathet hat [...] fernerhin seine noch übrige wenige Lebenszeit hindurch darbey gelassen, und ihm kein anderer vorgezogen werden solle«.

6 GLA Karlsruhe, 74/333; Oberamt Karlsruhe an den Markgrafen von Baden (30.7.1745); plädiert nach der Wiederholungswahl erneut gegen Willstätter, der auch nicht gewählt wurde, und auf eine Beschränkung der Vorsteher auf zwei Personen, wobei diese dann

nur ahnen, dass Kahn hinsichtlich der Zurücksetzung Willstätters nach Mayers Rückkehr auch eine Rolle gespielt hatte; in jedem Fall wurde ihm von diesem nun Wahlbeeinflussung vorgeworfen, ein Vorwurf, der sich letztlich aber nicht halten ließ.<sup>7</sup> Doch schon im Vorfeld war Löw Willstätter gemeinsam mit einem ihm aus Zeiten vor der Stadtgründung verbundenen ehemaligen Amtskollegen, dem in Pforzheim wohnhaften Landjudenvorsteher David Bodenheimer, während der Abwesenheit Mayers beim Markgrafen um die Entlassung des Oberrabbiners eingekommen, da dieser sich in seinen Dienstpflichten »saumselig erzeigt und in Beobachtung seiner Schuldigkeit schlechten Ernst bewiesen« habe, und dies obwohl man seine jährliche Pauschalbesoldung auf 100 Rtlr. verdoppelt hatte und ihm seitens des badischen Lands zusätzliche 25 fl. an Einnahmen zuflossen. Dennoch werde seine Amtsführung immer schlechter; er sei jedes Jahr bis zu zwei Monate gar nicht mehr in Karlsruhe, »sondern meistens abwesend und beständig hin und wieder in andern Ländern herum gehet, und zwar unter solche Umständen, wodurch nicht wenig die Judenschaft beschämt« werde.<sup>8</sup> Kahn sei auch deshalb nicht tragbar, da er unter anderem eine brutale Umgangsart an den Tag lege, so sei er beispielsweise »in die Häuser geloffen und [habe] die Juden Weiber mit Schlägen tractirt«.

Ähnlich wie wir dies schon aus Frankfurt kennen, versuchte sich Willstätter vorab durch ein internes Schriftstück einer möglichst breiten Unterstützung aus der Gemeinde zu versichern, da ihm als einem bloßen Verwalter des Amts klar war, dass die Obrigkeit nach seiner Legitimation für eine so weitgehende Beschwerde fragen würde. Wie die anschließenden Verhöre belegen, hatte Willstätter sein günstig in der Nähe der Synagoge gelegenes Haus genutzt, um Gemeindeglieder nach den Gottesdiensten ans Fenster oder in die Stube zu rufen, um diesen ein Schriftstück zur Unterschrift vorzulegen. Den Unterzeichnern war dabei durchaus klar gewesen, dass es sich um eine Beschwerde gegen den Rabbiner und letztlich um ein Entlassungsgesuch handelte. Etliche gaben anschließend jedoch an, dass sie überredet wurden oder ihnen die Unterschrift

»dem Rabbi und Schultheißen aber in wichtigen Dingen die Substitutes [= also jene Vorsteher] bey zuziehen gestattet werden möchte«.

7 Ebd.; Bericht Oberamt Karlsruhe an den Markgrafen von Baden (18.II.1745); L. Willstätter beschwerte sich »es sei bei Einsammlung derer Stimmen unrichtig zugegangen«, daraufhin wird der Wahlvorgang vor dem Oberamt wiederholt.

8 GLA Karlsruhe, 74/3734; L. Willstädter (Interimsvorsteher Karlsruhe) und David Bodenheimer (Landesvorsteher Pforzheim) an den Markgrafen von Baden (31.IO.1744); zudem ein Rabbiner im Bistum (vermutlich Speyer oder Mainz) verdiene p. a. nur 15 fl., man solle einen neuen mit geringerer Entlohnung anstellen, wenn dies nicht möglich sei, solle Kahn doch ins Badische gehen, gemeint ist offenbar das Oberland, wo er ohnedies sich mehr aufhalte als hier, obwohl er dort nur 25 fl. zzgl. 5 fl. und weiteren versprochenen 30 fl. erhalte. All dies lässt auch erahnen, dass Kahn, der auch familiär im Oberland/Schwarzwald vernetzt war, sich bereits nach einer neuen Anstellung umseh. Vgl. die ethische Position bei Jitzchak b. Eliakum, Lew Tow, 1765, S. 84b; es stehe keinem Juden zu, seine Frau zu schlagen.

abgepresst worden sei, was für Personen, die schon aufgrund ihres Gewerbes um die Bedeutung von Schriftstücken wissen mussten und diese in der Regel auch lesen und interpretieren konnten, erstaunlich ist. Wie auch in Frankfurt mehrfach geschehen, hatten sie angeblich ihre Unterschrift geleistet, ohne den Inhalt des Schreibens gelesen zu haben; dieses Dokument liegt leider selbst nicht mehr vor. Bei einer anschließenden Vernehmung durch die Obrigkeit gab dennoch eine ganz erhebliche Anzahl weiterer Personen an, dass sie ihre Unterschrift sofort verweigert hatten, als ihnen klar wurde, dass es um die Entlassung des Rabbiners ging, was Willstätter gegenüber einigen von ihnen mit dem Ausruf »Scheißkerle« kommentiert haben soll.<sup>9</sup>

Dieser Versuch schlug also fehl, wieso genau, lässt sich nicht erschließen. In jedem Fall wissen wir aus dem Verhör, dass vier der von Willstätter unter Druck gesetzten Gemeindeglieder die Frau des Rabbiners von den Vorgängen unterrichteten. Willstätters Vorgehensweise war geschickt inszeniert, denn der Oberrabbiner war zeitgleich in Freiburg im Breisgau und Breisach, um anlässlich der Verlobung seiner Tochter über dort lebende Freunde eine angemessene Aussteuer zusammenzubringen. Auf ein Brandschreiben seiner Gattin, dass Willstätter und Konsorten ihn um seinen »Rabbinische Dienst« bringen wollten, reiste er sofort nach Karlsruhe zurück, wo es ihm trotz der Abwesenheit Meyers immerhin für einige Zeit gelang, dieses Vorhaben zu sistieren. Der Schultheiß kehrte offenbar gegen Ende des Jahres zurück und leitete in der Gemeinde ein Verfahren gegen Willstätter ein, von dem uns eine der wenigen internen Urkunden innerjüdischer Gerichtsverhandlungen überliefert ist, die nicht nur das Ergebnis und den Betreff, sondern sogar Zeugenaussagen und die Rechtfertigung des Beklagten dokumentieren. Aus diesen erschließt sich recht detailliert das Verfahren. So zwang man Willstätter ganz parallel zu dem sonst üblichen Prozedere vor obrigkeitlichen Gerichten oder in der Frankfurter Gemeinde – wobei in Karlsruhe hierzu noch keine entsprechenden internen Verordnungen existierten –, unter Androhung von 4 Rtlr. Strafe, unter Vorlage des nämlichen »Aufsatzes« vor dem Schultheißen und einem zehnköpfigen Gemeindeausschuss in der Gemeindestube zu erscheinen und seine Vortäuschung, dass die gesamte Judenschaft den Rabbiner »ein für alle Mal abschaffen oder ins badische Land verdrängen« wolle, zu rechtfertigen. Man hielt ihm auch vor, ob es einem »Vorgesetzten der Gemein Judenschaft wol anstehe, eine gantze Gemein auf solche Art zu betrügen«.<sup>10</sup>

Abgesehen von Willstätters Argument, dass die Finanzierung des Oberrabbiners zum Ruin der Gemeinde führen werde, zumal das fragile Schriftstück nicht von ihm selbst, sondern von einem der Vorsteher der Landjudenschaft

9 Ebd., 74/3733; Übersetzung des hebr. Verhandlungs- und Vernehmungsprotokolls sowie Vergleichs, gez. u. a. durch Sal. Mayer, R. Uri N. Kahn und Löw Willstätter sowie andere Gemeindeglieder (insgesamt zehn, davon sieben mit eigener Signatur; hebr. und deutsch).

10 Ebd., ebenso im Weiteren.

aufgesetzt worden sei, lassen sich hier auch die alltäglichen Reibereien und deren Dynamik nachvollziehen. So verbargen sich unterhalb der politischen Erwägungen Willstätters, wie er sich dennoch im Amt halten könne, offenkundig zahlreiche Verletzungen. Nach übereinstimmender Aussage von seiner und des Rabbiners Seite datierte der nun eskalierende Streit zwischen beiden nahezu zwanzig Jahre zurück, also in jene Zeit, als man den Rabbiner schon einmal aus seinem Amt jagen wollte. Den Ausschlag hatte ein Streit um den von der Gemeinde angestellten Vorsänger gegeben, mit dem Kahn nicht einverstanden war. Danach habe Willstätter gegen ihn »nichts als Feindschaft geheget«. Der eigentliche Auslöser war Willstätters öffentlicher Angriff auf des Rabbiners Fachwissen und Amtsautorität, das Resultat jenes von Beginn an gegen Kahn gemachten Vorwurfs, dass dieser sein Fach nicht recht verstehe. Als der Rabbiner den Vorsänger am Abend des Jom Kippur angewiesen hatte, mit dem Gebet zu beginnen, griff Willstätter mit der Behauptung ein, es sei noch zu früh, worauf der Rabbiner antwortete, es sei

»die rechte Zeit nach unßerem Gesetz, er Willstetter absolut nicht leiden wollen, hat der Rabbiner gesagt, mit Fluchung dem Willstetter ein Mann der nichts versteht, soll in dießer Sache nichts reden. So hat Willstetter geantwortet dem Rabbiner: Teufel auf dein Kopf, du verstehest nichts.«<sup>11</sup>

Dem Gemeinderabbiner war zur Wahrung seiner Reputation und Autorität letztlich gar nichts anderes übrig geblieben, als sich derlei Eingriffe und Zumutungen gleichermaßen öffentlich zu verbitten, was Willstätter seinerseits ebenso als Beschämung aufnahm. Auf die nachfolgend gemachte Beleidigung seitens des Vorstehers entglitt die Situation endgültig. Nach dessen Angabe hatte sich Kahn inzwischen Schützenhilfe durch den Freiburger Rabbiner verschafft – vermutlich ein Verwandter – und ihn seither »alle Tage in des Synagoge geflucht und gescholten, dass nicht alles zu Papier zu bringen« sei. Obwohl Willstätter betonte, dass ihn etliche Gemeindemitglieder unterstützt hätten – die spezifischen Äußerungen, mit denen er sie zitierte, stritten diese bei der Verhandlung jedoch ab –, hatten ihm aber andere deutlich zu verstehen gegeben, dass es nicht recht sei, den Rabbiner zu verklagen, also ihn vor der Obrigkeit zumal im Rahmen seiner religiösen Amtsbefugnisse vorzuführen. Stattdessen schlug man einen Schlichtungstermin auf der Gemeindestube vor, worauf Willstätter damals dennoch bei Hof erfolglos um Entlassung des Rabbiners bat.<sup>12</sup>

11 Ebd.; Verhör des Rabbiners unter Augen Willstätters.

12 Ebd., 74/3686, David Günzburger, Schultheiß des Oberlands, an den Markgrafen von Baden (16.2.1733); dass der Freiburger Rabbiner in verwandtschaftlicher Beziehung zu Kahn stand, lässt sich nicht nur aus dessen wiederholten Reisen dorthin, sondern auch aus der Klage des oberländischen Juden Schultheißen auf größere Strafbefugnisse erahnen, da er und der R. David Kahn sich nicht durchsetzen konnten.

Damit war die Angelegenheit jedoch noch keineswegs beendet. Obwohl Kahn schon geahnt hatte, dass er die Hochzeit seiner Tochter besser nicht in Karlsruhe feiern sollte, um weiteren Konflikten und möglichen Bloßstellungen seiner Person aus dem Weg zu gehen, und dies daher im badischen Muggensturm tat, was für ihn zweifellos bereits eine erhebliche Zumutung gewesen sein musste, entging er Willstätters Nachstellungen nicht. Zurück in Karlsruhe, wollte der Oberrabbiner für seinen neuen Schwiegersohn den *Schenkwein*, ein traditionelles Ehrenfest für das Brautpaar am Schabbat nach der Trauung, ausrichten.<sup>13</sup> Als er diesem, um ihn zu ehren, wie üblich den ersten Toraaufruf ersteigern wollte, sorgte Willstätter durch einen Befehl an den Schulklopfer dafür, dass sein eigener Schwiegersohn, der in derselben Woche geheiratet hatte, seinen Aufruf vor dem durch den Rabbiner erworbenen erhielt. Dies war erneut ein direkter Angriff auf die Amtsautorität und -ehre des Rabbiners, da diesem seiner Auffassung gemäß und offenbar nach allgemeinem Brauch schon kraft seines Amtes der Vorrang gebührte, weshalb sich Kahn zu Recht beklagte, dass Willstätter »überall mich als Rabbiner sucht zu blamieren, in specie in öffentlicher Synako«, also beim Gottesdienst, worauf er diesem die »Lavitie abgeleßen, wie sich gebühret«. Daraufhin habe Willstätter aber die Frechheit besessen, ihn mehrfach auf die christliche Amtsstube zitieren zu lassen, um dann selbst gar nicht anwesend zu sein, den Rabbiner also dort demütigenderweise umsonst warten zu lassen, andere Male aber solche Termine abzapfen, an denen Kahn aus amtlichen Gründen verreist war, nur um ihn vor der Obrigkeit »zu schinden«, also einen schlechten Eindruck von ihm und eine öffentliche Demonstration der Machtverhältnisse zu geben.

Am Ende des Jahre danach inszenierten Verfahrens der Gemeinde und des Schultheißen stand ein Reuebekenntnis Willstätters, dass nur der Zank all dies ausgelöst habe, womit seine parallelen Ambitionen gegen Mayers Amt letztlich verdeckt wurden. Obwohl man darauf verwies, dass dieses »Verbrechen« es eigentlich wert sei, drei auswärtige Rabbiner einzuladen, um ihn nach »Jüdischer Ceremonie« abzuurteilen, vereinbarte man aus Kostengründen und wie üblich, um weitere Konflikte zu vermeiden, aber, dass dieser mit Zustimmung der gesamten Judenschaft und Willstätters selbst, wegen des Betrugsversuchs als einer zivilrechtlichen Angelegenheit der fürstlichen Justiz übergeben werde. Hinsichtlich seiner Übergriffe gegen den Rabbiner musste er jedoch in der Synagoge ein öffentliches Bußbekenntnis leisten, dies bei lebenslangem Verlust des Anrechts auf ein Vorsteheramt und des Ausschlusses vom Aufruf sowie der Versteigerung der Toralesungen auf ein Jahr. Sollte er diese Auflagen nicht erfüllen beziehungsweise verletzen, werde man weiter untersuchen und ihn noch schärfer strafen. Mit diesem typischen Vergleich versuchte man nicht nur der Würde des Rabbiners gerecht zu werden; Mayer hatte – allerdings nur vermeintlich – auch einen Konkurrenten ausgeschaltet.

13 Zu diesem Brauch für Frankfurt siehe Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 248.

Diese Art der Ehrabschneidung, der Instrumentalisierung öffentlicher Handlungen und entsprechende Machtdemonstrationen sind für unsere Überlegungen deshalb so entscheidend, da sie die primäre, überwiegende Handlungsebene darstellen, auf deren Hintergrund sich in einigen Einzelfällen dann jene aktenkundig gewordenen internen Entscheidungen oder obrigkeitlichen Verfahren entwickelten. Gerade die vielen religiösen Rituale boten aufgrund des vorherrschenden Ehrenkodex unzählige Möglichkeiten, sich besondere Vorteile zu verschaffen oder andere Personen selbst aus einer schwächeren Position anzugreifen, wiewohl die Konsequenzen unter Umständen erheblich sein konnten. Man nahm dies aber durchaus in Kauf, wobei die Auseinandersetzungen gerade im Rahmen bereits schwelender Konflikte häufig eine kaum mehr einzudämmende Dynamik entwickelten. Auch Amtstitel und sonst selbstverständliche Formen der Anerkennung wurden in solchen Situationen leicht beiseitegeschoben, was jenseits der bestehenden sozialen Grenzen und Hierarchien erneut auf eine gewisse Familialität und auf das grundlegende Gefühl zumindest unter den wirklichen Gemeindemitgliedern verweist, letztlich auf einer gemeinsamen Stufe zu stehen.

Ähnlich rächte Jahre danach ein Karlsruher Gemeindemitglied namens Löb Menasse Seligmann zunächst sich, wie noch zu sehen sein wird, aber erneut auch seine ganze Familie. Seligmann war ebenfalls der Meinung gewesen, ungerechterweise und aufgrund übler Machenschaften bei Vorsteherwahlen übergegangen und durch einen »geringeren«, nämlich den bereits knapp erwähnten Jost Rafael, verdrängt worden zu sein. Zunächst streute die Familie erneut das Gerücht, dass das Ergebnis nicht »ahnständig« sei, denn die Wahl sei »ohnrichtig und fälschlich dractiret worden«.<sup>14</sup> Diesen Vorwurf erhob man abermals unter lautstarkem Protest bei der daraufhin anberaumten internen Untersuchung durch die Gemeindeleitung und den neuen Rabbiner der Gemeinde, Nathanael Weil. Bis es so weit kam, baute man jedoch zunächst Druck auf, etwa indem Löw Seligmann am ersten Tag Sukkot bei den rituellen Umzügen mit den *Arbaa Minim*, den religiösen Symbolen der gebündelten Zweige und des *Etrogs*, einer Zitrone, vor den inzwischen im Amt befindlichen Jost Rafael sprang, ihm also den ihm zustehenden Rang als Vorsteher öffentlich streitig machte. Denn wie Rafael im Verlauf der Verhandlungen zu Recht beklagte, sei es bei den Jüdenschaften in

»Frankfurt, Mayntz, Worumbs, und Manheim, der Brauch [...] dass die Vorsteher bey dero gleichen Ersammigkeiten, dem Rang vor denen andern Juden zu haben pflegen, ihm Jost alß erwehlter Vorsteher in der Seyngoge von be-

14 GLA Karlsruhe, 206/2189; Actum Karlsruhe, Protokoll eines internen Verfahrens, das in Anwesenheit des Oberlandrabbiners Nathanael Weil, des Schultheißen Sal. Mayer und der neuen Vorsteher Hirsch Pforzheimer, Kaufmann Levi und Jost Raffael stattfand, im Haus Mayers.

meltem Löw Seeligman und seinen zwey Söhne, [also] bemelte Beschimpfung geschehen« sei.<sup>15</sup>

Um dies am nachfolgenden Tag des Festes zu vermeiden, ging Rafael so dicht hinter seinem Vordermann, dass sich niemand zwischen sie drängen konnte, was Seligmann jedoch nicht von einem Versuch abhielt, worauf es zu einem Handgemenge in der Synagoge kam. In dessen Verlauf drohte Seligmanns Sohn Rafael nun sogar an, dass er ihn »zimlich gestauchet« hätte, wäre Rafael nur nahe genug an seinen Ständer gekommen, zudem drohte ein zweiter Sohn ihm für den dritten Tag des Laubhüttenfestes bereits an, er werde ihm dann sogar mit »Gewald« den Rang nehmen und ihn wegstoßen, da Rafael ihm nichts zu befehlen habe. Daraufhin klagte der Vorsteher bei seinen Amtskollegen und dem Rabbiner, doch deren Schlichtungsversuch führte nur dazu, dass Seligmann auch gegen einen anderen Vorsteher, Kaufmann Levi, der ihm mit Strafe gedroht hatte, um den öffentlichen Tumult einzudämmen, »loöße Reed auß gestoßen, nehmlich – mit seinen Hände in deß Kauffmann Gesicht föchtend – gesagt, er giltet nichts und habe ihm nichts zu befehlen, er seye nit im Stand einen zu straffen«, weshalb dieser anschließend aufgrund der »herbigen Aufführung« ebenfalls Satisfaktion forderte. Nun war der Damm endgültig gebrochen, so dass man sogar dem Oberlandrabbiner Weil ins Gesicht schrie, er »seye ein Liebhaber des Zankes, wie er auch im Schwarzwald viele Zankerey ahngestiftet habe«, ein so unerhörter Vorwurf, dass Seligmann zumindest diesen anschließend abzuschwächen versuchte: Er habe nur gesagt, er hoffe doch nicht, dass der Rabbiner die Auseinandersetzung anheizen wolle. Vom Schwarzwald habe er niemals etwas verlauten lassen, der Rabbiner habe ihn jedoch als »Klipo« gescholten. Diesen Gegenvorwurf bestritt R. Nathanael Weil auch gar nicht; er bestand anlässlich der durch das städtische Oberamt veranlassten Untersuchung sogar darauf, dass Seligmann ein *Klipo* sei, nämlich ein

»solcher Mensch, der in Strittigkeiten Hinterniß macht, alß wie nehmlich er [...] in der Seyngog viele Ohnheyl und Ohnordnung verübet, solche Leuth mag man heißen Klipos so ist er Löw Seeligmann viel mahlen bey Gebott deß Rabbiners widerspenßig, dass ein solchen Dittel er fähig.«<sup>16</sup>

In der anschließenden Klärung vor dem Amt wurde der Gemeindegebrauch hinsichtlich des Rituals klargestellt, also jene Amts- und Ehrenhierarchien, die für alle jüdischen Gemeinden und natürlich für alle sozialen Gruppen der christlichen Gesellschaft der Frühen Neuzeit ebenso kennzeichnend waren. Dementsprechend stand dem Rabbiner der erste Platz bei den Umzügen mit dem *Lulaw* zu, gefolgt vom Schultheißen und dann dem Alter nach von den drei Vorste-

15 Ebd.; jeweils die Aussagen der spezifischen Personen, auch im Folgenden. Vgl. Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 72 (AA 8), bzw. Bd. 2, S. 4 (AA 8); das Vorbeten geschehe dem Rang in der Gemeinde folgend, im hebr. Text als »Lefi Kawod haKehila«, der Ehrbarkeit in der Gemeinde nach.

16 GLA Karlsruhe, 206/2189; ebd.



hern. Auf sie durften die ›einfachen‹ Gemeindeglieder folgen, natürlich nur jene, die das keineswegs billige rituelle Zweigbündel und die Frucht erworben hatten, wobei man einem Simon Marx als ein »gantz alter gelährter Mann«, der den Rabbiner bei dessen Abwesenheit vertrete »auß Ehrbietigkeit [...] dem Vorgang ahngeworben und zu gelassen [habe,] aber keineswegs auß Gerechtigkeit«. Obwohl eine zunächst anberaumte Verhandlung vor dem Gemeindevorstand den Konflikt beilegen sollte, entgleiste die Situation dennoch zunehmend. Löw Seligmann schalt den Schultheißen Salomon Mayer während der Sitzung einen Lügner, und zwar »solche fröche Worde ettliche Mahlen mit hoher Geschrey«, worauf ihm Mayer sozusagen seinem Rang entsprechend entgegnete: Es täte nicht wunder, wenn er ihm gleich »eines ins Gesicht« schlage. An diesem Punkt bricht die Dokumentation des internen Verfahrens allerdings leider ab. Die Auseinandersetzung zeigt aber sehr gut, wie sehr man schon durch kleine Sticheleien in einem hoch differenzierten Gewebe von Amtsfunktionen und damit verbundenen Ehrbezeugungen, gepaart mit einem besonderen Begriff von Prestige im Bezug auf religiöse Gelehrsamkeit oder besondere private Verdienste insbesondere natürlich bei öffentlichen Anlässen eigene Ansprüche anmelden und zuweilen sogar durchsetzen konnte.<sup>17</sup> All dies war Teil des öffentlichen Handelns als Kenntlichmachung sozialen Status, wobei die Machtverteilung gegebenenfalls auch über Konflikte verhandelt wurde, denn wie die Reaktionen belegen, zwang der Ehrdiskurs die Teilnehmer wie in der Frühen Neuzeit üblich zu einer angemessenen Antwort; man konnte diesen Machtdemonstrationen daher keineswegs einfach ausweichen.

Derlei entgleisende Konflikte konnten sich an vergleichsweise unwichtig erscheinenden Details entzünden, die dann durch Öffentlichkeit, verstärkt durch Ehrverletzungen oder den Entzug legitimer Rechte im Rahmen des sozialen Gefalles regelmäßig eine gefährliche Dynamik entfalteten. Im Rahmen des Frankfurter Konflikts um Bär Löw Isaac zur Kann war die Situation bereits im Vorfeld so aufgeheizt gewesen, dass die Reaktionen noch extremer als in Karlsruhe ausfielen und sogar zu einer Vielzahl kleiner Übergriffe mit einem erheblichen Anstieg insbesondere der Anzahl überlieferter Körperverletzungen unter Juden führte.<sup>18</sup> Im April 1751, auf dem Höhepunkt der Streitigkeiten, beklagte sich ein

17 Und Gelehrsamkeit wurde durchaus sowohl in der Praxis als auch in der Normsetzung in der Gemeinde, wenn auch nicht in gleichem Umfang, so doch als Ersatz für andere Qualifikationen wie etwa Vermögen oder familiären Bezug anerkannt; siehe auch Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 208.

18 Beispielsweise folgende Vorfälle, die im direkten Zusammenhang mit den aktuellen Ereignissen standen und einen erheblichen Anstieg interner Schlägereien und Körperverletzungen dokumentieren. ISG Ffm, *Criminalia*, 656f; Merle gegen Sichel Sohn und L. Salomon wegen Beleidigung (1751); ebd., 6696; Löser Meyer gegen andere Juden, übel geschlagen (1752); ebd., 6699; wegen begangener Exzesse inhaftierte Judenburschen (1752); ebd., 6711; Händel zwischen Döbele Schreiber und dem alten Jacob Wahl und Sal. Löw (1752); ebd., 7003; Streit zwischen Döbele Schreiber und Menasse (Pltz?) und zwischen Meier und Schlome Dillesheim, Streithändel etc. (1752); ebd., Fasc.

Gemeindemitglied namens Michael Moses Goldschmidt, dass es am Freitagabend in der Großen Synagoge von Moses Feist Hirschhorn beleidigt und angegriffen worden sei. Anlass dafür war eine Auseinandersetzung um das Vorrecht, *Kaddisch* zur *Jahrzeit* zu sagen, also das für die direkten männlichen Nachkommen religiös verpflichtende Gedächtnisgebet am Todestag eines engen Familienmitglieds im Gemeindegottesdienst zu sprechen. Der Frankfurter Regelung entsprechend wurde in der Großen Synagoge ein Los gezogen, falls an einem Datum mehrere Personen dieser Pflicht nachzukommen hatten, wobei der Gewinner für alle gemeinsam vom Vorbeterpult das Gebet sprechen sollte, die anderen beteten dies dann wohl auf ihrem angestammten Platz mit. In diesem Fall hatten nicht nur Hirschhorns drei Söhne das Gebet im Andenken an ihre ein Jahr zuvor verstorbene Mutter zu sprechen, sondern auch ein Callman Falck und ein weiteres, älteres Gemeindemitglied. Dieser Marx Samuel Oppenheimer wurde von allen Beteiligten als ›halb stumm‹, aber auch als ›nicht recht gescheit‹, ›halb blödsinnig‹, beziehungsweise als ein ›halber Narr‹ beschrieben. Aller Wahrscheinlichkeit nach war Folgendes vorgefallen: Man hatte bereits zwischen Falck und den drei Hirschhorn'schen Söhnen gelost, von denen der zweitälteste den Zuschlag für diese religiöse *Mizwa* erhielt. Marx Oppenheimer war aber nicht in die Verlosung einbezogen worden, weshalb er unter Zuhilfenahme des Jacob Ochs, der vermutlich eine öffentliche Funktion in der Gemeinde innehatte, eine erneute Auslosung forderte.<sup>19</sup> Dies missfiel dem Vater der drei Söhne, weshalb er nach vorn ging und sich ebenfalls einmischte. Letztlich trug sein Sohn das Gebet vor, und Marx tat dies, in seiner schwer verständlichen Sprache, hinter diesem stehend. Als der Vater zu seinem Platz zurückging, scheint ihn der zu Beginn erwähnte bis dahin unbeteiligt gewesene Michael Moses Goldschmidt nur tadelnd angesehen zu haben, worauf Hirschhorn diesen mehrfach als »Kellerfassel« beschimpfte und ein obszönes Handzeichen machte und damit nach Meinung von Zeugen andeutete, dass dieser eine »Hurenthat begangen« habe. Daraufhin kam

Nr. fehlt; Schlägerei zwischen Emanuel Moses Speyer und Herz Wolf Speyer (1754); 7098; real und verbal injuria zwischen Wolf Seeligman Oppenheim und Isaac Hanau (1755); ebd., 7116; real und verbal injuria zwischen Hirsch Seeligmann Stiefel und Löw Maas (1755); ebd., 7132; Prot. Gutachten, Döbele Schreiber gegen Schlome Dillesheim, wegen geschehener Messerstecherei (1755); ebd., 7206; Zunz gegen Hirsch wegen Streithandel mit Michael Simon Cohen auf drei Jahre relegiert (1756); ebd., 6726; Streithandel zwischen Schreiber und Lazarus Bär Isaac zur Kann (1752); 7371; Meyer Amschel Flörshem gegen Josemann Worms in der Schul ausgestoßene Injurien (1757); 7495; Löw Samuel Schuster verwundet Mayer Amschel Flörshem (1758); 6245; Prot. und Univ. Urteil zu dem im Haus des Bär Löw Isaac mit Michael Goldschmidt vorgefallenen Handel (1749).

- 19 Der gesamte Vorgang bei ISG Ffm, Criminalia, 6546; Klage und Verhör der Beteiligten (19.4.1751). Dass der Grund hierfür nicht dessen halachische Einstufung als *Cheresch*, *Schote weKatan* – taubstumm, schwachsinnig und minderjährig – war, drei Gruppen, denen keine vollen Persönlichkeitsrechte und dementsprechend eine Geschäftsfähigkeit zuerkannt wurden, zeigt sich an anderen Aussagen, die belegen, dass Marx Oppenheimer sogar oft zur Tora aufgerufen worden sei.

es zu einem Handgemenge, wobei Goldschmidt eigener Angabe nach eine Ohrfeige gerade noch abwehren konnte, worauf Hirschhorn nach seiner Aussage Goldschmidt als »Flenngesicht« beleidigt und zudem gesagt hatte: »Narr, was guckstu mir so ins Gesicht, butze den Matzen aus deinen Aug, so kann du es vor Butter verkaufen.« Daraufhin schlug Goldschmidt diesem vor der Gemeinde direkt ins Gesicht, ins Auge.<sup>20</sup> Der nun ausbrechende Tumult musste von anderen Gottesdienstbesuchern geschlichtet werden. Letztlich verlor Hirschhorn die im Anschluss von ihm angestrengte Klage und wurde trotz seiner Verletzung für die »schimpflichen Schmähworte und unzüchtige Gebehrden [...] in der Synagoge ausgeübten groben Frevels« vom Schöfferrat mit einer Strafe von 20 Rtlr. belegt, während man Goldschmidt zugestand, dass er sich zu Recht gegen die Übergriffe zur Wehr gesetzt habe.

Unterhalb der ganzen Auseinandersetzung schwelte der Grundkonflikt des Kann-Kulp'schen Streits. Beispielsweise hatte Hirschhorn auf seinem Weg vom Vorbeterpult zurück zu seinem Platz den Schlichtungsversuch des Jacob Ochs, der ein Parteigänger Judas war, abschätzig als eine Kulp'sche Intrige bezeichnet, was Goldschmidt als ein weiterer Unterstützer Judas wohl zu seiner Reaktion veranlasst hatte. Wiewohl dieser Anteil des Konflikts durch die spezifisch religiösen Konnotationen einer Heiligkeit des Orts und des Rituals sowie den Aspekt der Ehrverletzung weitgehend verdeckt wurde, zumal die Verteilungen der Ausübungsrechte und Vorrechte auf das knappe Gut solcher Rituale stets sensible Punkte im sozialen Miteinander waren, zeigt sich die Bedeutung sozialer Differenzen in der Gemeinde hier recht eindrücklich. Die Zumutung für Goldschmidt war nämlich besonders groß, da Hirschhorn aufgrund einer Bannstrafe bereits einen schlechten Ruf besaß. Diese hatte er wegen verbotenen Kartenspiels und eines dazu geschworenen Meineids auferlegt bekommen, wobei ihm unter anderem auf zehn Jahre der Besuch der Gemeindegemeinde untersagt worden war. Goldschmidt wies aber auch darauf hin, dass zudem

»junges keine Stättigkeit habendes, zu Wasser-Holtz tragen und anderen geringen Dingen sich in der Juden Gaß gebrauchen lassendes Gesinde sich unterfangen neuerliche Dingen, weilen bey Menschengedenken dergleichen nicht geschehen, in der Juden Schul zu irrepiren«,

und dass ein solches Volk auf Anstiftung jenes Hirschhorn dann Streit angefangen habe. Ebenso wie sich hier die bessere Gesellschaft deutlich von den Schlechtgestellten distanzierte, weshalb der Schlag als Antwort auf die grobe Beleidigung auch als mehr als angemessen empfunden wurde, schien niemand wirklich die Zurücksetzung jenes Marx Oppenheimer zu stören. Dieser war durch seine

20 Vgl. Michael Schmölz-Häberlein, Ehrverletzung als Strategie. Zum sozialen Kontext von Injurien in der badischen Kleinstadt Emmendingen (1650-1800), in: Mark Häberlein (Hg.), *Devianz, Widerstand und Herrschaftspraxis in der Vormoderne. Studien zu Konflikten im südwestdeutschen Raum (15.-18. Jahrhundert)*, Konstanz 1999, S. 137-163.

Behinderung ohnedies an den Rand der Gesellschaft gedrängt und konnte trotz seines mutigen Einsatzes dementsprechend sein Recht auf den öffentlichen Vollzug eines für ihn verpflichtenden und zudem ehrenvollen Rituals nur schwer beziehungsweise gar nicht durchsetzen.<sup>21</sup> Dennoch duldete man, dass der als verwirrt empfundene Mann seine religiöse Pflicht zwar ohne die ihm zustehende Würdigung durch die Gemeinde, aber immerhin in der zweiten Reihe einfach trotzdem vollzog.

Wiewohl man bei alledem auch berücksichtigen muss, dass es neben dem sozialen Status der Beteiligten auch allmähliche Übergänge waren, die zwischen Beleidigung, Ehrentzug und den Ritualen der Behauptung und des Erhalts von Macht unterschieden, so war dies doch etwas ganz anderes als die übliche, sozusagen verfahrensimmanente Vorgehensweise der Diskreditierung des Gegenübers insbesondere im Rahmen eines bereits eingeleiteten gerichtlichen Verfahrens. Im Kann-Kulp'schen Konflikt war es wie in zahlreichen anderen auch eine ganz gängige Vorgehensweise, die Gegenseite nicht nur des Vergehens, sondern zugleich der moralischen Zweifelhaftheit zu beschuldigen. So setzten sich beispielsweise jene als ›friedliebend‹ firmierenden, gemeinsam gegen David Meyer Judas Vorwürfe Klagenden etwa mit dem Hinweis zur Wehr, dass man zwar nicht gerufen habe, es würde in der Judengasse nicht eher ruhig werden, bis nicht eine ›Bataille‹ stattgefunden habe – habe also nicht, wie ihnen vorgeworfen wurde, mit öffentlichem Aufruhr gegen Juda gedroht –, sondern man habe ›nur‹ gesagt, es würde erst Ruhe einkehren, wenn »ein paar an Galgen hingen«. Doch derlei Zugeständnisse ließen die Sache nicht besser aussehen, weshalb man versuchte, Judas eigene Vorwürfe zurückzuspielen. Dieser hatte zwei der Gegenzeugen, Moses Feist Hirschhorn und Moses Seligmann Schwab, mit dem Hinweis zu diskreditierten versucht, dass diese einen gemeinsamen unrühmlichen Lebenslauf hätten, da sie trotz des Verbots der Frankfurter Gemeinde in dem nahe gelegenen Dorf Niederrad Karten gespielt und dort eine andere Person um ihr Geld gebracht hätten. Da sie die Tat abstritten, war ihnen ein verschärfter Eid bei Nacht vor den Torarollen auferlegt worden, den sie auch beinahe geleistet hätten, wäre nicht ein anderer Zeuge hinzugekommen, der den Verdacht bestätigte und dadurch einen Meineid verhinderte. Dafür waren beide durch die Gemeindevorsteher bestraft worden, unter anderem indem sie »auf gewisse Jahre in keine von beiden Schulen kommen, auf dem Schabbes in keinem Kragen und Mantel gehen dürften, von allen jüd. Ceremonien ausgeschlossen und zu keiner

21 ISG Ffm, Criminalia, 6546; Klage und Verhör der Beteiligten (19.4.1751); Senatsentscheid (2.11.1751), gegen den Hirschhorn Revision einlegen will, nachdem er ohne Erfolg um Moderation der Strafe gebeten hatte, was ihm zugestanden wurde, er jedoch nicht tat. Zeugenverhör (4.5.1751); rätliches Gutachten von Schudt (21.12.1751). Siehe auch die negative Bewertung in der rabbinischen Literatur der Zeit, etwa David Oppenheim, *Sefer haNehagot* Adam; darin: Meir Poppers, *Sefer Hilchot Derech Eretz*, o.O. (1700), unpag. § 36.

Zeugenschaft zugelassen« wurden.<sup>22</sup> Durch diese Angaben wurde die Glaubwürdigkeit der beiden Zeugen unterminiert, was sich diese jedoch nicht bieten ließen. Mit einem Griff brachten sie eine vergleichbar anrüchige Geschichte über Juda zum Vorschein, nämlich dass dieser selbst vor einiger Zeit in Offenbach mit einigen seiner jetzigen Anhänger »wacker gespielt« habe. Der Unterschied sei nur, dass Juda anders als sie damals von den Baumeistern »nicht konstituiert worden und den Kragen am Schabbes behalten«, woran aber lediglich die Einflussnahme des Baumeisters Goldschmidt schuld gewesen sei, welcher Juda »wegen Anverwandtschaft nebst anderen durch geholfen«. Der Vorwurf moralischer Unzuverlässigkeit war damit nicht nur zurückgespielt worden, man hatte ihn durch den Nachweis einer nepotistischen, illegitimen Vorteilnahme seitens der Gegenseite zudem erweitert.<sup>23</sup>

Eine angemessene Reaktion darauf konnte nur sein, entweder zunächst die eigene Ehre zu stärken, etwa indem man betonte, dass derlei »gleich ehrlichen Männern weh tun muss, sich als Aufrührer traktiert und auf eine solche Weise angegangen zu sehen, als ob wir die größten Missetäter auf dem Erdboden« seien. Dennoch wolle man der Wahrheit zuliebe derlei »Schmäh und Lästerungen mit allmögl. Gelassenheit noch einige Zeit« über sich ergehen lassen, da am Ende ohnedies die Gerechtigkeit siegen werde. Oder man ging erneut zum Gegenangriff über, wie Juda und Beyfuß dies in ihren daraufhin eingesandten Verteidigungsschriften taten. Den Zeitgenossen war diese nahezu ritualisierte Abfolge verzerrender Aussagen und zum Teil sogar unwahrer Behauptungen so sehr vertraut, dass die beiden etwa sogar zugeben konnten, dass man in Prozesssachen zuweilen das rechte Maß verliere. Dies jedoch nur, um hinzuzufügen, dass in ihrem besonderen Fall jedoch Unglaubliches geschähe, denn es sei noch nie vorgekommen, dass ein Dritter über etwas klage, was ihm nicht selbst »begegnet«, wobei man denjenigen, den man »anzuschwärzen will auf so abscheuliche Weise anzapft und solche schriftliche Lästerungen vorbringt, die alle Schranken der Ehrbarkeit überschreite[n]«. <sup>24</sup> Man sieht hier gut, wie virtuos die Streitparteien

22 ISG Ffm, Ugb D 32, 65, Tom I, 56; R. B. Beyfuß, D. M. Juda an Schultheiß und Schöffen Ffm (14.1.1750). V. Kurrein, Kartenspiel und Spielkarten im jüdischen Schrifttum, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (N.F.) 30 (1922), S. 203-211; bzw. Leo Landman, Jewish Attitudes Towards Gambling, (zwei Teile): The Professional and Compulsive Gambler, in: Jewish Quarterly Review 57 (1966/7), S. 298-318; Individual and Communal Efforts to Curb Gambling, in: ebd. 58 (1967/8), S. 34-62. Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 242. Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 162.

23 Ebd., 59; friedlich gesinnte Juden an Bürgermeister und Rat Ffm (3.2.1750). Die Spielleidenschaft nahm in der zeitgenössischen Wahrnehmung – und zwar von Juden wie Christen – ebendiese besondere Stellung einer Paarung von Sucht und Unmoral ein, der man mit persönlicher Buße und Reue zu begegnen hatte; siehe etwa die Memoiren des Ascher Levy; Ginsburger, Memoiren des Ascher Levy, 1913; Schochat, Aufklärung, 2000, S. 71, S. 68.

24 ISG Ffm, ebd., 55; R. B. Beyfuß, D. M. Juda an Schöffen und Rat Ffm (9.1.1750).

mit einer Argumentationsweise gegenseitigen Diskreditierens, der Anspielung und des Verdachts arbeiteten. Sie konnten dabei sogar für einen Moment auf eine übergeordnete Reflexionsebene dieses Diskurses wechseln, was diesen durch die damit vollzogene Offenlegung seiner Funktionsweise eigentlich der Aussagekraft hätte berauben müssen. Um dies abermals in denselben Verteidigungsdiskurs umzumünzen, projizierte man auch jene Metaebene auf die eben kritisierte zurück und integrierte sie auf diese Weise erneut.

Etwas anderes waren jedoch die Auseinandersetzungen, die sich hier entsponnen. Sie lassen eine nahezu ritualisiert anmutende Choreographie öffentlicher Bloßstellungen und entsprechender Reaktionen erkennen, durch die man die gegnerische Partei in der Judengasse unglaublich und sogar lächerlich machen und so ins Abseits drängen und entwaffnen wollte. Da dies auf dem Höhepunkt des Konflikts längst nicht mehr genügte, folgten auf die vorangegangenen Demonstrationen eigener Machtansprüche immer häufiger massive Drohungen, die dann rasch in handfeste Schlägereien umschlugen, da insbesondere Beleidigungen aufgrund des Ehrenkodexes nicht einfach geduldet werden konnten und die Vorstellung einer angemessenen Befriedigung auf einem abstrakten rechtlichen Weg noch weit entfernt von der Praxis war.

Beispielsweise war jener Hirschhorn ungefähr einen Monat vor dem Vorfall in der Synagoge bereits in eine Reihe von Ausschreitungen in der Judengasse verwickelt gewesen. Diese hatten ihren Ausgang im Zusammenhang mit dem Verbot eines in Frankfurt traditionell von den Studenten zu Purim veranstalteten Theaterstücks genommen, dessen Aufführung zunächst durch die Vorsteher und auf deren Bitte auch durch den Rat untersagt worden war. Als Grund dafür war angegeben worden, dass man »nach entstandenen Missfälligkeiten und Verbitterungen in der Gasse auf der einen Seite auch die allerunschuldigsten Dinge zu einer Gelegenheit zu divexieren« versuche, was auch die studierenden Söhne von Frankfurter Schutzjuden später zu ihrer Verteidigung bestätigten.<sup>25</sup> Trotz des Verbots führten sie ihr Stück dennoch auf, was sie vor dem Rat damit entschuldigten, dass sie bereits 250 fl. in die Aufführung investiert hätten, eine Summe, die man wenigstens einzuspielen gedachte, zumal bislang lediglich Personen in eine der Proben »eingedrungen« seien und man diese dann nicht mehr habe fortschicken können. Letztlich wurde die Aufführung durch die nunmehr von Kulp'scher Seite herbeigeholten städtischen Wachen jedoch unterbunden. Leider kennen wir den genauen Inhalt des Stücks nicht, und die Aussagen geben hierzu keine Hinweise, doch schon das grundlegende Konzept dieses *Hamman*-beziehungsweise *Mordechai-Spiels* lässt erahnen, dass die aktuellen Konflikte in

25 ISG Ffm, Criminalia, 6534; Händel in der Judengasse; Denunciation durch den kaiserlichen Hoffaktor D. M. Juda an die Schöffen Ffts (8.3.1751); darin: Vorstellung der Studenten an die Schultheißen und Schöffen Ffms (5.3.1751). Die Studenten wollten ihre Theateraufführung in Hirschhorns Haus zum Einspielen ihrer Unkosten dennoch erlaubt bekommen.

der Gemeinde hierbei hervorragend karikiert und erneut angeheizt werden konnten.<sup>26</sup> Dass dies der Fall war, lässt auch der Umstand erahnen, dass die Hauptakteure des Stücks durchweg zur Kann'schen Partei zählten. All dies geschah zu einem Zeitpunkt, an dem Isaac seine gesamte Macht noch offen gegen Juda, Beyfuß und deren Anhängerschaft ausspielen konnte.

Das Purimspiel hatte offenbar nicht unter freiem Himmel, sondern in der Stube eines Hinterhauses stattgefunden, wobei sich eine erhebliche Anzahl von Personen zudem auf der Gasse und in dem davorliegenden Hof befunden haben muss. Nachdem die Veranstaltung durch die Konstabler aufgelöst worden war, entstanden bereits erste Tumulte. So wurden im Vorderhaus bei Meyer Amschel Flörsheim Fensterscheiben eingeworfen, da dieser Juda über die Aufführung informiert hatte. Danach kam es zu jener Schlägerei, die bereits erwähnt wurde, wobei ein Löw Lazarus Oppenheim, der in dem Stück den Hamann spielen sollte, eine andere Person mit einem *Hirschfänger*, einer Stoßwaffe, schwer am Kopf verletzte. Dieser wurde zudem derart ins Gesicht geschlagen, dass Blut floss und er anschließend von einem Barbier verarztet werden musste. Am Goldschmidt'schen Haus, in das sich die Angegriffenen zurückziehen wollten, waren zudem eindrucksvolle Stücke aus der Haustür herausgehauen worden, was immerhin den Gebrauch schwerer Gegenstände, wenn nicht sogar von Waffen im eigentlichen Sinn belegte. Andere Beteiligte hatte man an den Haaren über die Gasse geschleift, auch Kleider gingen bei den gegenseitigen Versuchen, die Gegner in das eigene Haus zu zerren, in Stücke.<sup>27</sup> Der verletzte Goldschmidt, Sohn eines ehemaligen Baumeisters und zu diesem Zeitpunkt in Bär Löw Isaacs Diensten, hatte sich dabei angeblich nur gewehrt: Er habe seinen Herrn begleitet, der mit Süßkind Stern und dessen schwangerer Schwagersfrau auf dem Heimweg gewesen war, als zwei Personen die Frau überfallen und diese hin und

26 Ein Frankfurter Purimspiel wurde durch J. J. Schudt in seinem Kompendium ›Jüdische Merckwürdigkeiten‹ überliefert. Siehe auch den Bericht von 1750 über den Brand in der Frankfurter Judengasse, der nach der Melodie des Hamanspiels vorzutragen ist; Ein naie Klog-Lied fun der groisse Sereife bek"k Frankfurt beNign Haman be[!]Aschwerosch Schpiel, (Halle ca. 1750). Bzw. Purimspiel. Achaschwerosch-Schpil. Ein schen nei Achaschwerosch-Schpil. ... Michrat Josef, Frankfurt a. M. 1712. Chava Turniansky, The Events in Frankfurt am Main (1612-1616) in ›Megillas Vints‹ and in an unknown Yiddish ›historical‹ song, in: Graetz, Momente, 2000, S. 121-137. Rivka Ulmer (ed.), Turmoil, Trauma, and Triumph. The Fettmilch Uprising in Frankfurt am Main (1612-1616) according to the Megillas Vintz. A Critical Edition of the Yiddish and Hebrew Text including an English Translation, Frankfurt a. M. 2001 (Judentum und Umwelt; 72). Allgemein Evi Butzer, Die Anfänge der jiddischen Purim Shpiln in ihrem literarischen und kulturgeschichtlichen Kontext, Hamburg 2003 (Jiddische shtudies; 10). Jerold C. Frakes, 1679 – the Earliest extant Yiddish Purimshpil is traced to Leipzig, in: Sander L. Gilman/Jack Zipes (eds.), Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture (1096-1996), New Haven 1997, S. 55-60. Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 242.

27 ISG Ffm, Criminalialia, 6534; z.B. Abraham Amschel Hahn klagt auf Ersatz der Barbierkosten.



her gestoßen hätten, worauf er sie schützen wollte. Dabei sei aber kein Hirschfänger zum Einsatz gekommen; ob er jedoch einen Stock in der Hand gehabt habe, daran vermochte er sich wie an das meiste andere auch nicht mehr zu erinnern.<sup>28</sup> Selbst wenn man vom juristischen Standpunkt aus also Probleme hatte, ihm einen geplanten Angriff, zumal mit einer Tatwaffe nachzuweisen, so zeigt sich dennoch, dass die Hauptbeteiligten an diesem Konflikt ihre Gänge in der Judengasse zu Sitzungen und Gottesdiensten, wie wir noch sehen werden, aber selbst in geschäftlichen Angelegenheiten inzwischen nur noch in Gruppen und unter Begleitung von Bediensteten als Leibwächtern vornahmen und dies teilweise sogar regelrecht inszenierten.

Der Konflikt strahlte dabei von den zentralen Familien immer weiter aus und bezog zunehmend sogar als unbedeutend wahrgenommene Teile der jüdischen Einwohnerschaft mit ein. So war es im Umfeld des Streits zu weiteren Tätlichkeiten gekommen, als eine Witwe namens Blümge Hecht eine andere Frau namens Lea im Beisein einer der christlichen Gemüsehändlerinnen, die ihre Waren in der Judengasse verkauften, da den Juden der Einkauf auf dem städtischen Viktualienmarkt untersagt war, erst mehrfach als Hure beschimpft und dann auch noch geschlagen hatte, worauf diese sich wehrte, bis beide schließlich durch hinzugelauene Passanten getrennt wurden. Besagte Lea war offenbar bereits zuvor von Blümges Tochter angegriffen worden, wobei die Gemüsefrau angab, dass diese zu der Lea gesagt habe, dass gestern »die Meschuke Doctern geschlagen« worden sei, worauf Lea ihr zur Antwort gegeben habe: Dann schlagt mich auch, aber ich werde mich wehren. Auf diese Bemerkung hin sei Erstere ihr sofort an den Hals gefahren, worauf sich beide geschlagen hätten. Obwohl Blümge angab, dass Lea ein »Hurenkind« sei, war diese eigenen Angaben gemäß »ein arm gefundenes Kind so weder Vater noch Mutter habe, wisse auch nicht wie alt sie seye. Soviel aber habe sie gehöret, dass sie um die Zeit des letzten Judenbrand gefunden worden« war. Ursache des Konflikts war offenbar gewesen, dass Blümge annahm, dass die Bettlerin Lea eine Kann'sche sei, wobei sie davon ausging, dass diese gefälligst zu jenen halten solle, deren Brot sie esse.<sup>29</sup> Inzwischen erwarteten die Mitglieder beider Parteien demnach, dass alle ihnen auf irgendeine Weise verpflichteten Personen entsprechend Loyalität zu bezeugen hätten, sogar solche, die am Rande der Gesellschaft verortet wurden und auf Mildtätigkeiten angewiesen waren.

In gleicher Weise verschärfte sich der Konflikt, in dessen Verlauf nicht nur die Knechte von Hausvätern als Schlägertrupps eingesetzt wurden, sondern auch Studenten etwa dadurch, dass man ihnen damit drohte, sie aus der »Claus zu stossen«, wenn sie gegen die Kann'schen wären, da diese Familie, wie wir wissen,

28 Ebd., Verhöre; Löw Lazarus Oppenheimer (27 Jahre) (vermutlich 16.3.1751).

29 Ebd.; darin: Vorführung der arretierten Blümge Hecht, Vehör der Lea und der Höckin [= Höckerin, Händlerin] Krütge (s.a.). Der Vorwurf der Hurerei gründete sich darauf, dass sie nirgends in Diensten stand, und deshalb herumginge, um anderer Leute Gesinde zu verführen. Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 229.

über ihre Studienstiftung auch hierbei einen erheblichen Einfluss besaß. Zudem gibt es Hinweise, dass Studenten sogar von den *Pflegtischen* oder *Pletten*, also der freien Verköstigung, ausgeschlossen worden waren, was zu deren Verstimmungen beitrug und erklärt, wieso nun immer wieder Studierende an den einzelnen Konflikten beteiligt waren.<sup>30</sup> Einer der Studenten soll auf eine derartige Drohung hin beispielsweise mit Erdschollen und Steinen nach dem betreffenden Gemeindeglied geworfen haben. Und so konnte an einem nahezu idyllisch beschriebenen Schabbatnachmittag, als Hausväter wie jener Hirschhorn im Morgenrock an ihrer Tür standen, andere wie Hayum Kulp sich wie üblich vor dem Tor der Judengasse bei einem christlichen Lebkuchenbäcker nur im »Calamanquen Gaseg, Kappe und Pantoffeln« trafen, plötzlich eine Schlägerei ausbrechen, in deren Verlauf jemand mit einem spitzen Metallgegenstand im Gesicht verletzt und teure Schabbatkleider zerrissen wurden. Alles rannte in die Gasse zurück und die schmale Straße hinauf, entweder um die Schlägerei anzuhetzen oder um diese zu schlichten, wobei die eigentlichen Drahtzieher erneut eher in ihren Häusern blieben, um das Geschehen vom Fenster aus zu dirigieren. Aus einem Haus schüttete man Wasser oder Schlimmeres auf die Streitenden herab, worauf Moses Benedict Beyfuß aus dem Fenster rief, man solle jenem die Fenster einwerfen, was dann trotz des Schabbats auch geschah. Ein Sohn des Löw Kann lag gleichfalls am Fenster und erteilte den Knechten und Studenten Anweisungen, wen sie angreifen sollten. Obwohl es durchaus einige wenige Personen gab, die etwa aufgrund der Entweihung des Feiertags einschritten und riefen, es sei eine »Sünd und Schand sich auf den Schabbes so zu schlagen« oder gar Steine zu werfen und Glas zu zerbrechen, verschärfte all dies die Auseinandersetzung nur mehr, bis auch jener Schlichter in die Schlägerei hineingeriet, ein Ärmel und ein silberner Knopf von seinem Schabbatrock abgerissen wurden und zu seinem Gram unwiederbringlich verschwanden.<sup>31</sup>

Trotz der chaotischen Verhältnisse lässt sich durchaus erkennen, dass die Streitigkeiten im Kern geplant und gesteuert waren, wiewohl sie eine zunehmend unberechenbare Eigendynamik entwickelten. Ein zentrales Element der sich verschärfenden Auseinandersetzung war das stete Beobachten der Gegenseite, damit man direkt auf neue Übergriffe reagieren konnte. Die Tabus verringerten sich dabei in dem Maße, in dem die Auseinandersetzung entgleiste. Die fließenden Übergänge verliefen vermutlich zwischen den ostentativen Machtdemonstrationen hin zu Beleidigungen; diese konnten ihrerseits sehr schnell zu einem Ausspucken, einer Drohgebärde und dann direkt zu handgreiflichen Ehrverletzungen wie dem Zerreißen von Kleidern, dem Herabschlagen des Hutes

30 ISG Ffm, ebd.; Verhörprotokoll (9.1.1751); durch Amschel Hertz Zunz.

31 Wobei nahezu jede der Aussage im Verhör von den Beschuldigten natürlich wieder bestritten oder relativiert wurde, so durch Beyfuß, der immerhin Vorsteher war, er habe nur gesagt: Werft ja nichts, nicht dass jemand verletzt werde. Desgleichen ebd., Criminalia, 6560; Schlaghändel in der Judengasse zwischen Wolf Zunz und Löser (Rader?), mit dem Messer ins Gesicht geschnitten (1751).

oder der Perücke führen, worauf Stöße und Schläge, zum Teil sogar unter Zuhilfenahme von Gegenständen, folgten.<sup>32</sup> Zunehmend blieben diese sich in hohem Maß zuspitzenden Auseinandersetzungen auch nicht mehr auf ein primär jüdisches Umfeld begrenzt. Während sozusagen auf der obersten Stufe der Auseinandersetzungen zwischen den Kastenmeistern und den Parnassim bereits Klageverfahren vor der Stadt anhängig waren, regelte man die kleineren Streitigkeiten offenbar noch intern; später gelangten auch diese mit der Zunahme an Schärfe immer häufiger direkt vor den städtischen Rat, wobei eine Klage und deren Untersuchung meist weitere Konflikte aufdeckte, wodurch die obrigkeitlichen Untersuchungen selbst eine gewisse Dynamik entfalteten. Zunehmend versicherte man sich aber nunmehr auf der untersten Ebene des Ausagierens der Konflikte, nämlich selbst bei den Gängeleien in der Gasse sogar nichtjüdischer Zeugen, wobei sich der Konflikt auch örtlich immer mehr entgrenzte. Von der Judengasse aus kam es nun auch zu Tätlichkeiten in den Gassen der Stadt, die sich sehr zum Missfallen des Rats sogar vereinzelt in Richtung Römer verlagerten und sogar in ebendiesem Gebäude selbst stattfanden, da man sich nicht nur bei Geschäftsgängen zufällig, sondern nun insbesondere auf dem Weg zur Audienz oder zum Verhör anlässlich einer Klage erneut in die Haare bekam.

Dies lässt sich am deutlichsten an den Streitigkeiten zu Purim erkennen: Bereits während des Tumults auf der Gasse war David Meyer Juda zum Kulp und Ruben Benedict Beyfuß zugerufen worden, sie sollten am Abend gar nicht erst zur Schul kommen, wenn sie nicht beschimpft werden wollten. Daraufhin bat nun die Kulp'sche Seite auf der Wache zwei Konstabler an die Hauptsynagoge zu stellen, und zwar, wie man auch nachträglich noch angab, nicht etwa, um Konflikte generell zu unterbinden, sondern »damit diese wahrnehmen sollten, was passieren möge«. Die zentralen Vertreter der Kulp'schen ahnten offenbar, was geschehen würde, und versuchten daher schon im Vorfeld ihre Position mit Hilfe der Obrigkeit abzusichern. Und tatsächlich, als Beyfuß sich auf den Weg zum Abendgottesdienst machte, hatte sich bei der Synagoge vor des Hirschhorns Haus bereits eine Menge »zusammengerottet«, die diesen mit Buh-Rufen und Beleidigungen empfingen: »Pu Pu, [...] da geht einer von denen geschworenen Verräther.«<sup>33</sup> Damit nahm man auf einen vermeintlich falschen Zeugeneid Bezug, den Beyfuß eine Woche zuvor gegen Bär Löw Isaac hatte schwören müssen. Juda setzte sich der Situation bezeichnenderweise selbst nicht aus und ging lieber nicht zum Gebet. Er gab später beim Rat an, dass eine solche Vorgehensweise

32 Da dies direkt den sozialen Rang bedrohte und in Frage stellte; z.B. Martin Dinges, *Der »feine Unterschied«. Die soziale Funktion der Kleidung in der höfischen Gesellschaft*, in: *Zeitschrift für Hist. Forschung* 19 (1992), S. 49-188. Valentin Groebner, *Die Kleider des Körpers des Kaufmanns. Zum »Trachtenbuch« eines Augsburger Bürgers im 16. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift für Hist. Forschung* 25 (1998), S. 323-358; S. 348; »Die Kleider sind also nicht unbedingt »Äußeres«, jedenfalls nicht weniger, als ein Ebenbild etwas Äußeres ist.« Schochat, *Aufklärung*, 2000, S. 245.

33 ISG Ffm, *Criminalia*, 6534; in der Eingabe Judas; wird durch die Zeugenvernehmungen bestätigt.

wie die der ›Burschen‹ aus Isaacs Anhang dazu führen werde, dass niemand mehr sicher über die Straße gehen könne.

Ebenso wie die Beleidigungen geplant und erahnt worden waren, erweist sich Judas Reaktion als geistesgegenwärtig und berechnend. Teil der Zumutungen war nämlich gewesen, dass man Beyfuß durch ein Versperren der Gasse den Gang zum Gottesdienst zum Spießrutenlauf machte, um ihn dabei zu beschimpfen. Als Höhepunkt hängte man am Ende des Wegs aus Hirschhorns Haus eine Puppe heraus, offenbar eine Spottlarve, wie sie im Rahmen der parallel dazu stattfindenden christlichen Fastnacht benutzt wurde. Obwohl Hirschhorn und andere anschließend behaupteten, dies sei zufällig geschehen und nur eine Kinderpuppe aus Stoffresten, ohne Gesicht gewesen, oder natürlich wie meist, dass man von alledem gar nichts gewusst und gesehen habe, belegt die Aussage einer christlichen Witwe, die derlei herstellte, dass ein Jude bei ihr zuvor zwei lackierte Puppen geliehen und nach vier Tagen auch zurückgebracht hatte. Diese Puppe mit einem *Cornette* auf dem Kopf sollte das neugeborene Enkelkind des David Meyer Juda darstellen. Nachdem man vergeblich auf Judas Erscheinen gewartet hatte, hielt man diese eben dem Beyfuß vor, wobei in der Gasse und aus Isaacs Haus gerufen wurde: »Das ist des David Meyers Hurenengelken.«<sup>34</sup> Was an diesem Vorwurf dran war, bleibt im Dunkeln; offenbar sollte dies aber insbesondere Judas Ehefrau beleidigen.

Wie die Vernehmungen dreier christlicher Zeugen, darunter ein Goldschmied und ein Strumpfwirker, sowie der Ordonanz belegen, organisierte Juda seine Gegenwehr geistesgegenwärtig und nutzte deren teilweise zufällige Anwesenheit geschickt aus. Einer derselben, Johann Eybinger, sah den Tumult in der Gasse vor der Synagoge und musste sich in Richtung des Beyfuß'schen Hauses hindurchdrängen. Dabei fragte er Simon Sinzheim – ein Schwiegersonn entweder des Juda oder des Beyfuß –, was hier vorgehe, worauf Juda sofort die Stiege heruntergelaufen kam. Er zog Eybinger als Zeugen zu Beyfuß' Haus und bat ihn, gemeinsam zu schauen, ob man wieder eine Puppe aus Hirschhorns Haus hängen und Beyfuß erneut beleidigen würde, wenn dieser aus dem Gottesdienst komme. Letztlich konnte dieser geschickt platzierte Zeuge aber wegen der inzwischen versammelten Menge kaum etwas sehen, zumal er sich hinter der Tür verbergen musste, um nicht erkannt zu werden. Dies belegt, wie brisant und entscheidend ein christlicher Zeuge bei einer solchen internen Auseinandersetzung eingeschätzt wurde. Mit Sicherheit wollte Juda den Überraschungseffekt einer christlichen Zeugenschaft nutzen, denn sonst hat man kaum den Eindruck, dass die Anwesenheit etwa der inzwischen durchgehend in der Gasse patrouillierenden Wachen die Teilnehmer an den Konflikten sehr eingeschüchtert hätte. Mehr als andere hatte ein Goldschmied, der sich auf dem Weg zu Löw Kann befand, auch nicht gesehen und der Strumpfwirker konnte nach dem Gottesdienst nur erneute Schmährufe gegen Beyfuß bestätigen. Dennoch, was mochte bei einer Klage vor dem Rat besser wirken als die Aussagen ehrbarer

34 Ebd.; Verhöre.

christlicher Zeugen, zumal diese interner Parteilichkeit unverdächtig waren. Und wirklich beschrieb einer derselben die Situation nach dem Ende des Gottesdienstes so, dass sowohl die Planung als auch die Ritualisierung der Demütigungen erkennbar werden: Die Straße habe auf beiden Seiten voller Leute gestanden, die eine Schneise für Beyfuß bildeten, »eben als wenn man einen zu Gericht führen« wolle.<sup>35</sup>

Juda versuchte sich diesen Demütigungen zwar weiterhin zu entziehen, wollte zugleich aber seinen Anspruch auf Sichtbarkeit im öffentlichen Raum nicht aufgeben, weshalb er seine Frau einige Tage danach ostentativ, in bester Kleidung und unter Begleitung des Dienstpersonals in die Synagoge schickte. Doch auch sie musste das Spießbrutenlaufen über sich ergehen lassen, wobei ihr an Süßkind Sterns Haus ein Michael Manasse Kann den Weg versperrte, sich zu ihr herunterbeugte, um ihr ins Gesicht zu lachen – beides ganz erhebliche Beleidigungen – und zum Spaß hinter sich in das Haus zu rufen, man solle ihm doch einmal die Puppe herausreichen, worauf Judas Gattin sich wütend den Weg bahnte und ausnahmsweise wortlos weiterging. Die Reaktion auf die öffentlich inszenierten Beschämungen, nämlich sie so weit als möglich zu vermeiden, ohne sich jedoch aus der Öffentlichkeit verdrängen zu lassen, wiederholte letztlich dieselbe Handlungsstruktur, die auch die heftigen Reaktionen auf Beleidigungen typischerweise kennzeichnete. Zwar gab die ideelle moralische Ebene anständigen Verhaltens intern und vermutlich in geringerem Maße auch extern vor, sich als guter Untertan ruhig zu verhalten und die Schmach zumindest in gewissem Maß zunächst auch zu erdulden, um dann vor Gericht Genugtuung zu suchen. Wie wir sehen werden, wählte Juda diese Möglichkeit bezeichnenderweise wie alle anderen auch jedoch nur vordergründig, eben da es um eine primär der jeweiligen Person zukommende Verteidigung seiner Ehre ging und er sich den Schneid nicht abkaufen lassen wollte.

Die Situation verschärfte sich von nun an rasant, so gab Bär Hertz Oppenheimer – diesmal eigenartigerweise ein Kulp'scher – an, dass er weder aus der noch in die Schul gehen könne, ohne von einem »unsinnigen« Menschen angegriffen, geschmäht und verspottet zu werden. Der von ihm beschuldigte, aus Mainz stammende Jude namens Schlosser habe ihn sogar mehrfach direkt bedroht, beispielsweise mit einer Pfeife und den Worten, er bohre ihm noch die Augen aus, oder ihn durch Rufe beleidigt wie »Spitzbub, du Dieb, du hast die Armen in Jerusalem bestohlen, der Schlag wird dich noch rühren, das böse Creuz wirstu noch kriegen«.<sup>36</sup> Ein andermal wurde er am Fenster seines Hauses gemeinsam mit Moses Benedict Beyfuß von der Straße aus mit den Worten: »Mosche s.v. Rotznaß, komm herunter, wann wirstu mein Bedienter, wir wollen ein Glas

35 Ebd.; Verhör Joh. Eybinger; Goldarbeiter Joh. August Ziegler (19.3.1751); Jo. Georg Heinlein, hiesiger Bürger und Strumpfwirker, sowie die Ordonnanz Sprenkel.

36 Ebd., 6554; Real- und Verbal-Injurien mehrerer Juden (1751); Anzeige des Lazarus Schuster von Mainz; darin: Beschwerdeschrift mehrer Juden (ohne Namen) gegen Schlosser (s.a.)

Wein miteinander trinkcken« frech beleidigt. Andere Personen wie Löw Hertz Oppenheimer wurden von Schlosser des Meineids beschuldigt und mit dem Zusatz bedacht, sein ›Hurensohn‹ werde schon bald krepieren. Nathan Meyer Juda gab an, dass der Mainzer ihm auf der Gasse nachpfeife, um dann ein Stück Papier aus der Hose zu ziehen und zu rufen: Hier habe er das Conclusum, also den obrigkeitlichen Rechtsbescheid, wann kommt dein Bruder, der Narr, und bringt die ›Victorie‹ mit. Er beschimpfe auch dessen Frau als ›toll‹ und wenn Juda das Fenster in seinem Haus zumache, um nicht beständig diesen Anwürfen ausgesetzt zu sein, gehe Schlosser einfach in das gegenüberstehende Haus, lege sich dort ans Fenster und rufe von dort aus. Die Vielzahl der Klagen gegen diese eine Person untermauert den zugleich vorgebrachten Verdacht, dass Bär Löw Isaac auswärtige Personen und nun sogar ihm verbundene Handlanger insbesondere aus Mainz nach Frankfurt holte, um die Situation besser manipulieren zu können. Die Aggressionen griffen von der Gasse und dem Synagogenhof als öffentliche Räume nun sogar zunehmend in die sonst so geschützte Privatsphäre des Hauses über. Zugleich versuchte man die Gegner inzwischen auch geschäftlich zu schädigen und sogar vor Christen bloßzustellen. So hatte Schlosser zwei Kulp'schen, die sich in einem Gespräch mit einem christlichen Ladeninhaber befanden, zugerufen: Da stünden die Dukatenschneider, man wisse ja, wie sie zu ihrem Geld gekommen seien. Bei alledem schienen sich die so agierenden Mainzer Schutzjuden – und es gab deren mehrere – einigermaßen sicher zu fühlen. Sie ließen ihre Gegner auf deren Anzeige beim Frankfurter Rat sogar wissen, dass dieser ihnen nichts zu befehlen habe, wie denn die Mainzer Obrigkeit ihre Schutzverwandten in allen nachfolgenden Verfahren auch tatsächlich nachdrücklich in Schutz nahm.

Inzwischen klagten die Baumeister, die nunmehr eher zur Kulp'schen Seite hin tendierten, dass Isaac durch die Zuhilfenahme von »Wasser Träger[n] und verschiedenes Lumpen Gesind, wozu sich ledige Haus Söhne undt liederliche Pursche geschlagen«, insbesondere nachts jedermann in Angst und Schrecken versetze, weshalb man erneut um die Aufstellung einer Wache in der Judengasse bat, zumal am vorangegangenen Samstagabend zehn ›Gestalten‹ das jüngste Kind David Meyer Judas im Synagogenhof geschlagen hätten. Als einer seiner älteren Söhne einen kleinen Bruder aus dem Tumult retten wollte, sei Moses Hirschhorn mit 20 bis 30 »liederlichen Purschen« hinzugelassen, darunter abermals die Knechte der entscheidenden Proponenten, und hätten einem der Väter der beteiligten Kinder mit einem Messer einen Stich in den Arm, dem 15-jährigen Sohn Judas sogar einen Messerhieb in den Fuß versetzt. All dies sei unter den Rufen des »bekanntten liederliche[n] Schlösser« geschehen, der geschrien habe: Darauf habe man schon lange gewartet; der Hof vor der Großen Synagoge gehöre nur dem »Chur Fürsten von Mayntz«. <sup>37</sup> Nach der Darstellung der Baumeister war das Ziel, die Kulp'sche Partei abermals aus der Öffentlichkeit in ihre

37 Ebd.; Eingabe der Baumeister (II.5.1751); wie auch weitere Konflikte belegen, waren unter den Rädelsführern insbesondere auswärtige Juden, die Bär Löw Isaac vor allem

Häuser zu vertreiben, wobei die zentralen Orte gemeinschaftlicher Rituale wie die Gemeindegabotage und der Hof davor, aber auch die unter steter Beobachtung stehenden Bewegungen in der Gasse, zumal in ihrer ritualisierten Form wie beim Gang zu Sitzungen oder zum Gebet, der in der besonderen Schultracht vollzogen wurde, zu umkämpften Sphären der Autorität und des Prestiges wurden. Der Konflikt entgrenzte sich im wahrsten Sinne des Wortes nunmehr wie gesagt so sehr, dass die Beleidigungen regelmäßig in Schlägereien und gezielte Körperverletzungen ausarteten, um sich dann zur Missbilligung des Rats sogar auf die Stadt auszudehnen, bis sie sogar beim Rathaus, am und sogar im Römer stattfanden.<sup>38</sup>

Dementsprechend versuchte die Kulp'sche Seite immer wieder ihren Aktionsradius zurückzugewinnen und das öffentliche Forum abermals zu besetzen und für sich zu reklamieren. Eine Eingabe etlicher Schutzjuden an den Rat lässt erkennen, dass sich die Machtverhältnisse allmählich umkehrten. So stellte sich die Auseinandersetzung im Vorhof der Synagoge aus Sicht jener Mainzer Juden, die damit einen Konflikt zwischen Mainzer und Frankfurter Wechslern ausfochten und in Frankfurt zugleich als verlängerter Arm der beiden Kann'schen Brüder agierten, durchaus anders dar. Unverhohlen hatten diese bereits im Vorfeld angedroht, dass man in Mainz gegen David Meyer Juda falsches Zeugnis ablegen werde, worauf man ihnen antwortete, dass der Mainzer Kurfürst in Frankfurt nichts zu bestimmen habe. Weitgehend unstrittig geht aus den nachfolgenden Verhören im Römer hervor, dass auf der Synagogenstiege vermutlich zur Frauenempore mehrere Kinder zwischen 4 und 8 Jahren gestanden und dem Amschel Oppenheim zugerufen hatten, er solle endlich seine Schulden zahlen. Schlimmer noch, er habe seine kostbare Weste von Bär Löw Issac dafür erhalten, dass er ihm eine Hure zugeführt hätte. Eine andere Beleidigung gegen den ledigen Oppenheim war, er solle doch des Isaacs Tochter zur Frau nehmen. Dass all dies nicht von ungefähr stattfand, lässt sich nicht nur an dem Umstand ablesen, dass jemand die Kinder vorab instruiert haben musste. Diese hatten sich zudem im Vorfeld bewaffnet und warfen nun mit Schmutz und, was letztlich aber nicht bewiesen werden konnte, angeblich auch mit menschlichen Fäkalien auf die Kann'schen und die Mainzer herab, was Amschel Hertz Flörsheim nach mehrfa-

aus Mainz nach Frankfurt geholt hatte und die die Baumeister nun ausweisen lassen wollten.

38 Ebd., 6552; Schlome Dillesheim injuriert die Baumeister auf dem Römer (17.5.1751); ebd., 6548; Realinjurie Schlome Dillesheim gegen Calme Bauer (17.5.1751); die beiden Verfahren gegen Schlome Dillesheim, der offenbar zu Isaacs Zeiten einer der Kontrolleure in der Judengasse gewesen, bei den neuen Vorstehern aber in Ungnade gefallen war. Die eigentlichen Gründe bleiben unklar, die direkten Vorwürfe sind Streithändel und Beleidigungen, wobei er einmal in der Stadt von einem Calme Bauer niedergeschlagen worden war, bei einer Vorladung der Baumeister auf den Römer diese dort beleidigt und sie mit dem Galgen bedroht hatte. Auch Dillesheim stammte ursprünglich aus Mainz, war aber inzwischen in Kassel im Schutz – die Baumeister versuchten ihn ausweisen oder festsetzen zu lassen.



chen Aussagen mit den Rufen anheizte: »Werft brav, ruft brav.«<sup>39</sup> Erst daraufhin hätten sich diese, insbesondere Aaron Kann, gegen die Kinder zur Wehr gesetzt, wobei es die fragliche Ohrfeige setzte. Erneut beschwerten sich wie meist aber nur einige wenige Personen, dass man an diesem Ort so etwas doch nicht tue und ob man nun nicht einmal mehr in der Synagoge sicher sei, worauf auf der Stiege und dann im Hof jene Schlägerei ausbrach, in deren Verlauf einem Frankfurter Gemeindeglied namens Hertz Jacob Dann unter anderem »Mantel, Schabbesdeckel und Kragen abgerissen« wurden, wobei auch dessen Mantel verschwand. Er selbst wurde an den Haaren über den Hof geschleift. Einem anderen der Anwesenden war ebenso das nur ehrbaren, vollen Gemeindegliedern erlaubte Barett und zudem seine Perücke vom Kopf gerissen worden, eine ganz erhebliche Demütigung, zudem man seiner 16-jährigen Tochter eine solche Ohrfeige versetzte, dass ihr Gesicht anschwell. Im Kern ging es hier um eine inszenierte Rückeroberung öffentlichen Terrains durch wechselseitige Vertreibungsversuche und Machtdemonstrationen, was jedoch gründlich fehlschlug.<sup>40</sup>

Die im Verlauf der gegenseitigen Beleidigungen immer wieder aufscheinenden Hinweise auf den Mainzer Kurfürsten, der hier angeblich sogar beleidigt worden war, lassen erahnen, dass die Beziehung gegenüber Mainz unterschwellig Teil des Konflikts war und dessen weiteren Verlauf mitbestimmte. So gab jener Salme Meyer Falck, dem man die Perücke heruntergeschlagen hatte, an, dass man aufgrund der falschen Denunziationen des aus Mainz kommenden Joseph Schlossers bald nicht mehr sicher dorthin werde reisen können. Er selbst war jedoch wie viele Frankfurter auf den Besuch der Mainzer Messen angewiesen, weshalb er es als »toll und unsinnig« bezeichnete, dass man ihm anschließend eine Beleidigung des dortigen Kurfürsten unterzuschieben versuche, nämlich dass dieser hier keinem Hund etwas zu befehlen habe.<sup>41</sup>

Damit erhielt die Angelegenheit eine ganz unerwartete Wendung. Zuvor hatte Juda abermals versucht, seine Position zu stärken und den vierzigjährigen Am-schel Meyer Oppenheimer – vermutlich derselbe, der als Anhänger Isaacs geschmäht worden war – nach seiner Rückkehr aus Wien gebeten, sich mit Isaac und den Seinen gemein zu machen, mit ihnen zu essen, zu trinken und zu reisen, um etwas zu erfahren, was diesen zum »Nachteil und Beschimpfung gereichen« würde. Als dieser der eigenen Aussage nach zur Antwort gegeben hatte, dass dies nicht ungefährlich sei, habe Juda auf seinen Status als kaiserlicher Hoffaktor verwiesen. Dieser sichere ihm einen solchen Einfluss, dass der Kaiser den Frankfurter Bürgermeistern – wie auf sein Zutun geschehen – sogar untersagt habe, in

39 Ebd.; z. B. nach Aussage des Hirsch Sal. Kahn (18. Jahre), Sohn eines hiesigen Schutzjuden.

40 Ebd.; vergleiche die Zeugenverhöre.

41 Ebd.; eben dessen Aussage (30.6.1751). Siehe dazu auch die Schreiben aus Mainz; Mainzer Hofratspräsident an den Rat Fft (18.5.1751); pro Joseph Schlosser, alle kurmainzischen Juden seien in allen Dingen sowie hinsichtlich ihrer Satisfaction zu schützen; ebd., ders. (27.5.1751); man solle Schlosser wie jedem Christen oder Juden schleunigst zu seinem Prozess verhelfen; etc.

diesen ›Judensachen‹ etwas weiter zu unternehmen. Juda habe sich selbst mit dem Propheten Mose verglichen: Ebenso wie dieser das Volk Israel trockenen Fußes »aus Egypten geführt«, habe er die hiesigen Wechsler gegen den Mainzer Kurfürsten, was heißen sollte gegen die von diesem geleitete kaiserliche Münzkommission, geschützt und »zu wegen gebracht, dass ihre Sache für recht erkannt worden, der Mayenseer ihre aber für unrecht gehalten worden« sei.<sup>42</sup> Wie auch immer die Angelegenheiten tatsächlich abgelaufen waren, nun fochten beide Seiten den Kampf auf allen möglichen Ebenen aus, wobei Isaac nach wie vor die Oberhand hatte. So gab ein Fähnrich der Wache in seinem Protokoll der Visitation der Judengasse an, er könne »ansonsten [...] nicht beschreiben, wie [a]nimos es anjetzo in der Gasse hergehe u. scheine noch weit gefährl.er als zuvor darinnen«. Löw Herz Oppenheimer dirigiere die städtische Wache weitgehend nach eigenem Gusto und lasse nur jene passieren, die ihm recht seien, weshalb auch der eine oder andere, wohlgemerkt alles Kulpische, »beständig auf der Wacht sitzen, um alles zu entdecken, was voringe«.<sup>43</sup> Dies mag ein Hinweis dafür sein, dass die Stadt weder die Lage beruhigen noch sich wirklich dazu durchringen konnte, gegen Isaac als dem alten Garanten von Ruhe und Ordnung vorzugehen, ein weiterer Grund, weshalb der Kaiser in das gesamte Verfahren eingriff, um mit den Auflagen einer Neuregelung der internen Angelegenheiten der Gemeinde und der Offenlegung ihrer Finanzverhältnisse einen besseren Einblick im Hinblick auf die Steuerveranlagung und die Machtverhältnisse in derselben zu erhalten, und zugleich einen Schnitt zugunsten eines neuen Anfangs zu setzen versuchte.

Dann trat das zuvor nur mehr Angedrohte ein. Als David Meyer Juda wie andere Frankfurter Juden auch nach Mainz zur Messe fuhr, wurde er aufgrund einer Denunziation, nämlich dass er gegen den dortigen Kurfürsten ›höchst vermessene Reden‹ geführt habe, verhaftet und ins Gefängnis geworfen, worauf man ein Inquisitionsverfahren gegen ihn eröffnete. Der Frankfurter Rat forderte die Mainzer Regierung am 5. Mai 1751 mit Verweis auf ein spezifisches kaiserliches Reskript zwar auf, die Angelegenheit an ihn zu übergeben, zumal die kaiserlichen Privilegien dem Frankfurter Rat auch bei auswärtigen Vergehen seiner Schutzbefohlenen und Bürger die alleinige Untersuchung und Verurteilung zusicherten. Der Erfolg ließ auf sich warten und Juda blieb einige Monate in Haft.<sup>44</sup> Auch andere Frankfurter Gemeindemitglieder wurden bedroht. So

42 Ebd., Criminalia, 6558; Actum Ffm auf Anzeige Nathan Meier Judas (1.4.1751); wobei (D. M.) Juda angemerkt haben sollte, dass er durch die Wechsler eine Kautions auf 20.000 fl. habe, damit ist vermutlich das Vereinigungsdokument gemeint, könne aber bis zu 100.000 fl. aufbringen, ohne etwas aus seiner Tasche vorstrecken zu müssen.

43 Ebd., Criminalia, 6534; Verhör vom 16.(?).1751.

44 Ebd., Criminalia, 6558, Rat Ffm an die kurfürstliche Mainzer Regierung (5.5.1751); zudem wolle man dementsprechend den J. A. Oppenheimer selbst vernehmen. Als Antwort auf ebd., Mainzer Hofratspräsident an die Bürgermeister Ffm (4.4.1751). Anbei ein kaum lesbarer Entwurf eines Ffter Schreibens an die Mainzer Regierung (16.10.1751).

klagte ein Salomon Salme beziehungsweise Seckel Sichel genanntes Gemeindeglied gegen den schon bekannten Joseph Lazarus Schlosser von Mainz, dass dieser einem Samuel Gans einmal als Messeknecht gedient und ihm auf der Naumburger Messe gesagt habe, dass kein Kulp'scher mehr vors Tor könne und im Mainzer Land sicher sei. Und selbst wenn man nicht jedem etwas tue, wie beispielsweise jenem Gans als einem ehrlichen Mann nichts geschehen werde, so würde der Sichel, selbst wenn ›man Frieden schließe, in ›fünf Jahren noch nicht davon kommen: Wenn Schlosser ihn ›im Maynther Land bekommen wird, so muss er in 4. Theile zerhackt und in 4 Maynther Lande aufgesteckt werden«. <sup>45</sup>

Wiewohl Schlosser derlei wüste Drohungen natürlich abtritt, gab es etliche Zeugen, die ähnliche Gerüchte bestätigten, wobei anlässlich eines Vorkommnisses in einer der städtischen Bierschenken deutlich wird, dass sich diese Bedrohung Frankfurter Juden nicht allein auf Mainz beschränkte, sondern auch für Hessen-Darmstadt und für Hanau galt, ebenjene Herrschaften, bei denen Isaac als Hofagent tätig war. Auf der anderen Seite gibt es auch Hinweise, dass die Situation sogar für Isaac zunehmend ungemütlicher wurde. So spottete man, dass er sich derzeit wegen eines Weinbetrugs weder im Hanauischen noch in Hessen-Darmstadt, also im eigenen Einflussgebiet recht sehen lassen könne und sogar zweimal schon nach Darmstadt zitiert worden sei.

Über Judas Schicksal gingen nun triumphierende Spottgesänge um. Amschel Oppenheim soll gesagt haben, »dass der David sitzt, ist mit keinem Geld auszumachen, sondern [allein] durch Rabbi Mosche Kann (oder Moses Löw Isaac), dieser kann ihm helfen, sonst kann ihn keiner aus dem Loch bekommen«, wobei er jedoch vorsichtshalber hinzufügt hatte, Isaac selbst gebühre ein noch schlimmeres Schicksal. Die offiziellen Gründe für die Festnahme waren den Zeitgenossen wenig bekannt, weshalb die Gerüchteküche brodelte; so finden sich Behauptungen, etwa dass Juda an einer Münzbeschneidung von zehn Dukaten beteiligt gewesen sei, Falschangaben, die zudem seinen Leumund schädigten. Neben den zahlreichen sich erneut entspinrenden Beleidigungen von beiden Seiten – so wurde R. Mosche Isaac als »Hurenräbge« und sein reicher Bruder Bär Löw Isaac als »Verräther« beschimpft – sowie den triumphierenden Hinweisen von Seiten der Kann'schen kam es nun zu völlig überzogenen Drohungen, etwa dass es Juda im schlimmsten Fall ebenso ergehen werde, wie dem württembergischen Hoffaktor Josef Süß Oppenheim in Stuttgart, nämlich dass man ihm den Kopf abschlagen beziehungsweise ihn in einem Käfig aufknüpfen werde. <sup>46</sup> Einer der Söhne des Isaac, Bär Löw, rief gemeinsam mit einigen Knechten Benedict Salme Juda und zwei weiteren Personen zu, nun habe man den »Lumpen-

45 Ebd., Criminalia, 6557, 6558; Sal. Seckel gegen J. L. Schlösser von Mainz, injuriam, Actum Ffm (13.5.1751). Offenbar saß ein Bruder Schusters namens Löw in Mainz schon im Gefängnis, der sollte nach Aussage Amschel Oppenheimer entlassen und Juda an dessen Stelle eingesperrt werden, dieser Löw war anscheinend auf Anschreiben der Kulp'schen Seite festgenommen worden.

46 Ebd.; darin: Vernehmung der Begebenheit am Judenbrückchen.

Hoffactor wir wolle es euch noch ärger machen«.47 Ein Knecht Isaacs beschuldigte wie zuvor gesagt wiederum den Calme Bauer, ihn und seinen Herrn Bär Löw Isaac beim Gang durch die Gasse bespionieren, das ›böse Kreuz‹ geflucht und als ›Faulbirn‹ beschimpft zu haben. Solche Beleidigungen konnten durch ein direktes, drohendes Angehen, ein Gestikulieren oder gar das Berühren verstärkt werden, so soll Moses Beyfuß diesen vor dem Beyfuß'schen Haus mit einer Tabakpfeife im Mund scharf angesehen und gesagt haben, ›da geht der Kastendieb‹, wobei er ausspie.48 Bevor Isaac noch zur Gasse heraus war, sei Abraham Stiebel mit den Rufen hinter ihm hergelaufen: »Du Verräther, du Spitzbub, du wirst schon deinen Theil kriegen, gehe hin, in Darmstadt brennts.« Im Gegenzug gaben jene, etwa der erwähnte Calme Bauer an, dass Isaac sie mit Drohungen beleidige wie »Du Galgen-Dieb, dich will ich auch an den Galgen bringen«, worauf man ihm geantwortet habe: ›Wer hier den Galgen verdiene, werde ihn schon bekommen‹, darauf dessen Knechte Calme ihrerseits mit Rufen wie ›Spitzbub‹ und ›ungehentker Dieb‹ angingen. Und erneut klagte im Gegenzug Bär Löw Isaac, dass man auch ihm vorhalte, dass sein Vater ein Kastendieb wäre und die Gemeindegasse bestohlen habe, was man schon an seiner Kleidung sehen könne, die von ›lauter Kastengeld‹ bezahlt worden sei. Als er darauf geantwortet habe, dass es dem Vater des Gegenparts den Hals brechen werde, dass Juda nun im Gefängnis sitze und mindestens für eine Woche nicht loskomme, entgleiste die Situation abermals, bis man sich die Zähne ausschlug. Diese Schlägerei fand allerdings inmitten der Stadt statt und wurde erst per Zufall durch das Eingreifen der Ordonanz des gerade vorbeifahrenden Älteren Bürgermeisters beendet.

Neben dieser Dynamik und der dadurch bedingten Entgrenzung der Konflikte hinsichtlich des Ortes und mit Bezug auf deren Gefährlichkeit zeigen diese Klagen und Gegenklagen, in welcher Weise man intern – und letztlich auch in der Umwelt – mit solchen Beleidigungen umging: Wie die Verteidigungsversuche vor den Behörden erkennen lassen, war die entscheidende Grenze nicht, ob man überhaupt reagierte. Dies wurde jedermann selbstverständlich zur Ehrenrettung zugestanden, ja von diesem auch im jüdischen Bereich eigentlich sogar

47 Ebd., Criminalia, 6532, B. L. Isaac, Benjamin Salomon, Abr. Stiefel, Calman Rothschild und dessen Sohn, Beschwerde wegen real und verbal injuria; Actum Ffm (29.5.1751).; dieser hatte daraufhin offenbar mehrfach zurückgerufen ›Das Feuer von Darmstadt brennt in ihm‹.

48 Unna, Pinkas Chewra Kaddischa Warmaisa, 1980, S. 130 [Ms. S. 179, §§ 3, 5]; die beim offiziellen Gespräch im Mund behaltene Pfeife scheint eine besonders despektierliche Verhaltensweise gewesen zu sein, vermutlich da ein ostentativ privates Benehmen in einem offiziellen Zusammenhang als ehrabschneidend empfunden wurde. Siehe die Beleidigung des Bruderschaftsgabbais im Rahmen des Zwistes der beiden Wormser Beerdigungsbruderschaften, in dessen Verlauf zwei bereits mit Wachsstrafen belegte Personen den Gabbai Aron Aschtruk wegen der zwischen den Bruderschaften vereinbarten *T'shuwa* (Busse) an seiner Haustür ›mit Rocklohr und Pfeif Tabak im Maul ansprachen, was als ›eine grobe Missachtung unserer Ehre‹ empfunden wurde.

erwartet. Es war lediglich eine Frage des Maßes und ob der Konflikt dadurch verschärft wurde. Die Bedrohung mit dem Galgen dadurch zu kontern, dass man sagte, dies werde gegebenenfalls schon denjenigen treffen, dem es gebühre, beschreibt genau diese Grenze, innerhalb derer eine gleichfalls beleidigende Reaktion sozusagen idealerweise noch als legitime Verteidigung anerkannt werden konnte. Wie die sich stets verschärfenden Konflikte belegen, war diese Stufe eines noch korrekten Verhaltens jedoch längst überschritten, und man drohte nicht nur, man griff auch direkt an und setzte seinen gesamten Einfluss ein, um die Gegenseite wie auch immer zu schädigen.

## Zügelungsversuche – Das Ideal des beherrschten Menschen

Wenden wir den Blick nun den durch die rabbinische Lehre definierten Modellen zu, die – wie bereits zu sehen war – diesen komplexen Gemengelagen eines stetigen Widerspruchs zwischen letztlich ständischen und korporativen Begriffen von Gemeinschaft zugrunde lagen, um im Verweis auf ein jüdisches Herkommen oder Selbstverständnis als Legitimation für die Stärkung des korporativen Ansatzes zu dienen. Es ist mehr als fraglich, ob dieser Grundwiderspruch wirklich nur eine Auswirkung der bestehenden Verhältnisse darstellte, eine Position, die jüdische Theologen und in deren Gefolge moderne Historiker vertraten. Bislang zeigte sich eher, dass die internen Wahrnehmungsstrukturen überaus stark an dem gesamtgesellschaftlich vertrauten, ständisch-hierarchischen Modell ausgerichtet waren und sich recht durchgängig gegen das parallel dazu zwar verinnerlichte, den bestehenden Handlungsoptionen gegenüber aber kaum durchsetzungsfähige korporative Konzept gleicher Mitsprache und Teilhabe behaupten konnten. Dass Letzteres so wenig Durchschlagskraft entwickelte, lag mit Sicherheit an dem grundlegenden und zumindest ab gewissen Grenzen auch zwingenden Charakter der gesamten Gesellschaft, die ständisch gegliedert war und für die Zeitgenossen, auch die jüdischen, letztlich das einzig denkbare Bezugssystem darstellte. Umso wichtiger ist es, nach der Struktur und Funktion jenes theologisch abgesicherten und von einer großen Mehrzahl jüdischer Zeitgenossen in den fraglichen zwei Jahrhunderten auch immer wieder angeführten Konzepts *eigener* kultureller Tradition zu fragen, das sich von außen als korporatives Deutungsmodell charakterisieren ließe.

Beginnen wir mit einem grundlegenden Wahrnehmungsmuster, das bislang alle Debatten und Konflikte bestimmt hatte. Wie viele der analysierten Konflikte und vermutlich noch klarer das innergemeindliche Strafregiment als solches belegen, war die sozial gefestigte Wahrnehmung von Ehrbarkeit und Respektabilität einer der Angelpunkte jüdischen Lebens gewesen. Das umfassende Konzept einer ehrbaren Gemeinschaft und rechten Handelns hatte – wie nahezu alle anderen hier behandelten Aspekte auch – seine direkte, wenn auch nicht ganz deckungsgleiche Entsprechung auf nichtjüdischer Seite. Richten wir den Blick auf die jüdischen Vorstellungen eines ehrbaren Lebens, so zeigt sich, dass in der religiösen Lehre und in den zahlreichen ethischen Schriften ein konzises Bild dieses rechten Lebens entworfen wurde, das gerade in seiner Überzeichnung als Gegengewicht zu den letztlich ganz anders verlaufenden Machtverhältnissen und Begriffsmodellen diene. Da Ehrbarkeit in dem ständischen Konzept ungleicher Machtverteilung eine entscheidende Rolle spielte und innerhalb der jüdischen Gemeinschaft dessen ökonomischer Aspekt der guten Reputation im Geschäftsleben für eine Gemeinschaft von Händlern und Kaufleuten zusätzlich eine zentrale Bedeutung besaß, kam dieser ein ganz besonderer Stellenwert etwa hinsichtlich der Organisation jüdischer Gemeinden zu. Dass Juden aus christlicher Sicht zwar wie einige andere gesellschaftliche Gruppen und Personen prinzipiell als *unehrlich* galten, hatte hiermit kaum etwas zu tun, zumal sich die

Auswirkungen dieser Einstufung auf einige wenige Aspekte des gemeinsamen Rechtsverkehrs beschränkten. Im alltäglichen Umgang und auch im Geschäftsleben wurde Juden durchaus eine entsprechende Ehrbarkeit zugestanden, da sich etwa die Kaufmannshehre an dem ausgeübten Gewerbe sowie am konkreten Verhalten der einzelnen Person und nicht an seiner Zugehörigkeit zu einem spezifischen Stand festmachte, wobei dem eigentlichen Handel durchaus ein hohes Renommee zukam, dem von vielen Juden ausgeübten Hausierhandel als einem nicht sesshaften Gewerbe, als einem unsteten *Wanderbettel* dagegen nicht.

Innerhalb der jüdischen Gemeinschaft stützte die religiöse Lehre diese Vorstellung eines ehrbaren Lebens, wobei dies ähnlich wie die hier allein aus Fragen der Arbeitsökonomie ausgesparte Betonung gemeinschaftlicher Verantwortung etwa im Rahmen der Mildtätigkeit – der *G'milut Chassadim* oder *Zeddaka* – als Gegenpol zur zentrifugalen Dynamik der herrschenden Verhältnisse diente.<sup>1</sup> Das gesellschaftliche Leben wurde auch in den jüdischen Gemeinden und vielleicht noch mehr in den geschlosseneren Verhältnissen der Judengassen durch eine Vielzahl von offiziellen und persönlichen Ritualisierungen sozialer Rangfolge sowohl im kultischen Bereich wie auch im sonstigen gesellschaftlichen Umgang bestimmt. Nicht nur, dass bereits die Kleidung – und zwar sowohl die allgemeine als auch die spezifische interne Schultracht – klar erkennbare Linien zwischen verschiedenen Abstufungen der Zugehörigkeit zog. Wie beispielsweise allein die zahlreichen gestaffelten Strafaufgaben erkennen ließen, war die Teilnahme an öffentlichen Ritualen und auch nur der spezifische Ort, an dem man bei Sitzungen, Festbanketten oder beim Gottesdienst stehen oder sitzen durfte, entscheidend für die gesellschaftliche Position. Das Bewusstsein, ehrbar zu sein und als ehrbar geachtet und behandelt zu werden, durchzog alle Lebenskreise, vom spezifischen Ethos des Handels über das angemessene Verhalten im sozialen Umgang bis hin zu den geschlossenen Geschäfts- und Heiratskreisen, letztlich sogar bis in den Tod hinein.<sup>2</sup> Wiewohl all dies den Geist eines ständischen Gesellschaftsmodells atmet, stand daneben einigermaßen unvermittelt das Bewusstsein, innerhalb einer Korporation der Binnenwahrnehmung entsprechend wie innerhalb einer christlichen Zunft gleichwertig zu sein. In den jüdischen Gemeinden schwang stets dieser grundlegende Anspruch mit, als Jude anderen Juden prinzipiell gleichgestellt zu sein, selbst wenn dieser nur unter gewissen Bedingungen durchzusetzen war und obwohl sich in den Gemeinden erneut immer äußerst stabile, im Ansatz letztlich ständisch erscheinende Rangfolgen

- 1 Vgl. etwa Sefer Pirke Awot, Prag 1713, Bl. 27a-b. Wie an zahlreichen Beispielen zu sehen war, gelang dies sogar in einem erstaunlichen Maß. Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 77-79.
- 2 Etwa Takkanot mehaChewra Kaddischa megadle Jetomim (...) beK"K Fürda/Fürth, Fürth 1767/7, §§ 70-71, 83; das Vorrecht von Ständerbesitzern eine Alija zu erhalten, das Vorrecht von Bruderschaftsmitgliedern, diese zu ersteigern, aber wer seine Mizwot nicht bezahlt, wird von weiteren ausgeschlossen. Vgl. Jan Peters, Der Platz in der Kirche. Über soziales Rangverhalten im Spätfeudalismus, in: Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte (N.F. 13) 28 (1985), S. 77-106.



herausbildeten, die dem widerstritten. In diesem Sinne regelten auch die Ordnungen religiöser Bruderschaften, allen voran natürlich die der zentralen Beerdigungsbruderschaften, üblicherweise *Chewra Kaddischa*, in Frankfurt am Main und einigen anderen Gemeinden aber auch *Chewrat Kaddischa deGomle Chassadim*, heilige Gemeinschaft beziehungsweise Gemeinschaft für mildtätige Werke genannt, das mit dem spezifischen Amt verbundene religiöse ebenso wie das gesellschaftliche Zeremoniell detailliert, was man auch als einen Befriedungsversuch dieser grundlegenden Konkurrenz konträrer Deutungsmodelle und Ansprüche interpretieren könnte, wiewohl all dies letztlich erneut vor allem zugunsten starrer Hierarchien arbeitete.

Gerade den Beerdigungsbruderschaften kam durch ihren hohen sozialen Stellenwert eine besondere Bedeutung zu, die sich weit über die religiöse Handlung der Leichenbestattung sowie der Pflege des Friedhofs hinaus erstreckte und je nach Gemeinde auch die Krankenpflege, den Arztbesuch, zahlreiche religiöse Rituale im Krankheits-, Sterbe- und Todesfall umfasste, mit dem Beginn der Moderne zuweilen auch den Charakter eines rudimentären gemeinschaftlichen Versicherungswesens annehmen konnte. Ihr Stellenwert wurde zudem dadurch bestärkt, dass die *Chewra Kaddischa* im Gegensatz zu den vielen Bet- und Lernzirkeln eine recht exklusive Gemeinschaft darstellte, zu der häufig lediglich 18 Männer zugelassen wurden, gemäß dem Zahlenwert des hebräischen Wortes für Leben, *Chai*. Da die Beerdigung weiblicher Personen nur von Frauen vorgenommen werden durfte, bestand stets auch eine *Bruderschaft der Frauen*, wobei diese typischerweise entweder keine organisatorische Form annahm, also keine spezifischen Ordnungen und Ähnliches hinterlassen hat, oder sich lediglich aus den Ehefrauen der Mitglieder der Männerbruderschaft zusammensetzte. Die Ernennung zum Mitglied geschah ähnlich wie diejenige zum Gemeindevorstand, nur dass man hier offenbar die im Rahmen der Gemeinde noch vorgeschützte allgemeine aktive sowie passive Beteiligung aller Mitglieder der Gemeinde, die – wie wir inzwischen wissen – so ohnedies nie gegeben war, gar nicht erst avisierte, sondern eine Bewerbung häufig nur unter gewissen Bedingungen zuließ, wobei die Ernennung ausschließlich von einem Votum der Bruderschaft selbst abhing.<sup>3</sup>

Es ist diese Exklusivität der Beerdigungsbruderschaften und deren Pflege etwa durch allgemein beachtete, besondere Rituale wie das feierliche Bankett der Bruderschaft am Bruderschaftstag beziehungsweise zum so genannten *Rebben-Mahl*, zu dem der Oberrabbiner geladen wurde, die diese zu einem Beispiel für die gesamte gesellschaftliche Wahrnehmung eines religiös rechten und gemein-

3 Unna, Pinkas *Chewra Kaddischa Warmaisa*, 1980, S. 26 [Ms S. 101, Vorwort zur Ordnung], wobei die Wahlordnung offenbar auch hier stetig unterwandert worden war und die Ernennung allein bei den Gabbaim lag, sich dieselbe Struktur also im Kleinen wiederholte und damit abermals auf ihren grundlegenden Charakter als eigentlich beherrschendes Modell verweist. Ebd., S. 44 [Ms. S. 107, § 44] nach einer Verordnung von 1723 konnte dies nur auf Vorschlag von mindestens 2-3 Kuppa/Bruderschaftsmitgliedern überhaupt geschehen.

schaftlich ehrbaren Zusammenwirkens erhebt.<sup>4</sup> Dabei wurde in den Ordnungen der Bruderschaften nicht nur genau geregelt, wer beim Begräbnis welche Tätigkeit übernehmen durfte, Handreichungen, die sowohl der Funktion, vor allem aber auch dem Alter nach gestaffelt vergeben waren.<sup>5</sup> Dies erklärt sich wie bei allen religiösen Ritualen des Judentums durch deren gesetzmäßigen Charakter, der das Erfüllen einer solchen religiösen Pflicht – in der überwiegenden Regel den Männern – zur Auflage machte und diese, gemessen an einer absoluten Vorstellung aller zu leistenden religiösen Verpflichtungen, zudem mit einem besonderen Gewinn für den imaginierten Status idealer Religiosität verknüpfte. Dementsprechend wurde jede spezifische Tätigkeit von der Reinigung des Leichnams über dessen Einkleidung bis hin zum Betten in den Sarg, das Einschlagen jedes einzelnen Nagels, das schaufelweise Ausheben des Grabes und die Beisetzung exakt festgelegt.<sup>6</sup> Diese Liebe zum Detail, die dem Wunsch religiöser Pflichterfüllung und einem dem Rang entsprechenden Zugang zu den religiösen Handlungen entsprang, spiegelte sich auch in den Regelungen zur Gestaltung des jährlichen Festbanketts wider. Hier wurde die Sitzfolge, die Benutzung des Geschirrs, das Zuweisen des Essens und der Getränke bis hin zu der Möglichkeit, verhinderten Mitgliedern etwas von den Speisen nach Hause zu senden oder – wie offenbar üblich und häufig missbraucht – der eigenen Familie etwas davon zukommen zu lassen, am Ende sogar Gemeindeangehörige, die nicht Mitglieder der Bruderschaft waren, am Mahl teilnehmen zu lassen, minutiös geregelt.<sup>7</sup> Dieses Beharren auf der rechten Ordnung wurde durch den zeremoniellen Charakter der Veranstaltungen noch verstärkt, weshalb man jeden Regel-

4 Ebd., z. B. S. 26 [Ms. S. 101, § 9]. Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 164.

5 Im Nachvollzug dieser Ehrschätzung des Älteren wandelt sich der ursprüngliche Begriff des (Haupt-)Vorstehers, sonst Parnass bzw. Gabbai, später sogar zu ›Senior‹, was dann vermutlich aber nichts mehr mit dem eigentlichen Alter zu tun hatte, ebd., S. 68 [Ms. S. 127, § 25]. Ebd., S. 118 [Ms. S. 167, § 42]; beklagt, dass es bei den Festbanketts nicht ordnungsgemäß zugehe, die Jüngeren den Alten keine Ehrfurcht entgegenbrächten, vor ihnen redeten und schrien.

6 Ebd., S. 50 [Ms. S. 116, § 10] oder S. 110 [Ms. S. 158-9, § 16]; zur Rangfolge, zuerst der Gabbai beim Sägen bzw. Schneiden und beim Nägeleinschlagen, und danach soll es ›keSeder‹, der Ordnung nach, weitergereicht werden ›wie auf der Tafel steht‹, wobei jeder jeweils einen einzigen Nagel einschlagen soll und dann weitergeben. Ähnlich geregelt ist das Tragen, Aufheben und Niedersetzen des Sargs oder hinsichtlich des Besuchs und der Positionierung bei einem Verstorbenen, zu Letzterem siehe auch die spätere Verordnung ebd., S. 68 [Ms. S. 126, § 18], S. 94 [Ms. S. 144, § 18]. Vergleiche die Rang- bzw. Sitzfolge beim Festmahl bzw. bei Sitzungen überhaupt, wobei die Parnassim, zuvor vermutlich jene als Gabbaim bezeichnete Gruppe stets Vorrang habe, ebd., S. 52 [Ms. S. 117, § 15] 1725, S. 62 [Ms. S. 123, § 5]. Ebd. S. 88 [Ms. S. 140, § 5]; erneut mit dem Hinweis, dass man beim Mahl der Ordnung entsprechend sitzen solle, mit Ausnahme der Parnassim, die das Vorrecht haben ›oben‹ zu sitzen, erneut S. 104 [Ms. S. 153, § 6].

7 Ebd., z. B. S. 26 [Ms. S. 101, § 2] untersagte man den Besuch der *Se'uda*, des Festmahls, durch Kleinkinder; ebd. S. 28 [Ms. S. 101, § 10] (1716) bzw. 1744 erneut ebd. S. 88 [Ms. S. 140, § 3]. Findet sich auch in den entsprechenden von Juspa Schammes verzeichneten

bruch, der schnell auch als Entehrung und als Unbotmäßigkeit betrachtet wurde, zu vermeiden gedachte und demgemäß beispielsweise bestimmte, dass man bei den Banketten nur reden dürfe, wenn die Reihe an einem sei.<sup>8</sup>

Sicherlich standen beispielsweise in der Bruderschaftsordnung der Wormser Chewra Kaddischa die Regelungen der eigentlichen Aufgaben, nämlich des Krankenbesuchs und der Beerdigung, im Vordergrund. Doch bezeichnenderweise nahmen jene für die Feiern am so genannten *Chewre-Tag*, also für primär gesellschaftliche Ereignisse, kaum weniger Raum ein und standen diesen in ihrer Präzision und Kleinteiligkeit nicht nach.<sup>9</sup> Diese Detailfreudigkeit betraf sogar die Speisen selbst, wobei es sich hier auch um den Versuch handelte, ausufernde Kosten und übermäßigen Luxus zu vermeiden. In diesem Sinne schränkte man die Auswahl an Getränken erheblich ein und ließ offenbar nur Mineralwasser, Wein und Branntwein für alle zu; lediglich zur Ehrung des zeitweise hinzugeladenen Oberrabbiners durfte diesem auf Wunsch auch Kaffee oder Tee mit Zucker gereicht werden.<sup>10</sup> Die Teilhabe an dem dabei zur Schau gestellten Luxus

Regelungen für die Wormser Chewra Kaddischa; Hamburg/Semer/Feld, *Minhagim de Warmaisa*, 1992, Bd. 2, S. 267; ›in Rang zu gehen‹. Oder beispielhaft für alle Gemeinden, Hildesheimer, Pinkas Schnaittach, 1991, S. 196f.; wird verordnet, dass die Aufrufe zur Tora außer bei privaten Festivitäten bei Strafe nach der ›Reihe‹ vergeben werden; früher tat man dies angeblich nach dem Alter, wobei schließlich 1746 eine Alija-Ordnung verfasst wurde, ebd., S. 316; zugleich verordnete man auch eine Abstufung der Strafen bei Übertretung der Verordnung, für Reiche eine Geldstrafe, Arme und mittlere Einkommen mit ›Schmach und Schande‹, Fremde konnten einen Aufruf offenbar nur über einen Hausvater bzw. den Parnass erhalten; ebd., S. 208-209, S. 240. Während in Hamburg und Altona Ledige von den Versteigerungen und dem Erhalt von Alijot in der Regel ausgeschlossen blieben, ließ man dies in Wandsbek 1801-2 erstmals zu; Graupe, *Statuten AHU*, Bd. 1, 1973, S. 308 (WD, BJJ 13, 4). Danach durfte auch, wer im ›Verbot‹ war, eine Toralesung kaufen, aber nicht selbst nutzen; wer im Bann war, durfte weiterhin nicht in die Synagoge kommen.

- 8 Unna, Pinkas Chewra Kaddischa Warmaisa, 1980, S. 44 [Ms. S. 113, § 37]. Juspa Hahn, Josif Omez, 1965, S. 308 ff.; listet dem Frankfurter Brauch gemäß generell die zu beachtenden Hierarchien im religiösen und sozialen Leben auf.
- 9 Unna, Pinkas Chewra Kaddischa Warmaisa, 1980, S. 44.
- 10 Ebd., S. 64 [Ms. S. 124, § 10]; wobei *Jajin Nesech* (Gießwein/Wein der von Nichtjuden produziert oder von diesen berührt wurde) dezidiert ausgeschlossen wurde, wiewohl dieser ohnedies nicht koscher war, aber, wie schon zu sehen war, üblicherweise dennoch getrunken wurde. Hierzu siehe auch vereinzelte gleichlautende Aussagen aus den Befragungen im Rahmen des Reichsuntersuchungsverfahrens von 1606. Vgl. Graupe, *Statuten AHU*, Bd. 1, 1973, S. 80-81 (AA 24); vergleichbare Einschränkungen bei Beschneidungen, die Bewirtung der Gäste wird reglementiert und dem Kind dürfe keine mit Gold- und Silber und Spitzen verzierte Kleidung angelegt werden, zudem sei nur je ein Wimpel als Gabe erlaubt, ohne Gold und Silber(stickereien). Ebd., S. 182 (AB 222), S. 183 (AB 224); wurde erneut versucht, die Gästelisten für Privatfeiern gegen ›listige‹ Versuche, diese zu erweitern, zu begrenzen; Gleiches galt für die Hochzeitsgeschenke, da dies unnötige Geldverschwendung sei. Dass. für Hamburg, ebd., S. 220 ff. (HA 39-42); Liste möglicher Festgäste. Weitere Hinweise auf die Kritik des Luxus von Seiten

war ebenso entscheidend wie die Teilnahme an dem zeremoniellen Mahl selbst. Für derlei Gelegenheiten mietete man in Frankfurt am Main zuweilen sogar einen Saal in der Stadt, offenbar sogar in einem der zentralen Gebäude am Römer an. Entsprechend reizvoll und prestigebehaftet war es für die Mitglieder der Wormser Bruderschaft, ihre Verwandtschaft an dem besonderen Mahl und den aufgetragenen Speisen indirekt teilhaben zu lassen, weshalb man von Angehörigen mit Speisen gefüllte Teller abholen ließ oder solche diesen gar per Boten zusandte. Dies nahm derart überhand, dass in einer Verordnung geklagt wurde, dass es beim Mahl häufig »zu gangen ist nit *lefi Kawod haChewra* (gebührend der Ehre der Bruderschaft) in unter schiedlichen Sachen, womit insbesondere ein solches Abzweigen von Speisen gemeint war. Da dies nicht im Sinne exklusiver Gemeinschaft sein konnte und zudem die Kosten für das Bankett sicherlich in die Höhe trieb, verordnete man immer wieder, dass diese Art der Selbstbedienung untersagt sei. In jeder der im Protokollbuch der Wormser Beerdigungsbruderschaft verzeichneten Neuordnungen der Statuten taucht ebendieselbe Klage wieder auf, nämlich dass Personen Essen entweder in den Beutel gesteckt oder dieses trotz des Verbots sogar direkt nach Hause gesandt hätten. Dennoch war man sich einig, dass die Familien durchaus indirekt an dem besonderen Mahl teilhaben sollten, möglicherweise da dies auch als eine Anerkennung für die geleisteten Dienste angesehen wurde, auf die die Mitglieder und in deren Vertretung auch deren Familien einen Anspruch hätten.

In der Judengasse musste all dies den Reiz des hinter verschlossenen Türen stattfindenden Banketts erhöhen, insbesondere wenn Köstlichkeiten nach Hause mitgebracht und vorgezeigt werden konnten, ein verknapptes Gut sozusagen in seiner Opulenz vorgeführt wurde, alles Dinge, für die die Mitglieder wohlgemerkt ohnedies zahlen mussten.<sup>11</sup> Während der Genuss nichtautorisierter, also

der Rabbiner, Schochat, Aufklärung, 2000, S. 63-74; sowie an zahllosen anderen Stellen.

- 11 Zum Schüsselschicken wurde 1725 verordnet, dass jeder an den beiden Tagen des Festmahls nur nach Hause schicken dürfe, was ihm per Los zufällt, und zum zweiten Mahl solle man jene rufen, die nicht anwesend sind, vermutlich, die zum ersten nicht geladen waren; Unna, Pinkas Chewra Kaddischa Warmaisa, 1980, S. 50 [Ms. S. 116, § 10] bzw. S. 62 [Ms S. 123, § 5]; S. 28 [Ms. S. 102, § 11-12]. Später griff man diese abermals auf, mit dem Hinweis, dass man Speisen in den Beutel gesteckt oder sogar direkt nach Hause geschickt habe, wird dies mit der Bedrohung strikt untersagt, dass das Essen dieser Speisen vollkommen verboten sei und dem Verzehr von Schweinefleisch gleichkomme. Ausnahmen macht man für ein Stückchen Kuchen, Mandelbrot und dergleichen Gebäck; aber anderes womöglich durch einen Boten schicken zu lassen ist verboten und gilt als unkoscher. Beim nachfolgenden Mahl soll man Schüsseln verlosen, dazu Gebäck und Geflügel, das derjenige, der das Los zieht, nach Hause senden darf, ebd. S. 74 [Ms S. 130, § 1] von 1731. Ebd. S. 88 [Ms. S. 140, § 5], 1744 ist dies weiterhin ein Problem. Ebd., S. 104 [Ms. S. 152-3, § 6] 1763 dasselbe noch ausdrücklicher, diese Speise wird nun dezidiert mit den entsprechenden halachischen Termini als »Aas und Untaugliches« eingestuft. Ähnliche Trefe-Erklärungen erließ man, um das Einkommen und das Funktionieren der jeweils gemeindeeigenen Schlachtung bzw. des

entwendeter Speisen in den gemeinsamen Beschlüssen mit dem Verzehr von Schweinefleisch, also mit dem Übertreten der Speisegesetze gleichgestellt wurde, gestattete man den geladenen Gästen in späteren Jahren, etwas Gebäck und Mandelbrot mitzunehmen. Am zweiten Abend wurde sogar eine Verlosung von Schüsseln veranstaltet, die der glückliche Gewinner gefüllt mit Speisen und – wie gegen Mitte des 18. Jahrhunderts beschlossen wurde – unter Beigabe von Gebäck und dem kostengünstigeren Geflügel zu sich nach Hause schicken lassen konnte, was eine begrenzte, aber gerade auch dadurch bedeutsame öffentliche Demonstration von Prestige und Exklusivität durch einen dennoch eher bescheidenen Luxus darstellt. Und ebenso wie andere korporative Zusammenschlüsse, etwa die christlichen Zünfte, besaßen die Bruderschaften für diesen Anlass nicht nur ein besonderes Geschirr, das gegen ein Entgelt, allerdings nur unter spezifischen Auflagen insbesondere von Mitgliedern auch zum privaten Gebrauch geliehen werden konnte.<sup>12</sup> Ebenso wie die christlichen Pendants pflegte man die besondere Exklusivität auch durch die Anfertigung von prächtigen Trinkgefäßen – letztlich von Zunfthumpen –, die wie erhaltene Beispiele aus der Frankfurter und der Wormser Gemeinde belegen, dem Stil der Zeit entsprechend recht aufwendig, wiewohl diese im Vergleich etwa zu den kostbaren Pokalen und aufwendigen Tafelaufsätzen patrizischen oder gar adeligen Tafelsilbers deutlich zurückhaltend gestaltet waren.<sup>13</sup>

Bezeichnend ist, dass es sich bei den Beispielen aus beiden genannten Gemeinden um *Münzpokale* handelt, wobei die in die Humpen eingesetzten *Münzen* oder an deren Stelle einfache Kartuschen ziseliert worden waren, um die Namen der Bruderschaftsmitglieder, häufig auch deren Hauszeichen oder Siegel wiederzugeben: Kaum ein anderes Detail mag wie dieser Gegenstand die Exklusivität dieser kleinen Vereinigung und die Grenzen hin zur Gesamtheit der Gemeinde dokumentieren, denn den einmal fertiggestellten Bechern, die über und über mit diesen Namenskartuschen bedeckt sind, ließ sich am Ende nicht ohne

kommissionierten Schlachters zu sicher; Hildesheimer, Pinkas Schnaittach, 1991, S. 203.

12 Unna, Pinkas Chewra Kaddischa Warmaisa, 1980, S. 70 [Ms. S. 128, § 35]; bzw. Abschluss von derlei Vorrechten für Nichtmitglieder, S. 98 [Ms. S. 147, § 36].

13 Ebd., S. 130 [Ms. S. 179, §§ 3, 5]; der Reichtum einer Bruderschaft war durchaus ein zentrales Argument, wie eine als extrem empfundene Beleidigung im Konflikt zweier Bruderschaften in Worms belegt, in deren Verlauf dem gegnerischen Vorsteher ins Gesicht gesagt wurde, »wir haben mehr Kesef (Geld) als ihr. Siehe die Abbildung des im Jewish Museum von New York befindlichen hexagonalen Bechers der Wormser Beerdigungsbruderschaft von 1712, hergestellt von Johann Conrad Weiss in Nürnberg, mit den in Kartuschen eingravierten Namen der Mitglieder; in: Encyclopaedia Judaica (NY/Jer), Bd. 8, Sp. 446, fig. 6. Vivian B. Mann/Richard I. Cohen (eds.), From Court Jews to the Rothschilds. Art, Patronage, and Power (1600-1800), München 1996, S. 122, Abb. 93, S. 186, Nr. 131; die Becher sind von 1713 und 1732. Die Inschriften der im Besitz der Chewra Kadischa DeKabranim zu Frankfurt am Main befindlichen silbernen Pokale. Übersetzt und erläutert von Paul M. Aron. Als Manuskript gedruckt. Frankfurt am Main 1925.

weiteres ein neuer Name hinzufügen. Und bis man einen zweiten Krug fertigen lassen konnte, verging einige Zeit, womit der Besitz dieses Silbers nicht nur den Wohlstand der Bruderschaft dokumentierte. Zugleich fungierte es als eine im realen Sinn vorzeigbare Geschichte dieser exklusiven Gemeinschaft, nämlich als ein bleibendes Verzeichnis ihrer ehrbaren Mitglieder.

Dieser Bezug auf die Wahrnehmung von Gemeinde beziehungsweise sozusagen einer spezifischen Korporation in dieser oder von Familie insgesamt lässt sich problemlos im Bezug auf das gesamte rituelle Silber sowie die Toravorhänge ausdehnen, wobei für die Frühe Neuzeit ganz bezeichnenderweise die privaten Stücke, selbst wenn diese der Gemeinde gestiftet worden waren, weit überwiegen und sich solche, die klar und womöglich ausschließlich den Besitz durch die Gemeinde als eigenständige Institution angeben, kaum finden lassen.<sup>14</sup> Wie schon vielfach zu sehen war, belegen auch diese Gegenstände, dass die Familie und die Dokumentation familialen Prestiges im Mittelpunkt frühneuzeitlicher Selbstwahrnehmung standen. Die Mitgliedschaft in einer internen Vereinigung blieb im Vergleich hierzu allenfalls sekundär. Und ebenso wie diese fand die Familie ihre *Bühne* in der Gemeinde und sogar innerhalb anderweitiger Zusam-

14 Wobei derlei Ausstattungsstücke in höchsten Maß prestigebehaftet waren; Annette Weber, *Splendid Bridal Gifts from a Sumptuous Wedding Ceremony of 1681 in the Frankfurt Judengasse*, in: *Jewish Art 19-20 (1993-1994)*, S. 168-179. Diess., ›Altjüdisch?‹ Über die Selbstwahrnehmung der Frankfurter Juden vor der Emanzipation, in: Backhaus, *Judengasse*, 2006, S. 52-66; S. 56-60. Diess., Jüdische Sachkultur in burgauischen Landgemeinden bis zur Emanzipation, in: Kiessling/Ullmann, *Landjudentum*, 1999, S. 235-273. Diess., Ein Dokument jüdischer Heimatkunde aus Bayern. Zur Entstehung und Bedeutung der Fotosammlung Theodor Harburgers, in: Hadassah Assouline et al. (Hg.), *Die Inventarisierung jüdischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Bayern*, Bd. 1, Jerusalem 1998, S. 23-41. Hildesheimer, *Pinkas Schnaittach*, 1991, S. 186; dokumentiert dies beispielhaft, wie man über die Regelung eines Losverfahrens festlegte, welcher Hausvater an welchem Tag bzw. Fest seinen mit dem ›Spendernamen‹ verzierten Ritualschmuck (v. a. Parochet und Tass) mitbringen darf und somit öffentlich auch zu seinen Ehren seinen Reichtum präsentieren. Ebd., S. 196; dass. für Toraschilde, wobei man für Feiertage jene der Privatleute bevorzugt, bis man – auch dies dokumentiert die nur allmähliche Entwicklung der Gemeinde als ›personalisierte‹ Institution – eigene hat. Graupe, *Statuten AHU*, 1973, S. 67-68; (AA 1); die Torarollen in der Gemeindegynagoge, die offenbar alle in Privatbesitz waren, sollten – außer bei Privatfeiern der jeweiligen Besitzer – nach Turnus gelesen werden; Gleiches galt für den Toraschmuck, wobei dieser hierfür turnusmäßig in die Synagoge gebracht werden musste. Ebd., S. 162 (AB 189); zeigt dieselbe Regelung auch für Hochzeitsfeiern und Beschneidungen, wo gemäß dem Vermögen die Gästezahlen genau festgelegt wurden. Raspe, *Individueller Ruhm*, 2002, S. 191-208; z. B. S. 191. Gottlieb Schnapper-Arndt, *Jüdische Interieurs zum Ende des 17. Jahrhunderts*, Braunschweig 1887.

menschlüsse und konnte dabei zugleich für das Wohl der Gemeinschaft sowie im Sinne eigenen Prestigegewinns agieren.<sup>15</sup>

Doch gleich welchem Kreis die Vorstellung von Zugehörigkeit verbunden war, stets blieb dies mit dem Aspekt der Hierarchisierung verknüpft. Dementsprechend waren die Gemeindeordnungen ebenso wie jene von Bruderschaften mit detaillierten Bestimmungen zur Rangfolge der Mitglieder oder gar von Außenstehenden durchzogen, was sich sowohl in den Zulassungsbeschränkungen als auch in der Vorstellung eines rechten Verhaltens innerhalb der Gemeinschaft bemerkbar macht. Bezeichnend mögen die Sitzordnungen sein, aber auch jene Regelungen, dass jemand während der genannten Bankette nur sprechen dürfe, wenn er an der Reihe sei, oder die üblichen Bestimmungen hinsichtlich der Aufnahme, die spezifische Qualifikationen abfragten wie den Ehestand oder einen gewissen religiösen Bildungsgrad, und für Bruderschaften und die Gemeinde als solche natürlich eine gewisse Nähe zu bereits vorhandenen Mitgliedern voraussetzten.<sup>16</sup>

Wenden wir uns nun der idealen Vorstellung des rechten Verhaltens des idealen Mannes beziehungsweise der idealen Frau zu, wie dies in der theologischen Literatur vorgetragen wurde, ein Konzept, das sich hinter vielen der zitierten Verordnungen in den Gemeinden erkennen lässt. Wie dies bei jedem Idealbild der Fall ist, stand dieses selbstverständlich in klarer Distanz zum alltäglichen Verhalten, zumal zu dem aufgrund der genutzten Quellen hier überrepräsentier-

- 15 Ruth Eis, Aufzeichnungen zur jüdischen Sachkultur, unter Berücksichtigung von Prag, Frankfurt und Amsterdam (16. bis 18. Jahrhundert), in: Graetz/Künzl, Städtebilder, 1999, S. 111-118. Vivian Mann, The Golden Age of Jewish Ceremonial Art in Frankfurt. Metal-Work of the 18<sup>th</sup> Century, in: LBI YB 31 (1986), S. 389-403. Annette Weber, Jüdisches Kultgerät aus Frankfurt vom 16.-20. Jahrhundert. Tradition und Innovation, in: Frankfurter Judaistische Beiträge 23 (1996), S. 75-95.
- 16 Unna, Pinkas Chewra Kaddischa Warmaisa, 1980, S. 50 [Ms. S. 116, § 6], von 1725, S. 62 [Ms S. 123, § 6]; 1744 genauer geregelt mit gewissen Fristsetzungen und unter Anrechnung etwa eines Chawer-Titels bzw. des Todes des Vaters, wobei bezeichnenderweise auch ein Unterschied für Söhne von Bruderschaftsmitgliedern bzw. Nichtbruderschaftsmitgliedern gemacht wurde; S. 88 [Ms. S. 141, § 6], S. 104 [Ms. S. 153, § 7]. Gleiches galt auch im Hinblick darauf, dass die Gemeinden natürlich den eigenen Kindern und Verwandten einen Vorzug beim Erwerb der Mitgliedschaft einräumten und gleichermaßen ›qualitative‹, ökonomisch-soziale Aspekte wie Vermögensstand, Ehestand, aber auch Bildung abfragten. Dies findet sich ebenso in allen Alijot-Ordnungen wieder; z. B. Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 75 (AA 12), S. 77 (AA 16), S. 78 (AA 24); Vorrang für den Oberrabbiner beim Toraaufruf, die MiScheberachs und dabei vor allem die direkte Namensnennungen werden reglementiert und für bestimmte Feiertage (hier Schabbat Chason) eine gewisse Abfolge der Aufrufe mit Chawer, Parnassim, Rabbiner und Dajanim vorab, unter Ausschluss aller Ledigen, vereinbart. Ebd., S. 83 (AA 28); eine vergleichbare Ordnung für Simchat Tora, wobei unter den Amtsträgern (Oberrabbiner, Monatsvorsteher, Vorsteher, Vizevorsteher, Richter, Vorstandsbeisitzer, ehemalige Vorsteher) bezeichnenderweise von ›nach dem Rang‹ die Rede ist, darauf folgen ›ohne Rang‹ alle Hausväter.



ten, letztlich entstellend, negativen Zugang über den Rechtsbruch. Dennoch musste es der gesamten jüdischen Gesellschaft nicht nur vertraut, sondern für diese durchaus erstrebenswert gewesen sein, da sowohl die institutionellen Zwangsmaßnahmen wie auch die möglichen Herrschaftsinstrumente ihre Durchsetzungskraft zu einem überwiegenden Teil aus den dadurch gefestigten Vorstellungen von rechter Lebensführung in einer ehrbaren und religiös definierten Gemeinschaft bezogen.

Auch dieses Bild lebte natürlich insbesondere von der Vorstellung sozialer Rangfolge. So hatte der *rechte Mann* beziehungsweise die *rechte Frau* natürlich ab einem gewissen Alter verheiratet zu sein, desgleichen stand die religiöse Gelehrsamkeit gesondert im Zentrum der abstrakten Entwürfe.<sup>17</sup> Beide Aspekte finden sich in den Ordnungen zum Erwerb von Mitgliedschaften oder hinsichtlich besonderer Vorrechte im rituellen Bereich direkt in der Praxis wieder. Auch andere Charakteristika, die uns aus den zahlreichen Verhandlungen innerhalb der Gemeinde beziehungsweise von dieser mit der nichtjüdischen Umwelt bereits vertraut sind, fanden hier einen Widerhall. Dies gilt beispielsweise für die besondere Bedeutung, die dem guten familialen Hintergrund bei der Auswahl eines Ehegatten sowie der Familie als dem natürlichen Umfeld einer jeden Person zugebilligt wurde.<sup>18</sup> Vergleichbar mit dem rabbinischen *Jiches* (hebr. *Jichus*), der Abstammung aus einer Ahnenreihe berühmter Gelehrter, galt für jede Person, dass man bei ehelichen Verbindungen neben den ökonomischen Aspekten insbesondere auf den renommierten familialen Hintergrund der jeweiligen Partner zu achten habe, da dieser direkt für dessen Persönlichkeit, den gesellschaftlichen Rang und dementsprechend für die Anerkennung, ja das Gelingen der Partnerschaft verantwortlich gemacht wurde.<sup>19</sup>

17 Etwa Mosche (Isch Jeruschalmi) Henochs (Altschul), *Sefer Brant Spiegel*, o.O./o.J. (vermutlich Hanau 1626), Bl. 104, Abschnitt 31; bringt dies in klare Rangfolge, denn ein ›Reicher, der einen Gelehrten ehrt, den ehrt man‹. (Elijahu haCohen), *Seder Schewet Mussar*, Dierenfurth 1804, Bl. 5b, 49a-b; Ehre habe ohnedies nur der Fromme; achte die Ehre des Gelehrten, dies kommt vor dem Reichtum, denn auch schöne Kleider sind vergänglich, im Himmel werde jeder seinem wahren Verdienst nach geehrt. Vgl. Heide Wunder, *Wie wird man ein Mann? Befunde am Beginn der Neuzeit*, in: Christine Eifert/Angela Eppe u. a. (Hg.), *Was sind Frauen? Was sind Männer?*, Frankfurt a. M. 1996, S. 122-155. Gabriela Schlick, *Frauen in der Judengasse*, in: Gisela Engel/Ursula Kern/Heide Wunder (Hg.), *Frauen in der Stadt. Frankfurt im 18. Jahrhundert*, Königstein 2002, S. 149-160.

18 (Altschul), *Brant Spiegel*, 1626, Bl. 13a-25b, Abschnitt 7-8; ein gutes und ein böses Weib.

19 Katzenellenbogen, *Derech haJaschar*, 1746, Bl. 9b, § 43; siehe seine abschätzige Bewertung solcher Abstammung: ›und etliche Leut berühen sich das sie gute *Awot* (Ahnen) gehat haben. Und von Große *Mijuchasim* (Abstammung) aher kummen und *efshar* (sogar) kann es sein dass sein ganze *Mischpacha* (Familie) aher kummt von die selbigen Weiber die man hat (*me'unas*) [wohl: bezwungen, vermutlich vergewaltigt] gewesen wie [...] unser Stadt Jeruschlajim ein genummen is worden.‹ Wobei *Jichus*/*Jiches* auch direkt auf die Ehrbarkeit der Person bezogen werden konnte, also nicht allein die Ab-

All dies wäre eigentlich kaum verwunderlich, da die idealen Konzepte dabei weitgehend Vertrautes bestärkten, wäre da nicht dieser durchgängig widerständige Charakter aller idealen Konzepte, durch welchen diese in eigenartiger Distanz und dennoch direkt an die bislang beschriebene Praxis zurückgebunden waren. Wiewohl der Duktus einer den ethischen Verfall beklagenden Moralpredigt sowohl diese spezifische literarische Gattung als auch den Zugang von rabbinischer Seite insgesamt bestimmte, in den *realen* Handlungsweisen also letztendlich insbesondere den Verfall und das Abweichen vom kulturellen Ideal sahen, lässt ihr grundlegender Charakter erkennen, dass von einer Realitätsferne hier keine Rede sein kann: Tatsächlich muss das theologisch entwickelte Idealbild in seiner bezeichnenden Distanz als stetiger Versuch eines Gegensteuerns, der Bildung und Stärkung eines Korrektivs verstanden werden, an dem das vertraute Handeln sozusagen in der Fernsicht ausgerichtet werden sollte.

Dementsprechend lief der Diskurs zum Stellenwert von Familie für die Bedeutung des Einzelnen oder im Hinblick auf die Partnerwahl keineswegs derart eindimensional ab, dass man diesen Bezug konstatierte und daraus handlungsleitende Vorgaben ableitete. In der überwiegenden Regel fand dies bereits im Rahmen eines ganz entscheidenden weiteren Reflexionsschrittes statt, nämlich indem den Lesern klar gesagt wurde, dass bei aller Bedeutung, die der Familie und deren Status zukomme, dies nicht der einzige oder gar der primäre Maßstab sein dürfe. Damit wurde das bestehende Konstrukt – etwa der Familie oder des an die Familie gebundenen Prestiges – zwar letztlich bestätigt, zugleich aber gegenüber den wahrhaft religiösen Werten relativiert, also in einen weitergefassten Zusammenhang gestellt.<sup>20</sup> Diese Kritik fiel dort umso stärker aus, wo zudem gesellschaftlich gefestigte Strukturen und Bewertungen kritisiert wurden, also etwa im Hinblick auf das Prestige von Gemeindevorstehern oder Rabbinern. Hier wurde immer wieder darauf verwiesen, dass das Beharren auf der Vorrangigkeit guter, weil renommierter familialer Herkunft und hoher gesellschaftlicher Stellung – also all jene selbstverständlichen Aspekte gesellschaftlicher Rangfolge – keineswegs die entscheidenden oder gar die alleinigen Kriterien zur Bewertung des Menschen sein könnten. Die rabbinische Vorstellung des idealen jüdischen Menschen und eines beispielhaften gesellschaftlichen Handelns entwickelten dabei einen pietistisch frömmelnden Charakterzug, der in krasser Differenz zur Praxis stand, und dies sogar wenn man das hier überproportional repräsentierte divergierende bis kriminelle Verhalten in Rechnung stellt. Dabei

stammung benannte; so die Geschichte bei Salman Wetzlar, dass ein ‚falscher‘ Parnass einen Toravorhang zu seinem ›Jichus‹ gespendet habe; Schlomo Salman b. Schimon Wetzlar (aus Fürth), Sefer Chakiroth haLew, Amsterdam 1730/31, Bl. 39a, Abschnitt 29. Yuval, Chachamim beDoram, 1988, S. 335-7. Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 141, S. 209. Wie sehr die Vorstellung einer guten Herkunft in der jüdischen Bevölkerung verbreitet war, zeigt die Darstellung des Stammbaums seitens des Ascher Levy aus Reichshofen, Ginsburger, Memoiren des Ascher Levy, 1913, S. 67 ff.

20 Sefer Maree Mussar. Der Zucht Spiegl, Offenbach 1716, Bl. 12; aber wer die Ehre der Familie schwächt, nimmt kein gutes Ende.

ging es eben nicht um eine klare Gegenposition. Die hierbei im Gewand moralischer Erbauungsliteratur verdeckt vorgebrachte religiöse Gesellschaftskritik wollte den Gegebenheiten die Spitzen nehmen, widersprach dabei aber den grundlegenden Strukturen nur selten. In diesem Sinne wurde kein Gegenmodell entwickelt, so dass die Autoren durch ihr Verschieben von Schwerpunktsetzungen lediglich das Gleichgewicht einer *rechten* Lebensführung und die angemessene Wertigkeit eigentlicher Bezugspunkte eines durch Religiosität geprägten Zusammenlebens *wieder* herstellen wollten. Die dabei austarierten Pole wurden bei aller Kritik ihrer Fehlgewichtungen selbst jedoch nicht in Frage gestellt.

Dabei muss man sich vergegenwärtigen, dass der literarische Grundduktus dieser Texte im Bezug auf die gegenwärtigen Verhältnisse durchgehend negativ war: Die guten Zeiten eines wirklich jüdischen Lebens, wahrer Frömmigkeit und Gelehrsamkeit lagen stets in weiter Vergangenheit. Für den Zeitgenossen sollte sich daraus die Verpflichtung ergeben, dem fernen Ideal nachzueifern, ohne dass dieser jedoch wirklich die Möglichkeit gehabt hätte, den dabei gesetzten Standards je gerecht zu werden. In diesem Sinne erweist sich auch die zugrunde liegende rabbinische Konzeption eines interpretativ entwickelten Rechts als überaus problematisch, da das rechte Verstehen der Texte in gleicher Weise hierbei immer weiter von den Quellen entfernt und die wahre Erkenntnis den jeweils weiseren, älteren Generationen von Gelehrten zugeschrieben wurde, wohingegen die eigene Generation allenfalls noch einen Hauch dieses Wissens oder gar der eigentlichen Bedeutung der Überlieferung zu erhaschen vermochte. In den Worten jenes Mosche Katzenellenbogen, der mit seinem Buch des ›rechten Wegs‹ – *Derech haJaschar* – einen Kommentar zu dem spätmittelalterlichen Kompendium des Kalonymos b. Kalonymos (von Arles) *Ewen Bochan*, der Prüfstein, veröffentlicht hatte, war dies letztlich ein Resultat der Diaspora, der Vertreibungssituation, die ihrerseits wiederum ein Ergebnis jüdischer Sündhaftigkeit darstellte: Wie schwer und wie hart sei die Strafe Gottes, dass er das jüdische Volk damit gestraft habe, dass den Weisen in dieser Zeit jede Erkenntnis verborgen sein solle, dass wir ›wie die wilden Tiere in der Wüste leben müssen‹. All die wahrhaften, reinen und gottesfürchtigen Lehrer seien bereits den Weg alles Irdischen gegangen, wohingegen nunmehr ein Geschlecht der Bösewichte, Hochmütigen und Irrenden herrsche, über die sich allenfalls sagen ließe, dass sie ihre Irrtümer wenigstens nunmehr versehentlich, aus Unkenntnis und nicht mutwillig vollbrächten.<sup>21</sup> Aus dieser Perspektive war das gesamte jüdische Volk seiner Zeit gleichermaßen verwirrt und verloren; sogar jeder Ratschlag schien vergebens, da der Verstand des Menschen dem der Tiere gleiche. Grund dafür sei,

21 Katzenellenbogen, *Derech haJaschar*, 1746, Bl. 6b, § 29. Wohl, *Schaar haT'schuwa*, 1690, Bl. 8b, § 22; bezieht sich dezidiert auf das mittelalterliche ›Sefer Rokeach‹ (den Salbenmischer) aus dem Kreis der Chasside Aschkenas. Vgl. Jeschajahu b. Awraham Horowitz, *Sefer Kizzur Schne Luchot haBerit*. Im Machadura Batra, Fürth 1742/3, Bl. 32b ff. All dies bereits im Mittelalter; Yuval, *Chachamim beDoram*, 1988, S. 326 ff.

dass die wahre Erkenntnis und das rechte Wissen, die ›Juwelen verloren und nur mehr gewöhnliche Steine geblieben‹ seien, denn die rechten Menschen, durch die eine Generation erleuchtet würden, seien alle verstorben und nur gewöhnliche geblieben.<sup>22</sup>

Dass diese Kritik literarisch dem biblischen Buch *Kobelet* naheiferte, dem so genannten Prediger Salomons/Ekklesiastes, ist deutlich spürbar. Sehr viel negativer lassen sich die eigene Generation, letztlich alle Generationen zumindest seit den Zerstörungen des Mittelalters kaum charakterisieren. Rhetorisch nahmen die Autoren immer wieder die Vergeblichkeit all ihrer Bemühungen vorweg, denn man wisse wohl, dass ›die Krankheit‹, welche den Weltengang bestimme, letztlich keine Hoffnung auf Heilung mehr zulasse, denn die bösen Taten seien schon zu tief in den Zeitgenossen verwurzelt. So klagte Mosche Katzenellenbogen: es ›wird nimmer unter ihnen gefunden kein *Chochma* (Weisheit) oder *Musar* (Moral) es wird keiner gefunden der [für] sein Volk in Bruch stehen könnt. Die *Chaschuwim* (Persönlichkeiten) sein gestorben und leere Leut sein über geblieben welche die da unrein sein als ein *Scherez* (Gewürm) oder *Nidda* (Unreinheit/der Frauen), ihr Maul öffnen sie wohl bis an Himmel aber ihr Zung geht nur auf der Erden.<sup>23</sup> Zu dieser grundlegend defätistischen Vorstellung einer inzwischen nahezu vollkommenen Zerrüttung jüdischer Existenz gesellte sich in der Frühen Neuzeit zudem noch die zeitgenössische Vorstellung der *Vanitas*, der allgegenwärtigen Vergänglichkeit. Eine wirkliche Lösung bot damit nur die rabbinische Eschatologie, denn wenn die völlige Zerrüttung der Verhältnisse ein direktes Ergebnis der Vertreibung und der angehäuften Sünden darstellte, blieb als einzige wahre Hoffnung letztlich nur das Vertrauen auf ein Nahen der Endzeit, wenn sich ›unser Engel Michael im Himmel aufrichten und unser Messias uns aus unserer Vertreibung erlösen wird‹, womit die Moralliteratur den von ihr aufgespannten argumentativen Bogen konzise schloss.<sup>24</sup>

22 Horowitz, Kizzur Schla"h, 1742/3, Bl. 6b, § 28. Herman Pollack, *Jewish Folkways in Germanic Lands (1648-1806)*. *Studies in Aspects of Daily Life*, Cambridge 1971, S. 42; verweist auf den Frankfurter R. Juspa Hahn, der ebenso den generellen Verfall der Sitten und Moral beklagte. Chava Fraenkel-Goldschmidt, *Jüdische Religion und Kultur in Frankfurt am Main im 16. und 17. Jahrhundert*. Yuzpa Hahn und sein ›Yosif omez‹, in: Karl E. Grözinger (Hg.), *Jüdische Kultur in Frankfurt am Main von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Ein internationales Symposium, Wiesbaden 1997, S. 101-121.

23 Katzenellenbogen, Derech haJaschar, 1746, Bl. 5a, § 15, Bl. 9b, § 43. Vgl. zur christlichen Literatur. Dieter Breuer (Hg.), *Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit*. *Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland*, Amsterdam 1984. Wolfgang Brückner/Peter Blickle/Dieter Breuer (Hg.), *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert*. *Probleme populärer Kultur in Deutschland*, Wolfenbüttel 1985 (*Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung*; 13).

24 Katzenellenbogen, Derech haJaschar, 1746, Bl. 4b, § 10, Bl. 13b, § 57; mahnt mit Verweis auf die Vergänglichkeit aller Jugend und allen Lebens, auf die nur der Tod warte; der Mensch sei zu Lebzeiten schon wie im Tod ein Mahl der Würmer, und wenn er aus dem Mutterleib kommt, bereits voller Krankheiten, wobei sein Leben nur kurz währt.

Dieser Grundton steht jedoch nahezu quer zu der sonst so aktiven, lebensbejahenden und überaus pragmatischen Offenheit, die die bislang untersuchte Praxis jüdischer Gemeinden und Personen allenthalben widerspiegelt. Doch auch der bereits erwähnte, jenseits dieser negativen Weltsicht liegende widerständige Charakter der von den Moralthologen vorgetragenen Lehren zeichnete sich im Vergleich zu den kritisierten bestehenden Verhältnissen zudem durch eine – erneut im Vergleich zu dem genannten Grundton – verblüffende Zurückhaltung aus. Wohl wissend, welchen zentralen Stellenwert etwa die Vorsteher in den Gemeinden besaßen und in welchem Maß dieses Amt an familiäre Beziehungen und ökonomischen Einfluss gebunden war, ermahnte man die Parnassim allenfalls, dass sie ihr Amt zugunsten der Gemeinden ausüben sollten, und dies fern jeden Eigennutzes, in Bescheidenheit und mit einer als angemessen und würdig empfundenen Zurückhaltung.<sup>25</sup> Wiewohl es insgesamt gesehen alles andere als zu einer Generalkritik der herrschenden Macht- und Gesellschaftsverhältnisse kam, wirkt das vereinzelt gezeichnete Bild der Gemeindeleitung dennoch negativ und kritisch. So ist durchaus auffällig, dass das Amt des Parnass, wenn, dann häufig mit illegitimer Einflussnahme in Verbindung gebracht wurde, was durchaus der kritischen Wahrnehmung seitens der einfachen, mit weniger Einfluss ausgestatteten Gemeindeglieder entsprach.<sup>26</sup> Einige der Moralisten bezogen demnach durchaus eine klare Position.

All denen, die keine Aussichten auf ein solches Amt hatten, und noch mehr jenen, die sich dennoch Hoffnungen machten, wurde zugleich aber äußerste Zurückhaltung gegenüber solchen Machtpositionen gepredigt. Bei aller Kritik, auch hier wurde das beherrschende oligarchische System letztlich nicht in Frage

Zu der Endzeiterwartung, ebd., Bl. 13a, § 55. Dasselbe in direktem Anklang an *Mischle*; Schlomo Salman b. Schimon Wetzlar (aus Fürth), *Sefer Chakiroth haLew*, Amsterdam 1730/31, Bl. 38b; Bl. 40a, Abschnitt 30, Bl. 43a-b, Abschnitt 31-32; z. B.: dein schöner Leib gleicht einem faulen, schlaffen Sack, und du wirst bald stinken wie ein Aas; die Schönheit vergeht, und der stinkende Körper bleibt; oder: ›kurz gesagt – alles was in und auf der Welt ist, ist nichts als Staub und Erde‹. Eisik Auerbach (miFiurda/von Fürth), *Sefer Bechinat Olam*, Sulzbach 1743/4, Bl. 8, Teil 2, Abschnitt 1; der Geist strebt gen Himmel, aber der Körper halte ihn im Weltlichen zurück. (HaCohen), *Seder Schewet Mussar*, 1804, Bl. 13b, 26b.

25 Anonym, *Sefer Refael*. Worin sich befinden sechs Middot, Tugenden, Offenbach 1786/7; unpag.; Bl. vor Abschnit ›Sablanit‹ (!) – Geduld; man solle nicht ›hochmütig‹ sein und sich mit seinen Mitteln und seinem Status, den Gott einem gegeben habe, abfinden. (HaCohen), *Seder Schewet Mussar*, 1804, Bl. 36a-b; begehre keine Ehre und Größe, denn vielleicht hat sie dich schon morgen verlassen.

26 Insgesamt gesehen jedoch erstaunlich selten zu finden, ganz im Gegensatz zu dem Eindruck, den etwa Schochats Buch, ders., *Aufklärung*, 2000, vermittelt. Z. B. Katzenellenbogen, *Derech hajaschar*, 1746, Bl. 9b, § 42; dass ein Reicher sein Amt als Parnass zur Rache an anderen Gemeindeglieder, missbrauche. Wohl, *Schaar haT'schuwa*, 1690, Bl. 11b, § 28; werden die schlechten Parnassim auf eine Stufe mit Apikorsim/Häretikern gestellt und mit jenen, die ›sich abscheiden von den Nöten von ein Kahal und die Parnassim, die da werfen ihre Mora (Furcht) auf Leute‹.

gestellt, das dadurch bedingte soziale Gefälle weniger der Macht als des Prestiges allerdings durchaus kritisiert. Ähnlich wie die rabbinische Bewertung der Auserwählung des jüdischen Volkes seit Beginn der rabbinischen Zeit zwei grundlegend unterschiedliche Deutungsstränge entwickelt hatte, von welchen einer, seit der Renaissance den zweiten immer mehr verdeckend, die damit verbundene schwere Verpflichtung betonte, Erwählung also zwar als eine ehrenvolle, zugleich aber auch als eine besondere Last deutete, wurden nun die Verantwortung und das Prestige, die mit einem Amt in der Gemeindeleitung verbunden wurden, in Abwägung der positiven wie negativen Aspekte überaus nüchtern eingeschätzt.

Salman Wetzlar wurde mit seinem 1730 gedruckten Kompendium der ›Herzensprüfung‹ hierbei wohl am deutlichsten. Er riet seinen Lesern: ›Mein Freund, willst du bei den Leuten für einen ehrlichen Mann gehalten werden, und dir kein *Cherpa* (Schande) zu ziehen, so bleibe bei deinem niedern Stand. Nit aber dring und zwing mit Gewalt Parnass zu sein.‹ Bedenke, man habe viele auf dieser Welt gekannt, die aus vornehmeren Familie stammten und von größerem Reichtum gewesen seien, alles ›große *Chaschuwim* (Persönlichkeiten) die allen *Kawod* (Ehren) in Schulen (Synagogen) auf *Se'udot* (Banketten) in *Kahals* Stub (Gemeindestube) gehabt, alles Blasen und Klopfen ist an ihnen gewesen, und izundert sein solche stolze *Schotim* (Narren) in *Gehinom*<sup>27</sup> (Hölle) auf dem *Olam* (Welt) wird er nit ein<sup>28</sup> gedacht. Sein Namen ist *mamasch* (tatsächlich) mit Amalek ausgelöscht worden.‹ Zwar versuchten viele, ›*beKoach haSrara* (durch Einflussnahme der Obrigkeit) zu wegen bringen er muss *dawka* (unbedingt) *Rosch Kahal* (Gemeindevorsitzender) sein, mitten drinnen kommt der *Malach haMawet* (Todesengel), macht ihm den *Rosch* (Kopf) recht kahl.‹<sup>29</sup>

Nicht nur, dass hier der immer wieder kritisierte Brauch, sich mit Hilfe der christlichen Obrigkeit gegen den Willen der insbesondere hierin als autonom begriffenen Gemeinde eines Amtes zu bemächtigen, angegriffen – einen Fall aus Frankfurt, der scharf von der Gemeinde geahndet worden war, haben wir neben den stetigen Karlsruher Konflikten kennengelernt – und dadurch das Ideal sozusagen eines Gesellschaftsvertrags, einer gemeinsam vereinbarten Organisation gleicher Partner, gestützt wurde. Wetzlars moralisierender Zugang betonte im Gegenzug zugleich auch die hohen Verpflichtungen, die mit diesem Amt verbunden waren: Während es einem normalen Menschen bereits schwerfalle, seine Sünden beim Jüngsten Gericht zu rechtfertigen, sei es nahezu unmöglich ›wegen einer ganzen *Kehila* (Gemeinde) oder *Medina* (Land/Landjudenschaft) *Cheschbon* (Rechnung) zu geben‹. Darum solle man sich hüten, sich ein solches Joch aufzuladen, eines das ›du nit vertragen kannst, will dich *haSch"i* (Kürzel für: der Allmächtige) zu ein Parnass machen lassen, darfst Du dich gar nicht bemühen, wird dich *Kahal* (Gemeinde) selbstn *bocher* (wählen) sein‹. Es sei zudem leichtfertig, wenn man meine, dieses Amt sei einfach auszufüllen: ›Ein

27 Wetzlar, Chakiroth haLew, 1730, Bl. 39a, Abschnitt 29; verschrieben.

28 Ebd., verschrieben.

29 Ebd.

Parnass braucht große *Jediah* (Kenntnis), ein gut *Lew* (Herz), sowie zahlreiche weitere Fähigkeiten, denn er trage – abermals wird bei aller kritischen Hochachtung vor dem Amt das grundlegend hierarchische ständische Bewusstsein sichtbar – beinahe mehr Verantwortung als die ganze Gemeinde selbst: Es sei nämlich der Parnass, der »überall an die Spitz stehen, für *Kahal* zu fechten wie ein Generalperson in die *Milchama* (Krieg); er sei auch verpflichtet trotz aller Widrigkeiten, die auf eine Gemeinde zukommen, als Schtadlan, also als ihr Vermittler und Verteidiger vor der Obrigkeit aufzutreten. Daher stehe ein Vorsteher »in größere *Sakana* (Gefahr) als ein Gemeiner.«<sup>30</sup>

Aber nicht nur, dass Wetzlar sowohl die Vorsteher als auch mögliche Aspiranten für dieses Amt auf die besondere Schwere der damit verbundenen Pflichten und Gefährdungen aufmerksam machte, dadurch indirekt Kritik gegenüber ihrer oft als selbstsüchtig kritisierten Amtsauffassung, aber auch an der allgemeinen Ehrsucht übte.<sup>31</sup> Das Resümee aller Überlegungen war letztlich genau das Gegenteil des in der Praxis zu beobachtenden stetigen Strebens nach einem solchen Amt. Denn Wetzlars Rat an seine Leser lautete: Strebe ein solches gar nicht erst an. Nicht nur, dass man dadurch eine besondere Gefahr auf sich ziehe; die Verantwortung wiege so schwer, dass man dem zu Recht damit einhergehenden sozialen Status letztlich kaum gerecht werden könne. Dass dies der landläufigen Auffassung so nicht ganz entsprach, lässt sich auch an der Divergenz der Anforderungen für ein solches Amt erkennen, hier spezifische Kenntnisse und persönliche Qualitäten, in der allgemeinen Bewertung aus der Praxis jedoch insbesondere Alter, was mit Erfahrung, Abgeklärtheit sowie reduzierten eigenen Ambitionen gleichgesetzt wurde, sowie familialer Hintergrund.<sup>32</sup>

Hierin zeigt sich allerdings eine weitere Charakteristik dieses Moraldiskurses. Es ist dies der ganz zentrale Aspekt eines Rückzugs auf das Private, auf ein Leben in Bescheidenheit und Frömmigkeit, der zu ähnlichen Überzeugungen wie der fol-

30 Ebd., Bl. 39b-40a, Abschnitt 29. Vgl. Kaidenower, *Kaw haJaschar*, 1795, Bl. 14a, Abschnitt 9; wobei auch hier die Differenz des jiddischen Kommentars zum hebräischen Text bezeichnend ist. Letzterer spricht lediglich von den Vorzügen, die gute Gemeindeführer durch ihren Verdienst erwerben würden, während der jiddische Kommentar überaus kritisch hinzufügt, dass Parnassim und Manhigim keinen Gewinn von »Kahal Geldern« haben dürften. Als eine Strafe wird das plötzliche Verarmen genannt, das diese Personen in ebensolche Abhängig- und Bedürftigkeiten bringt. Auch die Parnassim, die jemandem etwa ihre Wohnung wegnähmen – und wo sei eine größere Sünde zu finden, als dass ein Parnass so mit den »gemeinen« Leuten umgehe –, würden ihr gerechtes Ende finden indem Gott ihnen ihre »Herrschaft« entziehe. Vgl. Katz' typisch an der halachischen und religiösen Norm orientierte Bewertung, die ganz der Sichtweise jener Moralthologen entsprach; Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 91.

31 Vgl. die Regelung in Altona gegen die ehrsüchtigen Versuche von Hochzeitem, ohne entsprechendes Studium zum Chawer ernannt zu werden; Graupe, *Statuten AHU*, Bd. I, 1973, S. 123f. (AB 92).

32 Michael Stolleis, *Beamtenethik*, 1990, S. 197-231, S. 211-217; ganz parallel.



genden führte: ›Bleibe lieber in der Niedrigkeit in Demut, als du willst *beGaawa* (Stolz) sein, die Bäume was in die Höhe stehen haben sich viel mehr vor die Sturmwind zu fürchten. [...] Besser in der Nieder zu bleiben als hoch angesehen zu sein, besser ein guter gemeiner ehrlicher Mann zu sein und *beMenucha* (in Muße) zu sitzen‹, als Parnass zu werden und ›gefangen bleiben.‹<sup>33</sup> Zwischen beschaulicher Ruhe und Gefährdung gab es keinen Mittelweg. Dementsprechend musste das ideale Leben ein nach innen gerichtetes, zurückgezogenes und bescheidenes sein, und dies, obwohl die Verhältnisse offenkundig solche waren, dass man sich um einen Mangel an Aspiranten für die tatsächlich nicht ungefährlichen Gemeindeämter in der Regel wenig Sorgen machen musste.<sup>34</sup>

Aber als eine praktikable Gesellschaftstheorie mochte dies kaum genügen, da gerade die jüdische Gemeinschaft auf Personen, die ein solches Amt übernahmen, angewiesen war.<sup>35</sup> Doch dies beabsichtigte diese Literatur auch gar nicht. Sie dachte nicht abstrakt und blieb Teil einer Erwachsenenbildung, gelangte also über die religiöse Unterweisung und Anleitung zu einer letztlich selbstreflektier-

33 Wetzlar, Chakirof haLew, 1730, Bl. 39b-40a, Abschnitt 29. Vgl. auch Anonym, Sefer Refael, 1786/7, unpag.; Bl. des Abschnittsbeginns zu ›Anawa‹ – Bescheidenheit, Demut. (Altschul), Brant Spiegel, (1626), Bl. 81b-82a, Abschnitt 29; Demut kommt vor der Ehre. Ebenso offenbar eine Einschätzung des R. Elijahim Gottschalk Rothenburg (Thannhausen), der gleichermaßen die Reichen eher in Schutz nimmt, da ihnen die gesamten Kosten für das Armenwesen sowie die Steuern aufgebürdet würden; zit. bei Rohrbacher, Medinot Aschenas, 2003, S. 459. Ben Zion Bokser, From the World of the Cabbalah. The Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague, New York 1954, S. 69-72.

34 Wobei es vor allem wohl aufgrund der damit verbundenen finanziellen Belastungen, etwa im Notfall für Zahlungen der Gemeinde in Vorleistung zu treten, und gegen Ende des 18. Jahrhunderts mit Sicherheit auch aufgrund der damit verbundenen Vernachlässigung eigener Tätigkeiten, die zunehmend unabhängiger von dem mit einem Gemeindeamt verbundenen Prestige waren, es durchaus solche Verweigerer gab. Dementsprechend finden sich auch immer wieder Strafandrohungen für jene, die nach der auf sie gefallenen Wahl das ihnen angetragene Amt ablehnten. Dies kam wohl bei ungeliebteren Ämtern, etwa dem Armenpfleger, häufiger vor; Graupe, Statuten AHU, Bd.1, 1973, S. 106 (AB 56); wird mit Geldstrafe belegt, zahlt er nicht, ist er für sechs Jahre von jedem Gemeindeamt ausgeschlossen; ebd., S. 172 (AB 213); wer sein Amt als Vorsteher ablehnt, zahlt 100 Rtlr. Strafe. Dies findet sich schon in R. Isaak Aboabs auch damals noch häufig rezipiertem Werk, Isaak Aboab, Menorat HaMaor. Der lichtspendende Leuchter. Eine Sammlung der jüdischen Ethik aus Bibel und Talmud, hg. v. S. Bamberger, Hamburg 1920, S. 54-58; gegen den Ehrgeiz, man solle ein Gemeindeamt nicht anstreben und nur auf eine Wahl hin annehmen, da man andernfalls im ›Himmel leicht ein Bösewicht werde‹; man dürfe dieses auch nicht tyrannisch verwalten, wobei auch hier die Betonung auf der Ehrbarkeit des einfachen Mannes und auf den persönlichen Verdiensten liegt.

35 Vgl. Marvin Fox, The Moral Philosophy of MaHaRaL, in: Cooperman, Jewish Thought, 1983, S. 167-185; betont mit Bezug auf Jakob Katz wohl nicht zu Unrecht, dass R. Jehuda Löw b. Bezalel wohl ›der einzige‹ systematische Denker seiner Zeit gewesen sei.

ter, rechten Lebensführung nicht hinaus, wie dies im christlichen Bereich die aus solchen moralischen Traktaten hervorgegangenen Handbücher, Sammlungen und Spiegel für den Adel, die Beamten bis hin zum einfachen Hausvater durchaus taten. Ihr Ziel war, Korrektiv zu sein und ein Argument für eine verbesserte, aber nicht für eine andere Welt zu liefern, was auch erklärt, wieso sich diese Werke so eigenartig distanziert zu den dort etablierten Diskursen und Strukturen positionierten. Wiewohl recht deutlich wird, dass bislang als zentral erscheinene Aspekte von dieser Literatur zumindest teilweise verdeckt wurden, waren die Fixpunkte der bestehenden Werteskala des gemeinschaftlichen Lebens offenkundig dennoch allen vertraut. Und diese wurde keineswegs generell in Frage gestellt, sondern – wiewohl zuweilen durchaus vehement – in Teilen korrigiert. Wetzlars Mahnungen an die Geringen und Machtlosen waren daher vor allem als Trost gedacht, denn wie er den im gesellschaftlichen Kampf um Einfluss, Anerkennung und Prestige zu kurz Gekommenen zugleich mit einem gerade ihnen vertrauten Bild versprach: ›Gute Taten sollen deine Aufgabe sein, solche *Sechora* (Ware) kommt dir nit schwer an ein weiten Weg zu tragen und bekommst derdurch ein schöne *Dira leOlam habaa* (Wohnstatt in der künftigen Welt)‹.<sup>36</sup>

Auch die Moralprediger geißelten dabei vor allem jedes Übermaß: *Bescheidenheit* und *Hoffart* waren zentrale Konstanten ihres ethischen Diskurses. So kritisierte Mosche Katzenellenbogen, man solle nicht darauf hoffen, dass man der Familienehre oder des Vaters Ehre wegen höher eingestuft werde als die Mitmenschen. Gleiches gelte für große Gelehrsamkeit und für den Reichtum, denn all dies sei letztlich nichts.<sup>37</sup> Ganz im Gegensatz zu der in den gesellschaftlichen Diskursen verbreiteten Sichtweise, dass Reichtum ein Zeichen persönlichen Erfolgs darstelle und dementsprechend den Status seiner Besitzer auch zu Recht repräsentiere, entwarfen die Moraltheologen ein ganz anderes Bild: Nach ihrer Überzeugung war Reichtum allein ein Geschenk Gottes, welches dieser einigen wenigen vor allem zur Übung von Mildtätigkeit verlieh. Nicht nur, dass Vermögen dabei als soziale Verpflichtung zum *gemeinen Nutzen* und als eine Bewährungsprobe im Hinblick auf den diesem entgegenstehenden *Eigennutz* propagiert wurde.<sup>38</sup> Zugleich stellte diese ethische Perspektive die realen Machtverhältnisse auf den Kopf, indem die Reichen über die religiöse Deutung ihres

36 Wetzlar, Chakirof haLew, 1730, Bl. 39b-40a, Abschnitt 29.

37 Katzenellenbogen, Derech haJaschar, 1746, Bl. (fehlt), § 5. Abraham b. Chananja Jagel, Sefer Torat Lekach Tow, Wilhermsdorf 1713/14, Bl. 35b; Antwort oben. (HaCohen), Seder Schewet Mussar, 1804, Bl. 7a-b, 15a-b, 35a-36b, 38b; Hoffart und falsche Ehrsucht, die Menschenehre ende ohnedies bald im Grab, daher sei Reichtum nichts. Doch diese Gleichwertigkeit schloss ein, dass man einen verarmten Reichen ebenso ehren solle wie vor seinem Fall, aber man solle auch dazu beitragen, dass die Armen geehrt würden.

38 Schulze, Gemeinnutz zum Eigennutz, 1986, S. 591-626; wobei sich im jüdischen Bereich kein derartiger Bedeutungswandel feststellen lässt und Eigennutz weitgehend ein Negativbegriff blieb.

Einflusses als Verpflichtung nunmehr von den Armen abhängig gemacht wurden, da sie ihre eigentliche Bedeutung im Rahmen eines transzendenten Heilsversprechens nur in der Bewährung durch die Anteilnahme am Schicksal der Bedürftigen erwerben konnten.<sup>39</sup> Doch abermals, all dies stellte zwar eine gesellschaftliche Kritik dar, jedoch betraf diese keineswegs die gemeinschaftlich gesetzten oder gar die *ständischen* Strukturen, die durch derlei Konzepte eher stabilisiert und durch theologische Überhöhungen einer transzendenten Harmonie innerhalb dieses hierarchischen Gefüges sogar verstärkt wurden.

Wohl gemerkt griff die Kritik dabei ganz unterschiedliche Aspekte auf, selbst wenn diese aus religiöser Sicht als positiv galten; generell standen Hochmut und Geltungssucht, abermals jedoch nicht die Existenz beider im Zentrum der Kritik. Dennoch, die Klage traf – wenn auch häufig eher indirekt – insbesondere jene Charakteristika, die hier bislang als Angelpunkte des gesellschaftlichen Handelns ausgemacht wurden. Nach Katzenellenbogens Überzeugung schritt der Verfall rasch voran: Anders als die Vorväter rühme sich diese Generation mit Dingen und Überzeugungen, von denen man sein Lebtage nicht gehört habe. Ein Teil der Zeitgenossen preise sich lauthals, dass man sich selbständig großen Reichtum erwirtschaftet habe, das eigene ›Haupt berühre die Wolken und er schreite auf dem Himmelszelt‹ und man vermittele den Eindruck, als habe man tagtäglich mit einer Buchhaltung zu tun, wie dies vielleicht dem König Salomon angemessen sein möchte. ›Und wenn der mit seinen *Schechenim* (Nachbarn) wohlgenut wird, hebt er an ihnen sein *Kawod* (Ehre) von sein *Aschirut* (Reichtum) zu erzählen‹, wie hold ihm das Glück sei, was sein großes Haus, angefüllt mit Gold und Silber und schönen Dingen, dokumentiere.<sup>40</sup> Ein solches Verhalten wird nicht nur als unangemessen angesehen, es gilt dem Autor als ein direkter Ausdruck eines unsozialen, letztlich sogar eines betrügerischen Verhaltens, ja eine solche Person sei sogar ›arm an Verstand‹. Wenn man hinter die Kulissen sehe, so zeige sich stets bald, dass ein solcher Angeber letztendlich ›mit großem Zorn‹ nur Grobheiten über seine Nachbarn spreche, und wenn die Parnassim zusammenkämen, plane ein solcher Mensch bereits, wie er seinen Nebenmann, der besser sei als er, verderben könne, und spreche zu sich: ›Ich bin's und keiner mehr. Aso ich sag ja oder nein, das muss bleiben.‹ Als Grund dafür werde ein solcher Mann üblicherweise seine Aktivitäten zum Wohl der Stadt anführen

39 Wer sich den zeitlichen Gütern und dem unersättlichen Geiz hingebt, also zum ›Geizkragen‹ werde, verdränge dadurch seine Ehre und seinen guten Namen. Gott verleihe Reichtum einzig, damit man den Armen Gutes tun könne; Wetzlar, Chakirot haLew, 1730, Bl. 56b-57a, Abschnitt 47. Ebenso Jagel, Torat Lekach Tow, 1713/14, Bl. 36a; gegen die ›Kargheit‹ und für ›Derbarmigkeit‹. Eine vergleichbare Haltung findet sich bei Mosche Chaim Luzzato, Mesilat Jescharim, hg. v. Shraga Silverstein, New York 1974, S. 288. Henoah b. Hirsch (miFrankfurt deMaina), Sefer Iggeret Baale Chaim, Fürth 1782/3, im Stil der Fabeln, s. Bl. 26f., Tor 5, Kap. 5. (HaCohen), Seder Schewet Mussar, 1804, Bl. 66a-b; wer nach Ehre jagt, erlange nur falsche Ehre, wer sich von der Ehrung anderer einen Vorteil verspricht, tue keine rechte Ehre.

40 Katzenellenbogen, Derech haJaschar, 1746, Bl. 9b, § 42.

oder seinen persönlichen sowie finanziellen Einsatz zugunsten der jüdischen Gemeinde: ›denn wenn da is übel gestanden und is in *Sakana* (Gefahr) gewesen, hab ich bei der *Srara* (Obrigkeit) aufgewart und *mischtafel* (bemüht) gewesen.<sup>41</sup> Generell blieben die Morallehrer gegenüber allen individuellen Machtansprüchen innerhalb der Gemeinschaft misstrauisch, was durchaus der verbreiteten Bewertung eines erheblichen Teils der Gemeindemitglieder entsprach, in deren Augen eine Leitungsfunktion häufig ebenso wie hier direkt mit dem Verdacht des Missbrauchs der damit verbundenen Einflussmöglichkeiten, also illegitimer Despotie verbunden wurde.<sup>42</sup>

Ohne dass diese Begrifflichkeit ein einziges Mal fällt, findet sich damit auch eine innerjüdische, erneut wenig abstrakte und weitgehend durch den tragenden Moraldiskurs überlagerte Debatte über das Verhältnis von *Gemeinnutz* und *Eigennutz*, eine Debatte, die bekanntermaßen auch die christliche Gesellschaft bewegte. Ganz bezeichnend bleibt jedoch, dass die innerjüdische Diskussion im Wesentlichen weithin dem älteren Konzept der Kritik eines unkontrollierten *Eigennutzes* verbunden blieb, der dem ihm entgegengesetzten *gemeinen Nutzen* – also der jüdischen Gemeinschaft – stets schade, anstatt dass die einzelnen Mitglieder als Teile eines Ganzen diesem zuarbeiteten. Das allmähliche Verschmelzen beziehungsweise die Umgewichtung beider Pole etwa in einer neuen, marktwirtschaftlichen Perspektive, so in der Vorstellung, dass gerade der *Eigennutz* dem *gemeinen Nutzen* zugutekomme, diesen sogar erst bedinge, lässt sich hier nirgends auch nur erahnen, und dies, obwohl es in der Praxis vor allem das Handeln Einzelner oder doch weniger war, das für die Gemeinschaft stand.<sup>43</sup>

Als besondere Triebkraft dieses schädlichen Eigennutzes wurde der persönliche Hochmut identifiziert. Die Mahnung vor der *Hoffart* – so der zeitgenössische Terminus, den auch die Autoren der jiddischen Texte benutzten – durchzog ihre gesamte Argumentation, wie denn selbst die Kritik am übermäßigen Alkoholenuss vor allem auf dessen vermeintliches Ergebnis eine Asozialität abzielte, nämlich beispielsweise dass der Betrunkene sich dann einbilde, er sei besser als

41 Ebd.; *Sekana* verschrieben. In der hier vorgenommenen paraphrasierenden, nicht in allen Details korrekten Wiedergabe: ›und mein Geld hat als gemacht. Und wer will sich gegen mir gleichen, kann denn einer ein *Gesera mbatel* (negative Verordnung/Ausweisung abschaffen) sein, der da kein Geld hat. Darum haben unsere kluge Vor-Eltern gesagt das *Panim* (Gesicht) von der Welt sein die *Aschirim* (Wohlhabenden) sie berühren sich wohl mit viel *Maasim* (Taten) und sagen gar viel aber sie tuen *afilu* (jedoch/ sogar) wenig ach nit ich hab viel Mal vernommen wie sie Lügen reden wenn gleich die *Oniim* (Armen) zu sie hoffen. Müssen ihre Augen zu gehen, eh sie Hilf von ihnen kriegen‹.

42 Wetzlar, Chakirof haLew, 1730, Bl. 39b, Abschnitt 29; ›Warum willst du denn *matriach* (bemüht) sein über andere zu herrschen‹.

43 Schulze, *Gemeinnutz zum Eigennutz*, 1987. Siehe auch allgemein Alfred O. Hirschmann, *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt a. M. 1980, S. 38 ff.

andere.<sup>44</sup> Auch die Kritik an der Betonung eines guten familialen Hintergrunds betraf die illegitime und *hoffertige* Bezugnahme auf diesen, zumal wenn die Anmaßung einer solchen Ehrbarkeit in krassem Gegensatz zum eigenen Handeln stehe: So behaupte mancher, sein guter *Jiches*, seine Abstammung, gehe gar auf die Propheten oder israelitisches Königsgeschlecht zurück, seine Ahnen seien alle Oberhäupter unter den Juden gewesen oder entstammten einem Stammbaum von lauter Gelehrten. Die ›Krankheit‹ dabei sei, dass man sich dies zuguterechne, um gegenüber den Mitmenschen einen Vorteil zu erhalten, und dementsprechend stets in der Öffentlichkeit betone, dass die ›eigene Herkunft bis an die Sonne oder den Mond und die Sterne hinauf reiche‹.<sup>45</sup> Doch diese fernen Sterne waren nach Meinung der Moralisten weit entrückt, denn tatsächlich ende die gute Herkunft eines solchen Aufschneiders mit ihm selbst und es verbleibe nur mehr der Familienname, der durch das selbtherrliche Verhalten des letzten Trägers aller guten Taten der Vorfahren entleert werde, also jenes guten Erbteils, das nach religiöser Überzeugung die Vorfahren für das Heil der Nachfahren angespart hatten. Eines der zentralen religiösen Konzepte des Judentums, die *Sechut Awot*, die Verdienste der Vorväter, wurde damit zugunsten personaler Eigenverantwortung relativiert, dies um den als Auswüchse empfundenen gesellschaftlichen Ehr- und Machtdiskursen ihre Schärfe zu nehmen.<sup>46</sup> Oder in der griffigeren Sprache des seinerzeit beliebten Moraltraktats von Salman Wetzlar mit dem

44 Katzenellenbogen, *Derech haJaschar*, 1746, Bl. 5a, § 15; Alkohohlrausch: ›is mir in mein Gedenken gewesen als wenn ich besser als alle Lait bin‹. Ebd., Bl. 9b, § 43. Noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts; Schwabacher, *Keren tuschia*, 1817, S. 12; Leichtsin, Müsiggang und schlechter Umgang.

45 Wobei es in den Gemeinde durchaus Ordnungen gab, dass man von Personen mit großem Vermögen (über 1.000 Mark Mitgift, nach einer anderen Verordnung 500 Rtr.) eine respektable eheliche Verbindung erwarte, was nicht nur die finanzielle Seite, sondern auch den *Schem tow*, das gute Renommee, bzw. den *Schem ra*, den schlechten Ruf, betraf; diejenigen unter 1.000 Mark Mitgift brauchten zudem die Genehmigung der Vorsteher; Graupe, *Statuten AHU*, Bd. 1, 1973, S. 237 (HA 105, 106), S. 259 (HB 39, 40). Stolleis, *Beamtenethik*, 1990, S. 210; vergleichbar zu der Verdrängung adeliger Herkunft im Rahmen der Diskussion einer Qualifikation christlicher Beamte, wobei man zunehmend den individuellen Verdiensten den Vorzug gab. Aboab, *Menorat HaMaor*, 1920, S. 262, Pkt. 50; zur Wahl der Gattin ebd., S. 260 ff.

46 Wetzlar, *Chakiroth haLew*, 1730, Bl. 42a, Abschnitt 31; viele Menschen hätten zwar den Glauben, da sie von frommen Eltern abstammten, müsse ihnen jener *Sechut Awot* bestehen, dies wiewohl sie zu nichts nutz seien, denn der Verdienst hänge zunächst von ihnen allein ab. Dies bezieht dieser sowohl auf das Rabbinat als auch auf die Gemeindeführung und die Reichen insgesamt, ›denn keiner habe einen Brief, wie lange er reich bleibe‹. Ebd., Bl. 43a-b, Abschnitt 31-32; das einzige Erbe, das gewiss sei, ist der Tod; ein Mensch, welcher den Reichtum so heftig liebt, wird von selbigem kein Nutzen haben. Auf die Gültigkeit des klassisch religiösen Ideals der Einheit von Lehre, Gebotsbeachtung und Mildtätigkeit verweist schon, Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 77-79.

Titel *Sefer Chakiroth haLew*, Buch der Herzensprüfung: ›Was hilft zu sein von ein guter *Mischpacha* (Familie) wenn an dir selbst ist kein *Beracha* (Segen)‹.<sup>47</sup>

Wiewohl hier mit den Begriffen der Herkunft sowie der Verdienste der Ahnen in der religiösen Tradition durchaus familiengebundene, gruppenspezifische Konzepte angelegt waren, die man nun nutzte, gingen die Ethiker hier deutlicher den Weg einer Individualisierung und einer Personalisierung von Verantwortung und Verdienst. Die hinter dieser Kritik menschlichen Hochmuts liegende Vorstellung einer grundlegenden Gleichheit aller Personen ungeachtet der Abstammung, des sozialen Rangs und des Vermögens – aus der Sicht christlicher staatstheoretischer Diskurse also eine Bestärkung des Konzepts der Korporation – gründet auf der Überzeugung, dass man seinen *Schem Tow*, seinen guten Namen, weder ererben noch kaufen könne.<sup>48</sup> So kritisierten die vielen Autoren nicht nur die übliche Betonung guter familialer Abstammung, sondern auch das verbreitete Beharren auf rabbinischer Seite, einem Geschlecht renommierter Gelehrter zu entstammen, was oft genug mit dem Hinweis gekrönt werde, dass der eigene Vater womöglich schon Land- oder Gemeinderabbiner gewesen sei.<sup>49</sup> Im

47 Wetzlar, *Chakiroth haLew*, 1730, Bl. 41a, Abschnitt 31; Überschrift.

48 Katzenellenbogen, *Derech Hajaschar*, 1746, Bl. 10a, § 44; explizit so bezeichnet. Wetzlar, *Chakiroth haLew*, 1730, Bl. 41a, Abschnitt 31. Das Gegenteil war natürlich ein übler Leumund (*Schem ra*), der z. B. bei Dienstboten und Lehrern auch zum Verweigern des Lebens in der Gemeinde führen konnte oder einem Eintrag im Pinkas und dem Ausschluss von Gemeindeämtern; Graupe, *Statuten AHU*, Bd. 1, 1973, S. 130f. (AA 97), S. 235 (HA 117). Vgl., wobei sich letztlich keinerlei systematische Anklänge einer grundlegenden Individualisierung erkennen lassen, wie dies im gelehrten christlichen Umfeld schon früh, in der Rechtspraxis sicherlich mit der Mitte des 18. Jahrhunderts zu sehen ist; siehe z. B. Manfred Hermann, *Der Schutz der Persönlichkeit in der Rechtslehre des 16.-18. Jahrhunderts*. Dargestellt an Hand der Quellen des Humanismus, aus aufgeklärten Naturrechts und des Usus Modernus, Stuttgart 1968.

49 Wetzlar, *Chakiroth haLew*, 1730, Bl. 41b, Abschnitt 31; er hab schon oft ›Jiches Briefe‹ gesehen, in denen zehn oder gar zwanzig Generationen mit Namen verzeichnet waren, wer sein Vater oder Mutter, Onkel und Schwagersbrüder der Eltern, bis hin zu des Onkels Schwagersbrüder auf väterlicher wie mütterlicher Seite gewesen seien, um zu dokumentieren, dass man von einer ›mächtigen‹ Familie abstamme. Besser wäre es, wenn diese Personen der Familie auch nachgerieten: ›Bist auch Du ein Gelehrter, ein frommer und ehrlicher Mann, denn was nützt es dir in der anderen Welt, wenn deine ›Freunde‹ Fromme gewesen sind, du warst aber ein ›Nichtsnutz‹. Die Familie hat dir den Stammbaum übergeben, dass du auch dein Siegel darunter setzen sollst, durch ›*Maasim towim*‹ – gute Taten. Tust du dies nicht, werden ›deine eigenen Leute‹ (die verstorbenen Vorfahren) protestieren und dich als Dieb ansehen, der diesen Abstammungsbrief gestohlen habe, und ableugnen, dass du mit ihnen verwandt seist. Diese Bewertung bleibt lange erhalten, so übersetzt der orthodoxe Rabbiner S(elig) Bamberger den betreffenden Abschnitt im *Trak. Pirke Awot* zu den drei Kronen, die von demjenigen des guten Namens überragt werde, so: ›doch die Krone des guten Namens, die durch gute Thaten erlangt wird, überragt sie‹, mit dem Kommentar, dass die ersten drei Kronen an Geburt bzw. Gelehrsamkeit gebunden blieben, ggf. also auch verlustig gehen können, während der einfache Mensch sich aufgrund seiner Taten ›allseitiger Ach-

Gegensatz dazu vermöge nur das rechte moralische Handeln und die Einhaltung der religiösen Gebote, die reuige religiöse Umkehr und ein bescheidenes Leben zugunsten der Mitmenschen die darin liegenden Ansprüche auf gesellschaftliche Anerkennung zu begründen, denn jeder sei für seine Ehre und damit für den ihm eigentlich angemessenen sozialen Rang selbst verantwortlich.<sup>50</sup> Am anderen Ende des Handlungsspektrums stand der *leere Mensch*, dessen unmoralisches Tun ihn in Gegensatz zu der durch die religiöse Lehre und ihre rechtlichen Vorschriften geordneten Welt brachte, dessen ungeregelter Eigennutz der Allgemeinheit schade. Überschritt man diese Grenze, so kam dies letztlich einem Bruch mit jeder sozialen Ordnung – und zwar der jüdischen wie auch einer gesamtgesellschaftlichen – gleich. Dementsprechend wurde der hoffärtige Bösewicht und Aufschneider von den Autoren häufig als regel- und zügellos dargestellt, als ein Entgrenzter in einer Gesellschaft, die in ihrem Ideal nicht einfach als die Entscheidung für einen gangbaren und nicht einmal nur für den rechten Weg, sondern als ein System sozialer Beherrschung des dahinter lauernden Chaos verstanden wurde, dem hier durch die Verstärkung der Selbstkontrolle eine personalisierte Komponente zur Seite gestellt wurde. Ein derart falscher Mensch gab nicht nur ungenügend oder gar keine Almosen, sorgte sich also ausschließlich um das eigene Wohl: ›die Nackedigen hat er seine Kleider ausgezogen‹, und ›wenn du eine Hoffnung haben willst ein *Mischpat* (Gerichtsverhandlung) vor ihn zu leiden werd er den recht *mischpaten* (wohl: verprozessieren)‹, denn letztlich neige ein solcher Mensch sogar zu Bestechungen.<sup>51</sup> Wo Eigensinn direkt eine Gefährdung des Gemeinnsinns darstellte, wurde schließlich auch die letzte Bastion rechter Ordnung, das gemeinschaftliche und letztlich göttliche Recht, selbst gebeugt und verfälscht. Dagegen galt es die – um abermals einen Begriff der christlichen zeitgenössischen Debatte zu benutzen, der wie wir gesehen haben sogar eine recht klare Entsprechung in der zeitgenössischen jüdischen Wahr-

tung; seiner Mitmenschen erfreue; ders., Pirke Awot. Sprüche der Väter zum Schulgebrauch und Selbstunterricht, übersetzt und erklärt in jüdisch-deutscher Schrift, Frankfurt a. M. 1897, S. 80–81. Sefer Pirke Awot, Prag 1713, Bl. 24a-b; doch wer selbst alle anderen drei Kronen hätte, also *Tora, Kehuna weMalchut*, und keinen guten Namen, ›un halt sich nit gebührlich, as ihn die Leut kein Gutes nachsagen‹, werde von dem Menschen dennoch verschmäht. Ebenso Sefer Pirke Awot, Sulzbach 1789, Sp. 14. Sefer Pirke Awot, Sulzbach 1780, Bl. 16a-b; ›*weKeter Schem tow* (und die Krone des guten Namens) wer da ein *Schem tow* hat *mikoach* (aufgrund) sein gute *Maasim* (Taten) der ist noch *chaschuwur* (bedeutender) as alle drei; wobei dies in Ehrenrängen gedacht wurde.

<sup>50</sup> Wetzlar, Chakiroth haLew, 1730, Bl. 42a, Abschnitt 31, Bl. 58, Abschnitt 48; ebenso im Abschnitt zu *Zedaka*: gute Taten verhelfen zum guten Namen und zu dessen Verbreitung; erst du erwirbst den eigenen ›guten Namen‹ und damit ein ›gut gegründetes, schönes Haus im Paradies‹. Ebd., Bl. 39b–40a, Abschnitt 29.

<sup>51</sup> Katzenellenbogen, *Derech haJaschar*, 1746, Bl. 10a, b, § 45. Ruth Birnbaum, Joseph b. Shem Tov's *Kewod Elohim*. An Investigation into the summum bonum of Man, Boston Univ. Ph.D. 1982 (unpubl./UMI).



nehmung hatte – *gute Ordnung* zu stärken.<sup>52</sup> Es nimmt daher wenig wunder, dass mit der moralischen Tadellosigkeit des Handelns direkt Rechtllichkeit verbunden wurde, dies zumal im Rahmen einer Rechtsreligion. Die Bewertung persönlicher Untadeligkeit orientierte sich dementsprechend eng an halachischen Kriterien und überhöhte diese zum Teil sogar über ihre rechtliche Wertigkeit hinaus.

Diese Bedeutung, die man der rechten Ordnung des Lebens als eine kontrollierte und auf die Gemeinschaft hin ausgerichtete soziale Lebensführung zubilligte, führte nicht nur zu einer Betonung der Bedeutung des Rechts, also der Halacha, so etwa wenn man die traditionelle Rechtsgelehrsamkeit gegen die seit der Renaissance verstärkt um Anerkennung kämpfenden so genannten *Grammatiker* verteidigte, die aus ihrer Erforschung der hebräischen Sprache auch eine bessere Kenntnis der Bedeutung der heiligen Texte ableiteten. Ihnen wurde – zum Teil auch ganz im Sinne frühneuzeitlicher jüdischer Frömmigkeit, die primär auf die fromme Versenkung und ein Memorieren hin ausgerichtet war und weniger auf ein rechtliches Rasonnieren und das Vorantreiben neuer Erkenntnisse – eine klare Absage erteilt: Es bringe gar nichts, wenn man noch so ›tief‹ lerne, dabei aber nicht ›in der Tiefnis von der Halacha‹, dem Religionsrecht, sei; diese Leute ›verbringen ihre Tag mit solche Sachen was kein *Chochma* (Weisheit) noch kein *Melacha* (hier wohl: rechte Beschäftigung)‹ seien.<sup>53</sup>

Wiewohl all diese Moralprediger kaum von der Vielzahl der durchdeklinierten Einzelaspekte abstrahierten und dementsprechend keine ausgefeilten Konzepte gesellschaftlichen Zusammenlebens vorlegten, lässt sich hinter ihren in leichten Anklängen katechetischen Auflistungen unmoralischer Handlungen und angemessener Bußübungen doch diffus das Bild einer idealen jüdischen Gesellschaft erahnen. Im Interesse der Aufrechterhaltung jenes überhöhten Konstrukts und seiner Funktionstüchtigkeit geriet auch das Rabbinat als eigentlicher Träger sowohl des religiösen Rechts als auch eines rechten Zusammenlebens vereinzelt ins Zentrum der Kritik. Erneut war ein zentraler Kritikpunkt, dass wahre Gelehrsamkeit rar geworden sei und viele ihr stetiges Studium entweder ungenügend oder – was ebenso schlimm sei – nicht in der eigentlichen Intention eines nicht zweckgebundenen Lernens, sondern nur zum Eigennutz übten, denn ›viele *Lomdim* (Gelehrte) lernen viel, aber es gereicht ihnen nur zum Schaden‹.<sup>54</sup> Dabei konnten die Morallehrer an die bekannte talmudische Sentenz, dass man Lernen und Lehren nicht zum Gelderwerb missbrauchen solle, anknüpfen, so dass man jene ›falschen‹ Rabbiner beklagte:

52 Allgemein Michael Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*. 1. Band: Reichspublizistik und Policeywissenschaft (1600-1800), München 1988, S. 334-393.

53 Katzenellenbogen, *Derech haJaschar*, 1746, Bl. 12a, § 50.

54 Ebd.; wie nachfolgend.

bei eitel solche *Chachamim* (Gelehrte) hab ich ein Verwildernis gesehen das an einem guten Weinstock bittere Trauben wachsen und verschmähen die Tora, und halten die Tora nur für ein Hacken sich zu ernähren der mit, und lernen nit *leSchem Schamaim* (zu Gottes Ruhm/um Gottes Lohn), ein Teil tuen lernen nor das man einen für ein *Raw* (Rabbiner) machen soll, und das man ihm nor *chaschuw* (wichtig) halten soll, dass er die Leut *masmin* (musman: vorladen) kann sein zum *Din* (Gericht) zu kommen, und eitel sitzen soll zwölf Jahr und lernen nur dass sie ein andern über siegen in der Halacha sein wollen, und zum Teil tuen um willen den *Schochad* (Bestechung) *mischpaten* (urteilen) und das man ihm auf etlichem *Dibur* (Auskunft/Gerede) muss *Sachar* (Lohn) geben. Und eitel die kennen von Zanken nit still schweigen, und in sein Krieg mit sein *Chawer* (Nächsten) tut er sich selbst *mischpat* (beurteilen), und sein Gegenteil *mecharim* (verbannen) sein, und eitel lernen darum dass sie sich von ihm *p'torin* (frei sprechen lassen) wollen, und der ihn will *m'hajew* (verpflichtet) sein schreiet er über ihm, und sagt ich bin frei von ihm, denn ich hab viel Tora gelernt ich bin Gottes Knecht, ich darf kein Maß zu geben.<sup>55</sup>

Die Kritik traf dabei nicht nur jene, die ihr Amt nicht ernst nahmen und dieses zugunsten persönlicher Vorteilnahme und Eitelkeiten ausnutzten. In diesem Vorwurf schwang erneut die Furcht vor völliger Regel- und Rechtlosigkeit mit, die dadurch genährt wurde, dass der moralische Zerfall des Rabbinats das Zentrum des *rechten Lebens* angriff, etwa dadurch, dass diese schlechten Rabbiner aus *koscher passul* (tauglich untauglich) machen, und aus *assur mutar* (aus Verbotenem Erlaubtes), und selbst wenn sie die ganze Tora kennen, *paskenen* (entscheiden) sie falsch. Zugleich führe die Konkurrenz etwa unter den Gelehrten einer großen Stadt oftmals dazu, dass der eine erlaube, was der andere verboten habe. Als Konsequenz von alledem wurde stets die Auflösung der mühsam, gegen persönliche Interessen aufrechterhaltenen gemeinsamen Ordnung angeprangert, die nunmehr aber nicht von außen herangetragen wurde, sondern erschreckenderweise dem gedachten Zentrum des jüdischen Gemeinwesens entsprang.<sup>56</sup>

Diese grundlegende Kritik gegen *falsche Gelehrte* traf durchaus auch andere Personenkreise, insbesondere Mystiker und Philosophen, denen man als Konkurrenten des Rabbinats vorwarf, nicht genug bei ihrem Rabbiner gelernt zu haben, aber dennoch wie ein solcher anerkannt werden zu wollen. Gleiches galt

55 Katzenellenbogen, Derech haJaschar, 1746, Bl. 12b, § 52; in diesem Fall wurde nicht nur die Übertragung des jiddischen Textes vereinzelt zum besseren Verständnis ›eingedeutscht‹, z. B. mit Umlauten versehen. Auch das Hebräische, das eindeutig der jiddischen Aussprache folgt und hier sonst meist heutigem Hebräisch entsprechend angegeben wurde, wird hier z.T. in der vermutlich zeitgenössisch und regional zutreffenden jiddischen Aussprache angegeben, da die spezifische Schreibweise dies an dieser Stelle so erfordert. Und weitere Belege bei Schochat, Aufklärung, 2000, S. 133 ff., S. 163.

56 Ebd. Auch dies eine bis ins Mittelalter zurückreichende Kritik am Rabbinat; Yuval, Chachamim beDoram, 1988, S. 346-393.

aber auch für betrügerische Ärzte, die Kranken unrealistische Versprechungen machten, als könnten sie Tote erwecken.<sup>57</sup> Die dahinter lauende Sorge um die Aufrechterhaltung der Ordnung betraf dementsprechend auch jene, die im Sinne der rabbinischen Tradition direkt gegen diese auftraten, also all die ›*Minim* (Ketzer) die nicht glauben an der heiligen *Mischnajot* (= daran anschließender Teil des Talmuds) und *Gemara* (= zweiter Teil des Talmuds) und die *Mesirim* (Denunzianten) und die *Meschumadim* (Konvertiten) und die *Apikoresim* (Häretiker)‹, denn diese behaupteten, ›sie seien frei und wollen nicht zuhören einem *Beit Din* (Rabbinischen Gericht) und die da leugnen an die heilige *Tora*‹. All diese Personen zerstörten durch ihr Nichtanerkennen der rechtlichen Tradition das Zentrum der Gemeinschaft, zumal – und auch hier bleibt die entscheidende Sichtweise die eines für das Wohl der Gesellschaft schädlichen Eigennutzes – sie sich in ihrer Verblendung und durch ihr ›Abscheiden von den Nöten von ein *Kahal* (Gemeinde)‹ ebenso verderblich handelten wie jene despotischen Parnasim, die ›da werfen ihre *Mora* (Furcht) auf Leute‹ im Land Israel und außerhalb desselben, oder all jene einflussreichen Gemeindeglieder, die behaupteten, Freunde zu haben, die Einfluss auf die Obrigkeit auszuüben vermöchten, so dass man sich an seinen Feinden rächen könne.<sup>58</sup> Wie deutlich zu sehen ist, wurde erneut nicht die Art der Organisation des Gemeinwesens und selbst die dadurch bedingte Hierarchie in Frage gestellt, sondern stets nur deren Zerrüttung und der vermeintliche Verlust jeder Ordnung und Sicherheit durch das Überhandnehmen persönlicher Interessen, insbesondere wenn diese mit einer gewissen Machtposition gepaart waren.

Folgerichtig konnte die Lösung anders als im Rahmen des gesellschaftlichen Strafrechts nur in jener Personalisierung aller Konfliktlagen liegen, da nur das einwandfreie moralische Verhalten des Einzelnen, sicher auch die von diesen allerdings untergrabene gesellschaftliche Ordnung, aber eben nicht ein womöglich konkurrierendes Zusammenspiel gesellschaftlicher Organisationsstrukturen oder gar die positive Wirkung unterschiedlicher persönlicher Interessen auf die Allgemeinheit sozusagen in einem freien Spiel gesellschaftlicher und ökonomischer Kräfte das Gemeinwesen sichern konnte. Gerechtigkeit und Kontrolle der Lebensführung standen damit im Zentrum der theologischen Forderung, die sozusagen an der Wurzel anzusetzen versuchte. Demgegenüber trat bis auf einige wenige Punkte erstaunlicherweise sogar der Aspekt einer gemeinschaftlichen Kontrolle weitgehend zurück, ganz im Gegensatz zu dem grundlegenden Duktus, den sonst die Archivalien erkennen lassen. Wie bereits anklang, galt dies

57 Katzenellenbogen, Derech haJaschar, 1746, Bl. 11a, § 46, 47. Wohl, Schaar haT'schuwa, 1690, Bl. 14a, T'schuwa 6; wenn einer *Kameot*, Amulette, schreibe und dies nicht mit der gebührenden *Kawana*, inneren Haltung, vor den ›heiligen *Schemot*‹ (den heiligen Engel- und Gottesnamen) tue.

58 Wohl, Schaar haT'schuwa, 1690, Bl. 11b, § 28. Katzenellenbogen, Derech haJaschar, 1746, Bl. 13a, § 53. Graupe, Statuten AHU, Bd. I, 1973, S. 203 (Af 107); verbot das Anstellen von Abtrünnigen (*Mechufarim*) als Lehrer oder Dienstboten; dies galt auch für übel beleumdete Personen.

selbst für die Verletzung des Schwurs, der als ein häufig genutztes, zudem als letztes gerichtliches Mittel, Aussagen zu bestätigen oder sonst nicht zu beweisenden Vorgängen nahezukommen, unbedingt gesichert werden musste und dementsprechend durch die Gemeindeordnungen ebenso wie in der Praxis rigide verfolgt wurde. In den Moralkompendien wurde diese schwere Sünde zwar durchaus benannt, und zwar als ›so groß und schwer, gleich als er hat *Kafar ba-lkar* (völlige Häresie) gewesen‹; auch die Strafe dafür fiel mit einer öffentlichen Bußübung noch recht empfindlich aus. In der Regel wurde dies jedoch selbst in diesem Fall dem Einzelnen als ein sozusagen privat verantwortetes Ritual überantwortet. Nur ganz vereinzelt findet sich jenes bezeichnend ungefähre *man*, hinter dem sich die jüdische Gemeinschaft oder auch eine interne Amtsauctorität verbergen mochte: ›und wenn einer ist *ower* (*awar*: übertritt) auf *Cherem* (Bann) oder *Schwua* (Eid), der muss man die *Malkot* (rituelle Geißelung) schlagen wie viel *mal*.<sup>59</sup> Gleiches galt für kriminelle Handlungen, die, wie Gemeindeverordnungen und einige Einzelfälle erkennen lassen, zum Teil intern verfolgt und abgeurteilt wurden, als *Criminalia* aber eigentlich in den Entscheidungsbereich der Obrigkeit fielen, weshalb meist auch eine dezidierte Anzeigepflicht bestand. Von alledem ist in diesen Schriften nichts zu finden, da die Umwelt und damit auch die komplexen rechtlichen Verbindungen und Konkurrenzsituationen weitgehend ausgeblendet wurden. So wurde selbst die Ahndung von Raub und Diebstahl an den Verbrecher selbst zurückverwiesen, dem die religiösen Lehrer auferlegten, wenn jemand gestohlen habe und ›Reue‹ – *Charata* als ein weiterer zentraler Begriff des Moraldiskurses, da diese am Beginn von Buße und Umkehr stand – empfinde, solle

›er wieder kehren bei wemen er hat *geganewt* (gestohlen) oder *gegeselt* (geraubt) oder zu seine *Jeruschim* (Erben/sollte der Geschädigte verstorben sein) [...] und er soll wieder kehren die *Gesila* (das geraubte Gut) was er hat *gegeselt* (geraubt) und soll sich lassen *Malkot* (rituelle Geiselung) schlagen, und soll fasten und soll klagen und *Charata* (Reue) haben und soll *Widui* (Sündenbekenntnis) sagen, und wenn es kummt zu ihn Geld von seinem *Chawer* (Nächst-

59 Wohl, Schaar haT'schuwa, 1690, Bl. 9b, § 25. Vgl. auch Landau, Chok leJissrael, 1797/8, Bl. 9b, § 62. Auch hier geht dies nahtlos auf die mittelalterliche Vorlage zurück; Eleasar b. Jehuda, Jore Chataim, 1791, unpag. § 20ff. Kaidenower, Kaw haJaschar, 1795, Bl. 22a, Abschnitt 15; die Übertretung des Banns werde vom Propheten Elijahu direkt durch (himmlische) Intervention geahndet, was darauf verweisen mag, dass die weltlichen jüdischen Institutionen hiermit einige Probleme hatten; dementsprechend stark wird die Bannverletzung aufgewertet zu einer Verleugnung der gesamten Tora. Wobei HaCohen so weit geht, die letztendliche Aufhebung eines Banns generell in den ›Himmel‹ zu verlegen; (HaCohen), Seder Schewet Mussar, 1804, Bl. 54a. Jitzchak b. Eliakum, Lew Tow, 1765, S. 4; schreckt wie die meisten Autoren vor öffentlicher Strafe eher zurück, denn man solle niemanden beschämen, zumal öffentlich, auch den Strafwürdigen nicht. Ebenso David Oppenheim, Sefer haNehagot Adam, darin: Meir Poppers, Sefer Hilchot Derech Eretz, o.O. (1700), unpag. § 46; man dürfe die Schande seines Nächsten nicht weitertragen, selbst wenn sie wahr sei.

ten) und er hat gekennt *ganewen* (stehlen), und vermeidet und der weitert sich gehn zu den Geld, und tut viel *Zedakot* (fromme Taten) und bet ich *mechila* (Vergebung) von dem was er hat ihn *gegeselt* (geraubt).<sup>60</sup>

Das Kriminaldelikt gerät so ausschließlich zu einer moralischen Übung des sich zunehmend reuig selbst erforschenden und beobachtenden Individuums, wobei durch persönliche Reue, Buße und Bewährung die Ordnung wiederhergestellt werden sollte, ohne dass auch nur irgendeine der bestehenden Institutionen einbezogen worden wäre. Gleichmaßen sollte man vorgehen, wenn jemand einen anderen geschädigt habe: »es sei mit Reden oder man Geld oder hat ihn gebeit oder mit Schlagen oder er hat ihm genarrt mit Reden, da hat er kein *Kapara* (Sühnung) nit neiert (lediglich) er muss über beten seinem Chawer (Nächsten), dass er soll ihm *mochel* (*machal*: verzeihen) sein.«<sup>61</sup> Hierbei muss man sich vergewärtigen, dass das Judentum anders als der Protestantismus oder die römisch-katholische Kirche keine Beichte kannte, ihm dementsprechend auch diese Form einer reflektierenden Reue so nicht vertraut war, sondern es vor allem auf einen Ausgleich des entstandenen Schadens und ein Verhindern weiterer Vergehen bedacht war.<sup>62</sup>

Dieses schon ausführlich dargestellte Verlagern gesellschaftlichen Regelungsbedarfs auf eine weitgehend private Bußübung betraf – wiewohl diese letztlich zum Nutzen der Gemeinschaft geschah – auch schwere, primär religiöse Vergehen wie etwa die bereits in der talmudischen Literatur stark differenzierten Formen übler Nachrede, auf die nach biblischem Recht teilweise sogar die Todesstrafe oder gar die Bestrafung durch »Ausrottung« – *Karet* als ein direktes göttliches Eingreifen etwa durch Krankheit sowie die Verkürzung von Lebenszeit – standen, aber auch die Konversion zum Christentum, immerhin eine Verletzung eines der wenigen selbst bei Lebensgefahr bindenden Gebote.<sup>63</sup> Auch hier war es das Bereuen, gefolgt

60 Wohl, Schaar haT'schuwa, 1690, Bl. 7b, § 15. Kaidenower, Kaw haJaschar, 1795, Bl. 20a, Abschnitt 14; ganz vergleichbar, dort wird der Diebstahl durch Gott geahndet, vor dem das Leid/entzogene Glück/Erfolg des Bestohlenen klagt.

61 Wohl, Schaar haT'schuwa, 1690, Bl. 7b-8a, §§ 16-21; »oder er hat gered auf ihn *Laschon hara* (üble Nachrede) und auf itlicher *Awera* (Sünde) bisunder, da muss er fasten, und muss sich lassen *Malkot* (rituelle Geiselung) schlagen«. Aus Eleasar b. Jehuda, Jore Chataim, 1791, unpag. §§ 21-23, 36, 33, 54. Auch hier handelt es sich um eine direkte Übertragung aus der mittelalterlichen Vorlage, was die eigenartige Ferne zur zeitgenössischen Praxis erklärt, etwa im Fall der Verfolgung von Diebstählen. (Schimon Frankfurter), Sefer haChajim. Vollständiges Andachtsbuch zum Gebrauche bei Krankheitsfällen, im Sterbeause und auf dem Friedhofe. Übersetzt und ergänzt durch C. Rehfuß, Frankfurt a. M. 1834, S. 72-100.

62 Vgl. etwa David Myers, Ritual, Confession, and Religion in 16th Century Germany, in: Archiv für Reformationsgeschichte 89 (1998), S. 125-143.

63 Wie die in biblischer und dann in rabbinischer Zeit noch weit zentralere Vorstellung, dass der Lohn des Gerechten ein langes Leben und viele, gleichfalls lange lebende Nachfahren darstelle, auch in der Frühen Neuzeit noch die persönliche Wahrnehmung beeinflusste, zeigt etwa der vermutlich selbst vorgenommene Eintrag eines Vaters ins

von einer persönlichen, weitgehend privatisierten Buße, die in der Regel die eigentlich im rabbinischen Recht hierfür angemessene Strafe symbolisieren oder gar imitieren sollte, da seit dem Verlust der Eigenstaatlichkeit insbesondere Leib- und Todesstrafen auch aus halachischer Perspektive nicht mehr umsetzbar waren, gepaart mit der persönlichen Entschuldigung bei dem Geschädigten und gegebenenfalls mit einem Ausgleich des verursachten Schadens.<sup>64</sup>

Ganz im Sinne dieses Zurückweichens auf die Ebene individueller Verantwortlichkeit wurden im Rahmen dieses Moraldiskurses letztlich auch die Grundlagen rabbinischer Rechtsprechung aufgelöst. So re-interpretierte man die theologische Rechtfertigung für ein gemeinschaftliches und ein spezifisch rabbinisches Recht, über andere zu richten, durchaus anders, als dies geläufig war. Das dezidierte Recht, den *Nächsten zu ermahnen* und gegebenenfalls mit Zwang auf den rechten Weg zurückzuführen, stellte sich nun so dar, dass explizit untersagt wurde, den Lebenswandel der anderen auch nur auszuforschen.<sup>65</sup> Überhaupt solle

Sterberegister der Frankfurter Totengräber, dass aufgrund ›unserer vielen Sünden‹ seine vier Kinder sterben mussten; Unna, Gedenkbuch, 1914, S. 314, Nr. 3. Auch der übliche Spruch auf Spendenbüchsen ›*Zedaka tazil miMawet* – Mildtätigkeit errettet vom Tod (Sprüche 10, 2) meinte zunächst, verlängert das irdische Leben, und erst in zweiter Hinsicht auch, sichert dem Spender ein Leben in der zukünftigen Welt. Vgl. Landau, Chok leJissrael, 1797, Bl. 10a, § 64; wird dies nach dem Rambam sehr eng ausgelegt, wer von einem Machthaber zum Begehen einer öffentlichen Sünde vor einem Minjan gezwungen werde, müsse eher das Leben lassen. Eleasar b. Jehuda, Jore Chataim, 1791, unpag. §§ 26-32.

64 Wohl, Schaar haT'schuwa, 1690, Bl. 7b-8a, §§ 16-21; ›oder er hat gered auf ihn *Laschon hara* (üble Nachrede) und auf itlicher *Awera* (Sünde) bisunder, da muss er fasten, und muss ich lassen *Malkot* (rituelle Geiseln) schlagen, und [...] wenn er hat ower (übertreten) gewesen auf *Awerot* (Sünden) was er is *chajaw Karet* (gebührt die Ausrottung), oder falsch geschworen oder auf *Chilul haSchem* (Entheiligung des göttlichen Namens/ kann im zeitgenössischen Diskurs die Verleugnung Gottes bedeuten, aber auch ein geschäftlichen Konkurs), und wenn einer hat *geganewt* (gestohlen) auf ein *Law* (Verbot); da muss er um kehren ihn gar die *Gesila* (Raubgut) oder *Ganewa* (Gestohlene) oder *Riwit* (Zinsgewinn), und soll ihn beten *mehila* (Verzeihung, und soll sich lassen *Malkot* (rituelle Geiseln) schlagen, [...] soll *Gemilut Chesed* (Mildtätigkeit) tun. Ebd., Bl. 9b, § 24; ›die *T'schuwa* (Umkehr/Reue) eines *Meschumad* (Getauften), der Gott gelegnet hat, *Kofar belkar* (grundlegende Häresie) gewesen‹ sei und ebenso wie einer, der die gesamte Tora leugne, einzustufen sei, dürfe sich von seiner ›Schönheit und seine Zierung‹ nichts antun, müsse trauern, weinen und Buße tun, fasten durch Enthaltbarkeit mit Wein etc., nicht Baden außer zu Feiertagen sowie keine Feste, auch keine Hochzeiten besuchen. Und selbst wenn ihm jemand vorwerfe, er sei als ›*Meschumad* (Konvertit) ein *Rascha* (Bösewicht)‹, müsse er reuig still schweigen und all seine Gedanken auf Gutes richten. Landau, Chok leJissrael, 1797, Bl. 9b, § 63; zu *Chilul haSchem*, ebd., Bl. 40a. Orechot Zadikim tischmar lemaan telech baDerech towim, o.O. (1743), Bl. 57b-70b; Abschnitt 26.

65 Wetzlar, Chakiroth haLew, 1730, Bl. 66b, Abschnitt 56. Eleasar b. Jehuda, Jore Chataim, 1791, unpag. § 56; wobei aufgrund der scharfen Verbote von Beleidigungen stets Bedenken bestanden, dass Ermahnungen falsch verstanden würden, denn ein hartes Wort

man deren Fehler nicht beurteilen, sondern sich um seine eigenen Angelegenheiten kümmern, denn

›wenn du in *Schalom* (Friede) und *Kawod* (Ehren) sitzen bleiben willst, so hab du kein *D'aga* (Sorge). Kümmere dich nicht darum, wie andere Leute ihr Leben und ihre Zeit verbringen, sonst wirst du auch von dir nicht viel Gutes zu hören bekommen.<sup>66</sup>

Und wenn jemand über einen selbst Unwahres verbreite, so sei dies letztlich darauf zurückzuführen, dass auch ›du über andere Leute sprichst, deshalb wirst du wiederum von anderen verachtet. Deine besten und eigenen Freunde werden dich meiden, wenn du über andere urteilst‹. Theologisch wurde dies so erklärt, dass eine Kritik, zumal die öffentliche nicht nur ›vorwiegend‹ sei; zugleich reiche sie leicht an eine üble Nachrede heran, weshalb man dem Mahner vorhielt, dass er sich durch seine Kritik möglicherweise sogar die Sünden seines Gegenübers selbst auflade.<sup>67</sup>

Öffentlichkeit stellte einen der Hauptgründe für derlei Besorgnisse und Entscheidungen dar: Wenn man schlecht von jemandem rede – auch wenn dieser es verdient habe –, reinige man ihn unfreiwillig von seinen Sünden, da man selbst aufgrund der ihm zugefügten öffentlichen Schmach sündige.<sup>68</sup> Die Konsequenz war daher erneut eine von frommer Zurückgezogenheit von allem Sozialen geprägte Auffassung, sich nicht in Dinge einzumischen, die einen nichts angingen, oder wie der Moralprediger sagte: ›Bist du denn von Gott zum Richter oder als Obrigkeit bestellt worden? Halte dich von solch gefährlichen und schwerem ›Handel‹ fern, denn deine Seele wird dadurch nur wenig gute Ernte einfahren. Gedenke, dass du immer zu wenig Zeit hast, auch nur dein eigenes Gewissen zu erforschen. Wer nicht zuhause bleibe und nur von einem Haus zum anderen

sei schlimmer als ein Schlag. Schwabacher, *Keren tuschia*, 1817, S. 11 ff.; man solle ermahnen. Wiewohl die Verpflichtung zur Ermahnung des Nächsten, Leviticus 19, 17, die klassisch rabbinische Legitimation für eine rabbinische Gerichtsbarkeit darstellte; siehe etwa Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 170. Aber Juspa Hahn, Josif Omez, 1965, S. 285 ff., insbesondere S. 287; die Pflicht des Hausvaters, die Hausgenossen sanft, aber bestimmt zu ermahnen; Unrechtes muss er aber auch zulieb seines guten Namens mit aller Macht verhindern, wiewohl sein Umgang primär von Liebe geprägt sein soll.

66 Ebd. Wetzlar, *Chakiroth haLew*, 1730, Bl. 66b, Abschnitt 56.

67 Und Kaidenower, *Kaw haJaschar*, 1795, Bl. 21b, Abschnitt 15; ›denn wenn ein *Chawer* tut fluchen der flucht sich selber‹. Jitzchak b. Eliakum, *Lew Tow*, 1765, S. 4; wer flucht, verunreinigt seine Seele, gegen Gott genügt eine Buße, von Menschen und Kindern muss man jedoch ›bewilligt‹ werden, man solle daher niemanden beschämen, auch in der Strafe nicht. Juspa Hahn, Josif Omez, 1965, S. 354–358.

68 Eine Ausnahme, die klar mit der Praxis übereinstimmt, bei Jitzchak b. Eliakum, *Lew Tow*, 1765, S. 3; ›bistu ihn schuldig an zu schreien *afilu* (sogar) vor Leuten aso lang bis er ab steht von seine böse *Maasim* (Taten) und wenn du weisst dass er nit will absteihn von seinen böse *Maasim* bistu schuldig vor *Roschim* (Oberen) oder *Dajanim* (Richtern) oder vor ein *Raw* (Rabbiner) oder ein *Manhig* (Vorsteher) und tust der zu aso lang bis er absteiht‹. Doch auch hier, kehrt er sich bei diesen Ermahnungsversuchen gegen dich, dann lass ihn, denn ›er ist nicht wert, dass man ihn straft‹.



laufe, müsse sogar in seinem privaten Bereich mit negativen Konsequenzen rechnen: Ein rechter ›Herr‹ bleibt daheim, denn nur unter seiner Aufsicht werde ein ›ehrlicher *Meschoret* (Diener/Knecht) sein Amt fleißig verrichten; sobald er sich aber umkehrt, geschieht im Haus gewiss wenig Gutes.<sup>69</sup>

In bescheidener Innigkeit sollte man in frommer Demut auch die Fehler der Mitmenschen geduldig tragen und über Anfeindungen hinwegsehen.<sup>70</sup> Im Sinne jener hier ganz im Gegensatz zur Praxis und natürlich zu den hierfür vereinbarten gemeinschaftlichen Verordnungen letztlich nicht thematisierten Pflicht der Gemeinschaft und in dieser aller Mitglieder, aktiv für Ordnung zu sorgen, wurde allenfalls vorsichtig dem Einzelnen die Möglichkeit zugebilligt, seinen Nächsten in aller Stille zu ermahnen: Wenn dein Nächster durch menschliche Schwachheit in schwere Sünde gerate, könne man diesen zu sich rufen und ihn mit ›guten Lehren sanftmütig‹ unterweisen, sich künftig in Acht zu nehmen. Doch auch dies ›sagt ihm mit Manier, es sei kein *Cherpa* (Schande) und es sein dein Schuldigkeit du ihm an mahnen sollst.<sup>71</sup> Die hier immerhin noch zugebilligte Verantwortung für den anderen und die Gemeinschaft, für die sich jedoch sonst keine Belege finden, endete jedoch bereits an dem Punkt, an dem sich aus einem solchen vertraulichen Gespräch unangenehme Konsequenzen für den Mahner ergaben. Für diesen Fall – rieten die Moralisten – solle man den Bösewicht einfach gewähren lassen und sich nicht weiter um ihn scheren.

Selbst wenn man von der bisher aufgrund des quellentypischen Zugangs negativen Überzeichnung der sozialen Verhältnisse absieht, steht dies doch in harschem Gegensatz zu den Gegebenheiten des Gemeindelebens, ja zu der grundlegenden Funktionsweise von Gesellschaften überhaupt. Und die durchaus bestehenden gegenläufigen Organisationsstrukturen waren auch diesen religiösen Lehrern keineswegs fremd, ganz im Gegenteil. Es galt den darin entstandenen Auswüchsen ein Korrektiv entgegenzuhalten, eine Vision des geordneten Lebens, von der sich die realen Verhältnisse dann notwendigerweise zwar als zerrüttet, aber dennoch als reparabel abhoben. So wurde wiederholt betont, dass man sich um die Beilegung persönlicher Streitigkeiten auch im religiösen Sinne selbst bemühen müsse. Anlass dazu bot beispielsweise der Abend des Jom Kipur, an dem man die Mitmenschen um Vergebung bittet, was diese im Rahmen dieses Rituals auch zu gewähren hatten.<sup>72</sup> Doch solle man dies nicht, wie oft geschehen, abermals missbrauchen und am Versöhnungstag

69 Wetzlar, Chakiroth haLew, 1730, Bl. 66b, Abschnitt 56. Wobei die rabbinische Lehre hier ebenso wie die gemeindeinterne Norm durchaus eine Verantwortlichkeit im Rahmen der üblichen Hierarchien, also insbesondere des Hausvaters und der Hausmutter kannte; Schochat, Aufklärung, 2000, S. 89 Anm. 16.

70 Wetzlar, Chakiroth haLew, 1730, Bl. 42a, Abschnitt 31, Bl. 67b, Abschnitt 57.

71 Ebd., Bl. 42a, Abschnitt 31, Bl. 67b, Abschnitt 57.

72 Wie eine in Gegenwart von drei Zeugen um Verzeihung gebetene Person dies allenfalls dreimal ablehnen könne, danach entfalle diese Pflicht für den Sündigen; Eleasar b. Jehuda, Jore Chataim, 1791, unpag. § 39; so er aber bereits verstorben sei, müsse dies öffentlich auf dessen Grab geschehen.

erst mehr Zenk erwecken, *Mischpachot* (Familien) gegen die andern welche meinen das sie die vornehmste seien. Der sagt und tut sich derheben, ich will bei den *Chasan* (Vorbeter) stehen *Kol Nidre* (zur Eröffnungsformel bei Beginn des Jom Kippur Gottesdienstes), der andere sagt und tut sich rühmen das er *oren* (beten) will, der dritt sagt ich schwör das mein *Karow* (Verwandter) der *Ploni* (Soundso) muss *oren* (beten). Und ein vierter wolle dann offenbar nur eine bedeutende Persönlichkeit vor der Gemeinde beten lassen, so dass statt Friede unter diesen wert ihr Zank gar groß.<sup>73</sup>

Die hier beklagte starke Konkurrenz hinsichtlich des Vollzugs religiöser Rituale, eben da diese sowohl mit religiöser Bedeutung und dem Aspekt positiver Pflichterfüllung als auch mit hohem sozialem Prestige befrachtet war, entspricht weit eher den Sichtweisen, die das Handeln und die verbreiteten Wahrnehmungsmuster bestimmten. Dem mochten die Moralprediger jedoch weder durch autoritative Entscheide noch durch klare Entwürfe des Zusammenwirkens gesellschaftlicher Institutionen begegnen: All dies schien nur über die Betonung persönlicher Ehrbarkeit und Bescheidenheit möglich zu sein, wobei diese wie alle moralischen Qualitäten nur schwer zu erwerben waren und sich zudem als widerspenstig erwiesen. Denn wer keine Ehre habe, sie aber doch haben wolle, gerate nach Salman Wetzlars Urteil nur ›in *Schiflut* (Unmoral)‹, deshalb solle man lieber ›in der Niedrigkeit‹ bleiben und die Ehre für nichts achten. Denn das einzig gültige Korrektiv hierfür war nicht die Gesellschaft oder der soziale Rang in dieser, sondern eine unterlegte, sozusagen unsichtbare religiöse Wertigkeit, über die Gott allein entscheide. In diesem Sinne konnte Wetzlar resümieren: Man könne auch ein Frommer und Gelehrter sein, ein Reicher und ein Schradlan, es gebühre einem keine Ehre, sondern die Ehre gebührt nur dem Herrn, der einen zu einem solchen Menschen gemacht habe: ›Wenn du gute Taten an dir hast, so schreib dir die Ehre davon nicht zu, sondern gedenke, dass du nur ein Werkzeug Gottes bist, er regiert dein Leben und hat dir auch Tugend gegeben.<sup>74</sup> Diese verdeckte *wahre Ehre* war ebenjene, die jeder nur durch seine guten Taten für sich selbst – und gegebenenfalls für seine Nachfahren, so diese ihr positives Erbe nicht leichtfertig verspielten – erwerben konnte und die dann sowohl durch Gott als auch durch die Gesellschaft gewürdigt werde, etwa durch das dauerhaft ehrende Andenken eines in hohem Alter verstorbenen Gerechten.<sup>75</sup>

73 Katzenellenbogen, Derech haJaschar, 1746, (Bl 8a), § 37; etwas unklar: ›Der vierde sagt mit wellen über den *Chaschuw* unter *Kahal oren* lassen‹.

74 Wetzlar, Chakiroth haLew, 1730/31, Bl. 38a.

75 Wetzlar, Chakiroth haLew, 1730, Bl. 58, Abschnitt 48; wie die Formel sage, *Secher Zadik liWracha* – das Andenken des Gerechten sei zum Segen. Ebd., Bl. 39a, Abschnitt 29; diese ausgleichende Gerechtigkeit zeigt sich auch in der Einhaltung gemeinschaftlicher Ordnung, so wenn ›ein b. Adam was die ganze *Kehila bocher* (Gemeinde wählt) is, wenn er ein mal gleich abgesetzt wird, kommt er doch wieder zu sein *Kawod* (Ehre); wird wieder Parnass. Einer der aber mit Gewalt Parnass wird, kommt nimmer wieder.

## Zentrum und Peripherie – Zur Topographie der ehrbaren Gesellschaft

Dieser Verlagerung von Ehre in einen letztlich transzendenten Bereich stand natürlich nicht nur entgegen, dass die gesamte Gesellschaft in ihren Hierarchisierungen und Ritualen über Ehrbarkeit geregelt war und dass deren Angehörige dementsprechend stetig von dieser sprachen und um diese stritten. Und letztlich taten auch die Morallehrer nichts anderes. Dennoch entwickelte sich in all den Kompendien unter den endlosen, kleinteiligen Systematisierungen ganz im Gegensatz zu den in der religiösen Tradition anerkannten positiven Aspekten wie Mildtätigkeit keine eigene Kategorie für die Ehre.<sup>1</sup> Trotzdem war *Kawod*, die Ehrbarkeit und das Prestige, im Rahmen der ausufernden Diskussionen des rechten Benehmens bei aller Kritik der Verhältnisse auch für diese Autoren stetiger Maßstab für ein angemessenes Verhalten beziehungsweise für eine angemessene Position.<sup>2</sup> Ob diese Bedeutung des Konzepts Ehre der Frühen Neuzeit entstammt und ob sie gar zunahm, lässt sich kaum klären. Wie beispielsweise die Durchsicht der Dokumentation der zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch ungefähr 6.500 zählenden, nach dem Holocaust jedoch bis auf etwa 2.500 Grabsteine zerstörten Grabinschriften des alten jüdischen Friedhofs an der Battonstraße in Frankfurt am Main belegt, lässt sich keine eindeutige Zunahme entsprechender Charakterisierungen in den Eulogien feststellen.<sup>3</sup> Dieses Ergebnis ist jedoch sicherlich auch dadurch beeinflusst, dass die Zahl der Inschriften erst im 17. Jahrhundert deutlich zunimmt, wobei viele ältere vermutlich aufgrund von Zerfall und Kriegszerstörung um 1900 möglicherweise bereits verloren waren. Die Aussagekraft dieser statistisch letztlich nicht auswertbaren Daten, die allenfalls in starken Relationen einen Eindruck von den vorherrschenden Wahrnehmungen und deren Gewichtungen zu geben vermögen, wird zudem durch den erheblichen Bevölkerungszuwachs der Gemeinde gerade zu Beginn des 17. Jahrhunderts vermindert, da damit selbstverständlich die Anzahl erhaltener Inschriften

- 1 Wiewohl diese eng verschränkt waren; z.B. Elchanan Hähnlein b. Benjamin Wolf Kirchhahn (Kirchhain), *Sefer Simchat haNefesch*, Sulzbach 1798, Bl. 25; angeblich zimmerte man aus dem Tisch zur Armenspeisung dem Spender seinen Sarg, zu dessen Ehre.
- 2 Hildesheimer, Pinkas Schnaittach, 1991, S. 290; Wachsstrafen für diejenigen, die sich auf Gemeindegewaltungen nicht angemessen benehmen.
- 3 Im Abgleich mit der Beerdigungsliste der Frankfurter Beerdigungsbruderschaft, dem *Sefer Kawranim*, über das sich jedoch lediglich der Zeitraum des 17.-19. Jahrhunderts, bis zur Schließung des Friedhofs erfassen lässt, fanden knapp 21.000 Beerdigungen statt, wobei Horowitz (s.u.) am Ende des 19. Jahrhunderts nur mehr 6.500 Steine zählte. Sehr wahrscheinlich wurde für einen erheblichen Teil der Verstorbenen gar nicht erst ein Stein gesetzt, ein weiterer Teil ging zudem mit Sicherheit durch Alter und andere Umstände verloren. Die Originalhandschrift ist offenbar verloren, es existiert eine Abschrift derselben in den Central Archives for the History of the Jewish People (= CAHJP) (Jerusalem), HM 2/3 177.

anstieg, wodurch sich die Möglichkeiten auch nur eines groben Vergleichs deutlich verschlechtern.<sup>4</sup>

Forscht man in den überwiegend knapp gehaltenen, durch recht starre Geschlechterstereotypen gekennzeichneten Eulogien nach den entsprechenden für den Gesamtkomplex der Ehrbarkeit typischen Begriffen, etwa nach Bezeichnungen wie ›guter Name‹ (*Schem tow*), ›gerade und rechtschaffen‹ (*tam wejaschar*) oder ›vertrauenswürdig‹ (*neeman*), so lassen sich all diese bereits für die frühesten auf diesem Gräberfeld gesetzten, um 1900 noch erhaltenen Steine des späten Mittelalters nachweisen.<sup>5</sup> Auch die typischen, nahezu überbordenden Titulaturen, angefangen von den Bezeichnungen für gewöhnliche Personen ohne spezifische Ämter oder vergleichbare Ränge mit dem bekannten *kawod haRaw Raw* – der verehrte Herr, Herr ... –, oder das auch in Frankfurt sehr häufige Kürzel *KM"R*, *kawod Mar haRaw*, was in etwa dasselbe bedeutet, über den *Aluf* – den hohen oder vornehmen Mann – bis hin zu den möglicherweise tatsächlich komplexer werdenden Titulaturen für Rabbiner von *Morenu haRaw* – unser Lehrer, der Herr ..., hin zu Doppelungen wie ›unser Lehrer, der Herr, Herr ...‹ oder ›unser Lehrer, der Herr, unser Rabbiner ...‹ finden sich derlei Benennungen in der überwiegenden Mehrzahl bereits in den ältesten erhaltenen Inschriften des Friedhofs.<sup>6</sup> Ein Anwachsen und damit ein Bedeutungsgewinn einer solchen Bezugnahme von Ehrentiteln für das gesellschaftliche Idealbild lassen sich für die Frühe Neuzeit also auf dieser recht breiten Datenbasis nicht konstatieren. Dass diese dennoch ganz zentrale Definitionsmomente einer stereotypen Sicht des

4 Marcus Horowitz, Sefer Awne Sikaron. Die Inschriften des alten Friedhofs der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt am Main. Mit einer Einleitung ..., Frankfurt a. M. 1901. Eine Möglichkeit wäre, die Sterberegister mit der Anzahl der Inschriften kontinuierlich abzugleichen; da jedoch eine durchgängige Bevölkerungsstatistik für die Frankfurter Gemeinde nicht vorliegt, fehlt ein Korrektiv für diese nicht unproblematischen Daten. Backhaus, Bevölkerungsexplosion, in: ders., Judengasse, 2006, S. 103-117.

5 Horowitz, Awne Sikaron, 1901, z. B. ›tam wejaschar‹ erstmals 1401 (Nr. 77), dann wieder 1500 (Nr. 134); ›Isch neeman‹ erstmals 1516 (Nr. 151), 1522 (Nr. 157); ›beSchem Tow‹ erstmals 1461 (99), ähnlich für ›Raw hanadiw‹; für Frauen entsprechend ›Marat chaschuwa‹ bzw. ›nichbeda‹ (Nr. 89, 95, 108, 103). Hierzu etwa Michael Brocke (Hg.), Der Alte Jüdische Friedhof zu Frankfurt am Main. Unbekannte Denkmäler und Inschriften, Sigmaringen 1996, S. 59-64; der hinter den Inschriften Persönliches verborgen sieht, ›das Ungenannte im Genannten‹, was weitgehend an dem idiomatischen stereotypen Charakter solcher Eulogien vorbegeht. Martina Strehlen, Spuren der Realität in der Erinnerung? Zu Grabsteininschriften und Memorbucheinträgen von Hofjuden, in: Ries/Battenberg, Hofjuden, 2002, S. 177-190. Rachel L. Greenblatt, The Shapes of Memory. Evidence in Stone from the old Jewish Cemetery in Prague, in: LBI YB 47 (2002), S. 43-67.

6 Horowitz, Awne Sikaron, 1901, z. B. ›haaluf‹ bzw. der Kürzel ›kh"r‹ 1481 (Nr. 112), 1484 (Nr. 121); die Rabbinertitel um 1500 und 1549 (z. B. Nr. 195). ›km"r‹ findet sich zwischen 1539-1628 allein 56-mal, ›khr"r‹ zwischen 1576 und 1627 19-mal. Baer, Kleve, 1922, S. 113 f.; hier scheinen die Titulaturen für die Landrabbiner gegen Ende des 18. Jahrhunderts, ähnlich wie in Baden ab der Mitte des 18. Jahrhunderts, zuzunehmen.

*idealen Menschen* darstellten, die sich auch in den Epitaphen widerspiegelt, die mit Ausnahme offizieller Amtsbezeichnungen – also eines über die Gemeinschaft legitim erworbenen Ehrentitels – nahezu *über* der jeweiligen Person stand und dementsprechend die allermeisten persönlichen sowie alle negativen Aspekte ausklammerte, trifft fraglos zu.

Unter der Vorgabe, dass wir die Gesamtzahl der ehemaligen Grabinschriften nicht kennen, lassen sich dennoch einige vage Schlüsse ziehen. Wie eine Durchsicht der erhaltenen Inschriften für den frühen Zeitraum eines recht gleich bleibenden Bevölkerungswachstums zeigt, wurde dabei seltener auf den guten familialen Hintergrund verwiesen. Ungleich häufiger finden sich dagegen personale Bezugnahmen auf den beziehungsweise die spezifische/n Verstorbene/n, der beziehungsweise die als vertrauenswürdig beschrieben wurden und deren aufrechter und gerader Charakter ihnen auch in der Erinnerung zur Hochachtung gereiche, eine Sichtweise, die sich recht klar mit der Erwartungshaltung der Moralprediger deckt.<sup>7</sup> Darüber hinaus war es in Frankfurt meist gar nicht nötig, den besonderen Status einer Familie in der Inschrift hervorzuheben. Bereits die Belegung des Begräbnisfeldes und die Gestaltung der Steine dokumentierten diese Zugehörigkeit selbst für den damit kaum Vertrauten eindrücklich. Andere Bezeichnungen wie *haAluf*, der Erhabene, oder *haKazin*, der Wohlhabende, finden sich in Frankfurt bezeichnend selten, etwa im Vergleich zu den zahllosen abstrakten Hinweisen auf einen untadeligen Lebenswandel. Und wenn dies der Fall war, dann häufig mit klarem Bezug zu einem Gemeindeamt, womit

7 Horovitz, Awne Sikaron, 1901, ›miMischpacha towa‹ u.ä. 1582 (Nr. 285), 1563 (Nr. 289), 1585 (Nr. 298), 1586 (Nr. 314), 1590 (Nr. 326), 1594 (Nr. 334), 1595 (Nr. 340), 1609 (Nr. 2887), 1609 (2566) etc.; um ein Beispiel zu geben, bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts finden sich Kombinationen mit ›jaschar‹, z. B. ›Isch jaschar‹ oder ›tam wejaschar‹, ›jaschar weneeman‹ bereits überaus häufig, so 1401 (Nr. 77), 1500 (Nr. 134), 154? (Nr. 175), 1546 (Nr. 190), 1547 (Nr. 193), 1567 (Nr. 224), 1569 (Nr. 229), 1571 (Nr. 237), 1572 (Nr. 242), 1574 (Nr. 249), 1574 (Nr. 255), 1575 (Nr. 259), 1576 (Nr. 265), 1577 (Nr. 269), 1577 (Nr. 273), 1579 (Nr. 278), 1580 (Nr. 281), 1585 (Nr. 299), 1585? (Nr. 303), 1586 (Nr. 306, 307, 313), 1587 (Nr. 316, 319, 322), 1588 (Nr. 323), 1589 (Nr. 324), 1590 (Nr. 325), 1591 (Nr. 397), 1596 (Nr. 346, 347), 1597 (Nr. 349, 350, 352, 353, 355), 1599 (Nr. 365), 1600? (Nr. 367), 1601 (Nr. 380), 1602 (Nr. 374), 1604 (Nr. 387, 392, 395), 1609 (Nr. 1929), 1610 (Nr. 316), 1610 (Nr. 757, 2156 mit jaschar weneeman), 1613 (Nr. 1369 ebso.), 1614 (Nr. 1352), 1615 (Nr. 583/2x), 1616 (Nr. 1546), 1617 (Nr. 4358), 1619 (Nr. 4275), 1620 (Nr. 978, 2822), 1623 (Nr. 2520, 2794), 1625 (Nr. 359/2, 1172, 821, 1990.), 1626 (Nr. 1584, 1947, 1745), 1627 (Nr. 1549, 1038, 700, 4278, 3769, 506, 2627), 1628 (Nr. 1038A, 569, 198/2) etc. pp. In etwa dem Zeitraum bis zu Beginn des 17. Jahrhunderts also etwa 40 Mal, die Verbindung ›Isch neeman‹, der vertrauenswürdige Mann, findet sich teilweise überlappend mit der vorherigen Liste etwa halb so oft mit 24 Mal, zwischen 1461, 1539, und ab 1572 regelmäßig die spezifische Bezeichnung, in einem ›guten Namen‹ (Schem tow) verstorben zu sein oder diesen besessen zu haben im groben Vergleichszeitraum bis 1626 13 Mal.

diese besondere Hochachtung wohl verbunden wurde.<sup>8</sup> Auf Männergrabsteinen finden sich all die Charakterisierungen, die einen Begriff von einer ehrbaren Lebenshaltung vermitteln, ausgesprochen häufig. Insbesondere das Idiom *tam wejaschar*, gerade und rechtschaffen, scheint nachgerade eine der ersten ausführlicheren aller möglichen Eulogien für Männer überhaupt darzustellen, die in dieser Gemeinde in einer Grabinschrift vergeben wurden. Demnach bestätigen auch diese Texte, dass das ehrbare Handeln das Zentrum einer jüdischen Wahrnehmung angemessener Lebensführung bildete.<sup>9</sup>

Dass die entsprechenden Charakteristika vor allem Männern zugewiesen wurden, ist ein Resultat der stringenten Geschlechtsstereotypie dieser Inschriften, wobei sich durchaus einige wenige Grabsteine für Frauen finden, auf denen diese als *nichbeda*, als eine geehrte oder ehrbare Person, bezeichnet wurden.<sup>10</sup>

- 8 Ebd.; in dem grob abgesteckten Zeitraum vor dem enormen Zuwachs der Gemeinde, wodurch die ohnedies nur vagen, allenfalls in grob auffälligen Differenzen aussagefähigen Zahlenverhältnisse bis zur Unkenntlichkeit verzerrt werden. Schlussendlich wird man auch mit einer gewissen durchaus auch ortsspezifischen Konjunktur beliebter Inschriften rechnen müssen, wie diese ja auch in etlichen Publikationen zum Gebrauch vorformuliert wurden. Es taucht ›haKazin‹, der reiche, nur zweimal, 1585 (305) und 1605 (397) auf, einmal als Parnass und einmal in Kombination mit ›aluf und ›nadiw; ›haAluf, der hochstehende, zwischen (1481 und 1484) 1547-1628 insgesamt 15-mal, dabei mindestens 7-mal in Kombination mit einer anderen Titulatur, überwiegend als Rabbiner, Chawer oder Parnass.
- 9 Eine solche Vorlage etlicher gereimter Inschriften, die nach Ämtern, Verwandtschaftsgrad und Gelehrsamkeit sowie ›guten Werken‹ sortiert waren, bot Salman b. Jehuda Löw (aus Dessau), Iggeret Schelema/Schlomo, Wandsbek 1731/2. Oder Schimon b. Jehuda Frankfurt/Mosche b. Schimon Frankfurt, Sefer haChajim, Amsterdam 1726, Bl. 7a-8a; gibt vergleichbar ebenso bekannten Kategorien für seine Inschriftenentwürfe vor (Isch zadik wenadiw, Isch jaschar, Parnass uManhig, Talmide Chacham, Aw Beit Din, Ischa chaschuwa bzw. chasida, Bachur, Jeled/Jalda). Für die Frühe Neuzeit ist dies nicht eindeutig nachzuweisen, im 19. Jahrhundert behielten sich die meisten, insbesondere die orthodoxen wie trennungsothodoxen Gemeinden eine Genehmigung der Inschriften jedoch vor – dies natürlich insbesondere aus anderen Gründen –; z. B. Begräbnisordnung der Israelitischen Religionsgesellschaft Frankfurt a. M., 1927, § 12; immer eine hebräische Inschrift, auf der Rückseite »lediglich und allenfalls« der Name und das ›jüdische‹ Geburts- und Sterbedatum in nichthebräischen Lettern erlaubt; Form und Inschrift sind genehmigungspflichtig, Steine haben schlicht und einfach zu sein. Doch auch in der Hauptgemeinde gab es eine weniger präzise und restriktive Genehmigungspflicht der Steine und Inschriften durch die Bruderschaft; Begräbnisordnung für die israelitische Gemeinde der Freien Stadt Frankfurt, Frankfurt a. M. 1863, S. 10, § 25; S. 11, § 28; wobei ein einfacher Stein mit knapper Inschrift und Setzung Ende des 19. Jahrhunderts 8 fl. kostete. Memorbücher, auch für Frankfurt ist das entsprechende erhalten, können derlei Informationen nicht so zuverlässig leisten, da die Einträge in diese oft von Zahlungen abhängig gemacht wurden; siehe etwa Friedberg, Litt, Friedberg, 2003, S. 255-256 (Pinkas Friedberg, fol. 34b).
- 10 Horovitz, Awne Sikaron, 1901; ich konnte allerdings nur etwa 5 bis 6 ausmachen (Nr. 89, 95, 2 x 103, 108, 177, eventuell 320). Claudia Ulbricht, Shulamit und Margarethe. Macht, Geschlecht und Religion in einer ländlichen Gesellschaft, Wien 1999.

Die im Bezug auf einen ehrbaren Lebenswandel für Frauen entscheidenden Begriffe waren andere, ein Punkt, der sich auch in der Moralliteratur klar erkennen lässt. Allem voran stand die *Z'nua*, die Sittsamkeit, gefolgt insbesondere von Hinweisen auf ihr mildtätiges Wirken als eine auch Frauen, die von den meisten religiösen Verpflichtungen befreit und damit aber auch meist ausgeschlossen waren, zugängliche Form, sich religiöse Verdienste zu erwerben und sich gesellschaftlich in diesem Rahmen auszudrücken. Da das Verteilen von Almosen zudem auf den ökonomischen Status ihres Gatten sowie der gesamten Familie verwies, dürfte dies die Wertigkeit dieser Kennzeichnung sicherlich erhöht haben.<sup>11</sup> Für Frauen galt zudem als selbstverständlich, dass sie gute Hauswirtschaftlerinnen waren, also ebenso wie ein Hausvater die ihnen zugeschriebene Rolle der Hausmutter gewissenhaft und erfolgreich ausfüllten, ein ganz zentraler Punkt im Rollenverständnis der Geschlechter.<sup>12</sup> Den Männern wurde im Gegen-

- 11 Horovitz, Awne Sikaron, 1901; *Z'nua* findet sich in dem Zeitraum zwischen 1586 und 1628 etwa 24-mal, ein Bezug zu besonderer Mildtätigkeit und vereinzelt auch zum der Vorstellung, dass die Verstorbene eine ›Krone auf dem Haupt ihres Gatten‹ (*Ateret Baala*) gewesen sei, was in derselben Weise auf diesen zurückverweist, findet sich zwischen 1570 bis 1699 etwa sechsmal. Entsprechend fanden sich in Frankfurt, aber auch in anderen Gemeinden Regelungen, dass Frauen nicht alleine auf der Straße sein sollten, insbesondere außerhalb der Judengasse, in nichtjüdischen Häusern oder gar auf der Landstraße, was sicherlich auch einen gewissen Schutzaspekt in sich trug; Graupe, Statuten AHU, Bd. I, 1973, S. 153 (AB 164). Gleiches findet sich auch in der Ordnung der Landjudenschaft des Mainzischen Obererzstifts (20.5.1770); StA Mainz, Judenschaft 21/701, Allgem. (1610-1775), fol. 69-87, § 15, in der das Wandern und Handeln von ledigen und verheirateten Frauen über Land bei Geldstrafe und Ausruf als widerpenstige Person verboten war, eine Strafe, die vom Mainzer Oberrabbiner verhängt wurde. Hier betrafen die Bedenken ganz klar die Bestimmung, dass eine jüdische Frau nicht mit einem fremden Mann allein sein solle, weshalb man dies nur unter Begleitung eines Aufpassers (*Schomers*) erlaubte, es war also eine Frage der Züchtigkeit. Preuß, Jüdische Ehrvorstellungen, 2005, S. 60-66. Robert Jütte, Ehre und Ehrverlust im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Judentum, in: Klaus Schreiner/Gerd Schwerhoff (Hg.), Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Köln 1995, S. 144-165.
- 12 Aron b. Schmuël, Liebliche Tefilo, 1709, unpag. (Abschnitt: Ein *Tchine* vor ein *Ische*); ›und dass ich meinem Mann fürchte und ehre und liebe und sich keinem anderen lassen gelusten. Ach Gott helf dass ich nach deinem Gebot mein Willen zu meinem Mann under worfen sei ihm zu dienen und gehorsam sein nach alle Billigkeit den *Jezer tow* (guten Trieb) unverhindert; ›ein züchtig und demütig Gemüt das ich mit freundlichen sittigen Worten den *Roges* (Ärger) meinem Mann abwende und ihm mit gelimterweis [!] möchte begegnen. Der zu mit meine Kinder und Hausgesind mit Sanftmut umgehen (...) meinen Mann ein getreue Hilf sei in der Haushaltung und auch in der Nahrung die du uns aus *Chesed* (Gnade) bescherst. Ebd. (Abschnitt: ein schöne *Tchine* zu beten dass Mann und Weib lieblich leben sollen); ›und dass sie alle Zeit der ehrliche Nahrung nach trachten‹, die ihre Kinder mit *Kawod* und mit einem göttlichen Leben aufziehen‹, damit man nicht ›ein unzüchtig Leben möchten führen, oder möchten gar andere verlassen und gereizt wern zu große schändliche Sünd und dadurch sie möchten



satz dazu vor allem der kaufmännische Bereich, also der Nahrungserwerb als eigentliche Sphäre zugewiesen, was die erheblich stärkere Betonung von Zuverlässigkeit und Rechtschaffenheit im Sinne eines geschäftlichen Prestiges bei diesen Inschriften erklärt. Im Gegensatz zu den für Frauen gedachten Inschriften etablierte sich hier eine Vielzahl nahezu synonyme Begriffe, die alle den ehrbaren männlichen Lebenswandel zum gemeinsamen Inhalt hatten.

Noch deutlicher als diese abermals auf die ideale Vorstellung einer durch Ehrbarkeit geregelten Gesellschaft abzielenden Eulogien belegt die reine Topographie des alten Frankfurter Friedhofs erneut, in welchem Maß die jüdische Gesellschaft nicht nur durch persönliches, sondern auch durch ein familiales Prestige geprägt war. Wiewohl dieser Begräbnisplatz während der Zeit des so genannten *Dritten Reichs* wie zahllose andere Monumente jüdischer Existenz gemeinsam mit den jüdischen Einwohnern vernichtet werden sollte, konnte der ursprüngliche Plan einer Räumung des Grundstücks in der Altstadt nicht vollkommen umgesetzt werden. Der Gemeinde war nur erlaubt, einige wenige Steine von kunsthistorischer Bedeutung auf einen der anderen jüdischen Friedhöfe der Stadt zu bringen. Auf dem Gräberfeld wurde eine Maschine aufgestellt, mit der die verbliebenen Grabmale in Bruchsteine für den Bau zerteilt wurden. Dieses Zerstörungswerk der Steine und die Schändung des bis ins Mittelalter zurückreichenden Friedhofs wurde erst durch die Bombardierung Frankfurts beendet, da man die wenigen Freiflächen in der Innenstadt als Abladeplatz für den Bauschutt der Altstadt benötigte und hierzu den alten jüdischen Friedhof nutzte, weshalb heute noch etwa 2.500 der vor dem Krieg etwa 6.500 Steine erhalten sind, zusätzlich zu zahllosen Einzelstücken zerschlagener Grabmale, die noch nicht abtransportiert worden waren.

Die heute sichtbare Topographie auf dem Beerdigungsfeld stellt sich daher nur in einem kleinen Teil in etwa so dar, wie dies noch um 1900, zum Zeitpunkt einer weitgehenden, wenn auch nicht ganz vollständigen Dokumentation der Inschriften des Friedhofs, der Fall gewesen war. Dabei muss die nun sichtbare Stellung der Steine aufgrund der Bombeneinschläge und der Aufrichtungen von Grabmalen nicht immer ihrer originalen Position entsprechen. Dies gilt für die zuvor vor der Zerstörung geretteten Steine ohnedies nicht. Diese waren nach dem Holocaust auf den Friedhof zurückgebracht worden und wurden, da man den genauen Begräbnisort der jeweiligen Person nicht mehr einwandfrei feststellen konnte, ringsum an der Friedhofsmauer aufgestellt. Zudem wurde ein besonderer Ehrenteil gestaltet, in dem einige der Grabmale bekannter Rabbiner sowie einiger weiterer Persönlichkeiten ebenfalls ohne Bezug zu ihren eigentlichen Gräbern aufgestellt wurden; außerdem finden sich etliche Hügel mit den

verderben«, sondern »mit Demut und Züchtigkeit leben« könne. (Altschul), Brant Spiegl, (1626), Bl. 26a-30b, Abschnitt 10; was ein gutes Weib für den Mann tun muss. Juspa Hahn, Josif Omez, 1965, S. 284 ff.; zu den Aufgaben und zur Verantwortlichkeit des Hausvaters. Jitzchak b. Eliakum, Lew Tow, 1765, S. 84.

noch erhaltenen Bruchstücken zerschlagener Steine. Mit diesem traurigen Befund ließe sich kaum historisch arbeiten, jedoch besitzen wir – abermals ist das Original offenbar verloren gegangen – eine Abschrift des Bestattungsregisters der Frankfurter Bruderschaft der Totengräber, der *Chewrat Kaddischa deKawranim*, einer parallelen Institution zu der vermutlich etwas älteren, am Ende des 16. Jahrhunderts gegründeten Beerdigungsbruderschaft *deGomle Chassadim*, also jener für mildtätige Werke. Beide Organisationen hatten ihre Kompetenzen so untereinander aufgeteilt, dass erstere für die eigentliche Beerdigung und die Auswahl des Grabplatzes zuständig war, letztere für die Reinigungsrituale und die Herstellung des Sargs; weitere Aufgaben wie Krankenversorgung oder das Organisieren der Leichenzüge teilte man sich. Die erhaltene Kopie des Beerdigungsregisters offenbar aus der Hand Simon Unnas, der dieses zu Beginn des 20. Jahrhunderts edierte, listet mit einigen Lücken in der Aufzeichnung mit großer Wahrscheinlichkeit die meisten Beerdigungen auf, die seit Beginn der Aufzeichnung im Jahr 1624 bis zur Schließung des Gräberfelds wegen Überbelegung im Jahr 1828 auf diesem vorgenommen worden waren; insgesamt dürften es in etwa 26.000 Beisetzungen gewesen sein.<sup>13</sup> Auf die große Diskrepanz, die sich aus diesen Angaben zwischen Grabstellen und der Anzahl der um 1900 vorhandenen Grabsteine ergibt, wird zurückzukommen sein.

Leider konnte das Beerdigungsregister durch Simon Unna nicht mehr vollständig herausgegeben werden; 1914 erschien der erste Band, der die Einträge zwischen den Jahren 1624 und 1680 verzeichnet, der zweite Band ging im Sturm

13 Dies bedeutet keineswegs, dass alle in Frankfurt am Main verstorbenen Juden dort beerdigt wurden, man versuchte insbesondere die Leichen von Gemeindefremden wegen des Platzmangels auf dem begrenzten Gräberfeld andernorts, etwa in Offenbach beerdigen zu lassen. 1694 versuchte man den angrenzenden Völker'schen Bleichgarten zur Erweiterung hinzuzukaufen, was der Rat der Stadt aber letzten Endes untersagte; danach gab es keine Vergrößerung des Areals mehr. Für die Frankfurter Gemeinde, und dies schließt sowohl Dienstboten als auch viele Arme und sogar Durchreisende mit ein, scheint dieses Verzeichnis dennoch vollständig zu sein. Die verzeichneten Sterbezahlen bewegen sich auch durchgängig im Bereich des Üblichen. Im Rahmen eines Friedhofsprojekts wurde inzwischen u. a. versucht, die zerschlagenen Steine zu rekonstruieren, wobei sich herausstellte, dass beim Versuch einer Gesamtaufnahme aller Inschriften unter der Ägide des damaligen Gemeinderabbiners Marcus Horowitz offenbar – vermutlich aufgrund der engen Stellung der Steine – einige übersehen worden waren. Michael Brocke et al. veröffentlichten 113 dieser bislang unbekanntenen Inschriften, die genaue Gesamtzahl bleibt jedoch unklar; ders. (Hg.), *Der Alte Jüdische Friedhof zu Frankfurt am Main. Unbekannte Denkmäler und Inschriften*, Sigmaringen 1996. Darin ein ausgezeichnete Artikel zur Geschichte des Friedhofs und seiner Belegung von Heidrun Hermann, *Zur Geschichte des Alten Jüdischen Friedhofs in Frankfurt am Main*, ebd., S. 18-30. Die tatsächliche Zahl lässt sich wegen der Lücken im Beerdigungsregister nur in Abgleich mit der von Horowitz angegebenen Zahl von 19.055 und der etwas höheren Ziffer, die in der Sammlung des Familienforschers Schlomo Ertlinger mit 20.873 angegeben ist, errahnen; Horowitz, *Awne Sikaron*, 1901, S. XXXII-XXXVII; Ertlinger-Sammlung (im ISG Ffm), Bd. 1, *Medizinisches – Sterblichkeit*.

der Vertreibung und Vernichtung unter. Von Unnas Vorarbeiten haben sich allerdings handschriftliche Abschriften auch der restlichen Daten erhalten, wobei wir hier vor allem auf die edierten Einträge zurückgreifen werden. Dies rechtfertigt sich dadurch, dass es bereits seit der Mitte des 17. Jahrhunderts Probleme gab, einen freien Beerdigungsplatz auf dem zwischen den Verteidigungswällen der Stadt liegenden Grundstück zu finden. Gegen Ende der ersten Dokumentationsphase gaben die Totengräber immer häufiger an, dass man beim Ausschachten eines Grabes auf Gebeine gestoßen sei, weshalb man einen anderen Ort als den gedachten für die Verstorbenen suchen musste.<sup>14</sup> Da nach der Halacha ein Grab Eigentum des dort Beerdigten ist, verbietet sich jede Störung der Grabruhe, was die Aufhebung, in der überwiegenden Regel auch Exhumierungen, Verlegungen sowie eine Doppelbelegung ausschließt. Da – und erst dies ermöglicht uns die Analyse gesellschaftlicher Wahrnehmungsmuster anhand der Friedhofstopographie – man in Frankfurt wie in etlichen anderen Gemeinden derselben Periode den Verstorbenen nicht irgendeinen Platz, auch keinen, der durch eine rein chronologische Abfolge bestimmt worden wäre, sondern einen sozial angemessenen Begräbnisort zuweisen wollte, begann der Platzmangel auf dem zunehmend überbelegten Friedhof die intendierte Ordnung allmählich aufzuweichen und zu verzerren. Aus diesem Grund lassen auch nur die früheren, bereits edierten Einträge ein klareres Bild jener idealen Topographie erkennen, während man später oft zu Belegungen überging, die als Notbehelfe angesehen wurden, was zu einem allmählichen Ausfasern der idealen Wahrnehmung des *rechten Orts* im *guten Ort*, also des angemessenen Grabs im Friedhof, führte.<sup>15</sup>

Einige zentrale Aspekte dieser in die Landschaft übertragenen Topografie gesellschaftlicher Begriffe von Zugehörigkeit und Rang lassen sich sogar an dem verbliebenen Drittel des Stelenfelds noch erkennen. Wie die im Vergleich zu anderen, kleineren und ländlicheren Gemeinde recht massiven, meist gedrungenen Sandsteine erkennen lassen, besitzen diese – dies ganz im Unterschied zu anderen zeitgleichen Friedhöfen, die einen weit ausgeprägteren Grabschmuck aufweisen – fast alle lediglich ein eingetieftes Schriftfeld sowie ab einer gewissen Zeit an den Oberkanten kleine Schmuckrosetten, die später häufig durch die

14 Etwa Unna Gedenkbuch, 1914, S. 374, Nr. 16; S., 430, Nr. 23; S. 450, Nr. 47; S. 513f. Nr. 2, S. 513, Nr. 52: »Der vornehme R. Löw Chasan, (gest.) Samstag Nacht und (begr.) Sonntag, den 21. dess., oben auf dem Friedhof bei der östlichen Mauer an der Nordseite; 2 Schuh entfernt in der Breite des Friedhofes steht der Grabstein des Josef Geiger, genau zu Häupten des Verstorbenen. – Es sei erwähnt, dass wir hier zwischen zwei Säрге gekommen sind.« Oder ebd., S. 499, Nr. 48: »zu Häupten des Verstorbenen fanden wir einen Sarg und zu Füßen einen Schädel.«; ebd., S. 485, Nr. 71: »Es sei erwähnt, dass an der linken Seite des Verstorbenen nicht hineinzukommen ist.«

15 Unna, Gedenkbuch, 1914, bzw. seine handschriftlichen Aufzeichnungen in den CAHJP, HM 2/3 177. Eine grundlegende Systematik nach Märtyrern, Kindern, Rabbinern und Kohanim gab es offenbar bereits im Mittelalter; siehe Germania Judaica III (1350-1519), 3. Teilband, S. 2088.

ausschwingenden Voluten des Barock ersetzt wurden. Lediglich einige wenige Steine, so etwa jene, die für Rabbiner gesetzt worden waren, vereinzelt aber auch solche von besonderen, zudem offenkundig vermögenden Persönlichkeiten ragen aus diesem Meer nahezu gleich gestalteter Stelen hervor, was die schon oft sichtbar gewordene Überzeugung, dass die Gemeindemitglieder letztlich gleichwertig seien und dass eine Person vor allem in ihren gesellschaftlichen Bezügen von Gemeinde oder Familie und kaum in ihrer Individualität wahrgenommen wurde, beispielhaft widerspiegelt. Wiewohl sich eine statistische Auswertung der verbliebenen Steine verbietet, scheint es dabei auch weniger eine ausgeprägt prinzipielle Differenz zwischen Männern und Frauen gegeben zu haben, sehr wohl jedoch für Kinder und Jugendliche und vereinzelt wohl auch für Arme, denn die Kosten für den Stein mussten in der Regel von den Verstorbenen selbst beziehungsweise von dessen Erben getragen werden.

Diese Tendenz einer Nivellierung sozialer Differenz und ebenso von Individualität innerhalb einer gewissen gesellschaftlichen Gruppe lässt sich zugleich an den Inschriften ablesen, die man den amtierenden Rabbinern der Gemeinde widmete. Im Gegensatz zu anderen Gemeinden, bei denen gerade die Rabbinergräber häufig vergleichsweise üppige Ausmaße annahmen und mit langen, elaborierten poetischen Inschriften möglichst alle innegehabten Positionen, zuweilen Hinweise auf den Familienstammbaum und die Werke, in jedem Fall aber die besondere Bedeutung des Verstorbenen priesen, tragen die Rabbinergräber in Frankfurt am Main nahezu gleichlautende Inschriften, bei denen allenfalls die Nennung zentraler Werke sowie einige der wenigen, recht stereotypen Eulogien variieren. Damit ähneln sie sehr den erhaltenen Frankfurter Rabbinateverträgen, die im Vergleich zu den anderswo jeweils weitgehend neu ausgehandelten Vereinbarungen hier mit Ausnahme einiger weniger Aspekte wie der Versorgung der Witwen oder hinsichtlich des Zuzugsrechts der Kinder gleichermaßen stereotyp blieben. Offenbar wollte man hier, in einer Gemeinde, die so viele Gelehrte aufzuweisen hatte, das Austragen von Konkurrenz und Prestigeansprüchen auf dem Friedhof vermeiden. Vermutlich wurden diese Steine von der Gemeinde selbst in Erinnerung an ihre Gemeinderabbiner gestiftet, da diese aufwendigen Grabmale sicherlich teuer waren. Zugleich heißt dies nicht, dass die Stelen der Rabbinergräber bescheiden waren. Die wenigen erhaltenen sind zuweilen beinahe doppelt so hoch wie ein sonstiger, durchschnittlich großer Stein. Der grundlegend einförmige Eindruck des Gräberfelds wird dennoch auch durch die Gleichheit des Steinmaterials bestärkt; dieses bezog man aus einem Steinbruch offenbar normiert und bereits weitgehend fertig behauen, was die einfachen Schmuckelemente des Rahmens wohl einschloss. Vermutlich war lediglich die Eintiefung für die Inschriften frei gehalten worden, die – wie die häufige Verwendung von Abkürzungen am erzwungenen Zeilenende oder das Schreiben über den das Inschriftenfeld begrenzenden Rahmen hinaus belegen – anschließend in der Stadt gefertigt und mit einem kleinen, jeweils spezifischen Schmuckelement versehen wurden, das in seiner Einfachheit und Unbeholfenheit häufig eine wenig geübte Handwerkskunst erkennen lässt. All dies vermittelt selbst dem

uninformierten Betrachter auch heute noch zwei Dinge: Erstens, diese Gemeinde war eine Gemeinschaft von prinzipiell Gleichen. Zweitens, die in den Moralkompendien immer wieder angemahnte Bescheidenheit und Zurückhaltung wurde auch hier geübt und war aller Wahrscheinlichkeit nach vorgeschrieben worden, wobei man auch die individuellen Gestaltungsmöglichkeiten stark beschränkte. Lediglich die Stelen der Rabbiner und einiger weniger anderer Persönlichkeiten stachen wohl aus dem Gesamtbild kleinerer und größerer Steine einmal deutlicher hervor, wobei bei diesen abermals jene Reduktion im Sinne einer bürgerlichen Zurückhaltung beobachtet werden kann.

Ein weiterer Aspekt wird deutlich, wenn man sich das ursprüngliche Gesamtbild des Friedhofs vergegenwärtigt. Die Steine standen überaus gedrängt – wie historische Fotografien des Gräberfelds belegen. Sie tun dies, dort wo sie in der ursprünglichen Position vorhanden sind, auch heute noch. Dies belegt, dass es letztlich unmöglich gewesen sein muss, die gesetzlich geforderten Mindestmaße für ein Grab und den Abstand zum nächsten einzuhalten. Zwar gab es für Frankfurt aufgrund des wachsenden Platzmangels hier eine Ausnahmeregelung – und wie die Platzzuweisungen belegen, achtete man sehr auf Abstände zwischen den Gräbern –, doch auch diese ist unmöglich mit der engen Steinsteilung, vereinzelt nur eine Handbreit, häufig keinen halben Meter voneinander entfernt, zu vereinbaren. Es gibt zwar keine Belege für eine Aufschüttung auch nur von einzelnen Arealen innerhalb des Geländes – allenfalls ließe sich dies für die Ränder des Grundstücks nachweisen –, wie dies aus dem ähnlich überbelegten, aber in sich, wie mir scheint, doch geordneteren Prager Friedhof bekannt ist, und es scheint im Nachhinein unwahrscheinlich, dass man die schweren Steine bei derlei Erdeinbringungen alle nach oben gesetzt haben sollte, was den engen Stand derselben erklären könnte. Dennoch wurden auch im *Sefer Kawranim*, dem Beerdigungsregister, durchgängig topographische Bezeichnungen gewählt, die solche Aufschüttungen nahelegen. So sprach man von *Tälern* und unterschiedlichen *Bergen* auf dem Friedhof, dies neben anderen Begriffen wie »am Reinigungshaus« oder »beim Ochsenstall«. Solche Angaben vermitteln ein anderes Bild als der Anblick des heute, nach der Zerstörung und vermutlich auch durch den Bombeneinschlag weitgehend ebenen Geländes, nämlich von einem Areal, das durch den jedermann offenstehenden Durchgang zu einer Wäschebleiche durchschnitten wurde und auf beiden Seiten kleinere Hügel sich auftürmender Gräberfelder aufwies, ein Eindruck, der mit der besonderen Belegungssituation vereinbar wäre.

Dabei darf man aber nicht vergessen, dass keineswegs das gesamte Gelände so eng, wenn überhaupt mit Grabsteinen bedeckt war, wie dies die erhaltenen Abbildungen von Teilen desselben und die verbliebenen Reste der mit Steinen versehenen Gräber vermitteln. Wie bereits die hohe Diskrepanz zwischen geschätzter Belegungszahl und den um 1900 gezählten Steinen von vermutlich 26.000 Verstorbenen zu 6.500 Stelen zeigt, kann, selbst wenn man einen erheblichen Verlust von Steinen durch deren Absinken, Zerfall oder Zerstörung im Laufe der Jahrhunderte konzidiert, nicht jede Person einen Gedenkstein erhalten ha-

ben. Man wird wohl in etwa davon ausgehen müssen, dass nur jedem zweiten Verstorbenen eine solche Ehre zuteil wurde, wobei es Hinweise gibt, dass sich Bruderschaftsmitglieder allerdings nur in Einzelfällen sogar um eine Fremdfinanzierung für einen Stein kümmerten, wenn die Angehörigen diesen nicht zahlen konnten. Da jedoch für die große Mehrzahl der Kindergräber vermutlich aus traditionellrechtlichen Gründen gar kein Stein gesetzt werden sollte und wurde, zumal die Kindersterblichkeit hoch war, relativiert sich diese Einschätzung abermals. Unter den im Zeitraum von 1624 bis 1680 aufgelisteten etwa 3.877 beigesetzten Personen waren wohl 2.918 Erwachsene und 1.059 Kinder, also jene, die spezifisch als Kleinkinder – *Tinuk* – bezeichnet worden waren; *Naarim* und ähnliche Bezeichnungen für Jugendliche wurden hier nicht mit einberechnet, wobei diese Begriffe recht dehnbar waren, wie einzelne Fälle erahnen lassen. Dabei finden sich durchaus etliche Kindergräber, auf denen nachweislich trotzdem ein Stein gesetzt worden war, was sicherlich als ein Zeichen besonderer Anhänglichkeit der Eltern gelten darf.<sup>16</sup> Geht man dennoch davon aus, dass die überwiegende Mehrzahl der etwa ein Drittel aller Beerdigungen umfassenden Begräbnisse von Kleinkindern keinen Stein erhielt, müsste ein erheblicher Teil der Erwachsenen, vielleicht zwei Drittel derselben, durchaus einen Stein erhalten haben, ein Ergebnis, das jedoch erneut auch nicht annähernd mit der Gesamtzahl von etwa 6.500 für die gesamte Belegungszeit erhaltenen Stelen zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu vereinbaren ist. Dies lässt sich letztlich nur dadurch erklären, dass für einen ganz erheblichen Teil der Erwachsenen ebenfalls kein Stein gesetzt wurde; was – wiewohl dies in dem Beerdigungsregister so weder im negativen noch im positiven Sinn verzeichnet ist – vermutlich vor allem bei jenen Personen der Fall gewesen sein wird, von denen man in dieser Liste nicht einmal den Namen nannte beziehungsweise kannte und bei denen man offenkundig wenig Interesse an der Auffindbarkeit des Grabes hatte. Und dies betraf – wie wir sehen werden – einen recht großen Teil der jüdischen Bevölkerung.

Das damit grob skizzierte historische Bild des Gräberfeldes wies demnach Bereiche aus, die sehr eng mit Steinen besetzt waren, und solche, auf denen sich nur wenige oder sogar nahezu gar keine Steine fanden; möglicherweise stellte man aus Kostengründen auch Holzstelen auf, wie dies in anderen, allerdings ländlichen Gemeinden vereinzelt üblich war; hierfür gibt es für Frankfurt – abgesehen von einer vorübergehenden Kennzeichnung des Grabes bis zur endgültigen Setzung des Steins – jedoch keinerlei Belege. Die schon rein optisch getrennten Bereiche ließen demnach als eigentliches, zentrales Gräberfeld vor allem jene eng mit Steinen bestellten Flächen erkennen, die im östlichen Teil des Friedhofs, jenseits des ehemaligen Durchgangs zum Bleichgarten und jenseits der verschiedenen auf dem Friedhof errichteten Gebäude lagen, die heute nicht

<sup>16</sup> Dies findet sich abgeändert auch noch in den späteren Ordnungen für die Frankfurter Hauptgemeinde; Begräbnisordnung für die israelitische Gemeinde der Freien Stadt Frankfurt, Frankfurt a. M. 1863; (eine erneuerte Fassung der Ordnung von 1842), S. 8, § 15; unter einem Lebensjahr kein Leichenzug.

mehr vorhanden sind.<sup>17</sup> Dies belegen auch Schilderungen vom Ende des 19. Jahrhunderts, also zu einer Zeit, als der Friedhof seit bald 40 Jahren geschlossen war und der ohnedies übliche Verwilderungszustand – was insbesondere aus christlicher Sicht so empfunden wurde – vermutlich noch stärker war als im 17. und 18. Jahrhundert.<sup>18</sup> Dennoch war die Untergliederung in stark belegte und freie Flächen, in Hügel und Täler immer noch klar zu erkennen.

Eines zeigt sich dem Besucher auch heute noch: Die Steine an den erhaltenen, dicht bestellten Flächen stehen zwar nicht deutlich in Reihen – dort, wo das der Fall ist, dürfte dies eher das Ergebnis eines späteren Herrichtens sein, denn in den Unterlagen findet sich darauf kein Hinweis und erhaltene alte Fotografien lassen dies auch nicht erkennen –, sind dennoch überwiegend mit der Schriftseite nach Westen ausgerichtet, waren in der Regel also ans Kopfende des geosteten Grabes gesetzt worden. Man muss gar nicht lange suchen, so zeigt sich schnell, dass ein auffälliger Anteil der Steine, ursprünglich vielleicht ein Viertel, neben den Inschriften und einigen wenigen Schmuckelementen an den Seiten des Schriftfeldes auch mehr oder weniger gut gestaltete Figuren überwiegend innerhalb des Rahmens tragen, die die Hauszeichen der verschiedenen Wohnhäuser beziehungsweise aufgrund der häufigen Unterteilung einzelner Gebäude der Eingänge und Stiegen darstellen. Und selbst bei den erhaltenen Resten wird deutlich, dass häufig Steine mit einem Vogel für das Haus zur Meise, was den Geschlechtsnamen ›Maas‹ begründete, oder mit einem gebrochenen Bein für das Haus zum Knickbein, entsprechend dann für die zur Pfanne, zum Kulp, zur Kann oder Eichel, zum Schwab, Schwan, Eichhorn, Baum, Schild oder zum Drachen jeweils in Ansammlungen zusammenstehen, was bereits deutlich

17 Die heute vorherrschende romantisierende Vorstellung von jüdischen Friedhöfen entspricht somit gar nicht den Gegebenheiten. Wie gesagt, verlief quer über den Friedhof sogar ein öffentlicher Weg, die ›erstgeborenen‹ Tiere, die hier ihr Leben fristeten, grasten zwischen den Steinen, und im Kriegsfall wurde das Gelände zumindest teilweise aufgrund der Lage direkt innerhalb des Stadtwalls auch von Militär genutzt und auch von außen beschossen. Auf dem Friedhof standen unterschiedliche Gebäude, neben Viehställen wie dem ›Bechorimstall‹ für einige wenige erstgeborene Ochsen und offenbar einige Ziegenböcke später auch Geflügelställe. Im 16. Jahrhundert zwang die Stadt die Gemeinde, darauf eine Pulvermühle errichten zu lassen, danach finden sich mehrere zur Gemeinde gehörende Gebäude etwa für die Leichenreinigung, das Hekdesch – Armenkrankenhaus –, das später noch durch kleine Anbauten eines Blatternhauses erweitert wurde, und die Kippestub, also der Versammlungs- und ein Betraum der Beerdigungsbruderschaft, die einen kleinen Eingangsbereich mit einem Innenhof zum Friedhof bildeten, auf dem öfter auch (fremde) Bettler rasteten und übernachteten. Später wurde der Schabbes-Ofen vom Synagogenhof in der Gasse wegen der erhöhten Brandgefahr auf Geheiß des Rats hin ebenfalls auf den Friedhof verlegt, vermutlich in etwa an den Ort, an dem zuvor die Pulvermühle gestanden hatte. All dies knapp zusammengefasst bei Hermann, *Jüdische Friedhof Frankfurt*, 1996, S. 20. Kraucauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 227.

18 H. Baerwald, *Der alte Friedhof der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt am Main*. Mit urkundlichen Beilagen, Frankfurt a. M. 1883, S. 3, S. 13.



macht, dass zumindest Hausgenossen oder Personen, die über einen Hausnamen identifiziert wurden, offenbar bevorzugt beieinander begraben worden waren. Dass zu dieser Kennzeichnung nicht in allen Fällen, jedoch im Vergleich zu anderen Gemeinden des Umfeldes recht häufig die Hauszeichen benutzt wurden, dürfte auf die häufigere Übernahme derselben als Geschlechternamen zurückzuführen sein, eine Praxis, die von der Obrigkeit vorgegeben wurde, wiewohl dies intern weit weniger der Brauch war, wo beispielsweise Herkunftsnamen, Umformungen von Patronymen oder Gewerben ebenso zur Selbstbezeichnung genutzt wurden. Es erklärt sich wohl auch durch die mangelnden Hebräischkenntnisse eines überwiegenden Teils der jüdischen Bevölkerung, der sich an den wenigstens zum Teil blumigen Inschriften vermutlich nur schlecht orientieren konnte, weshalb man Mittel und Wege finden musste, den Angehörigen auch über Generationen hinweg ein Wiederauffinden der Gräber ihrer Ahnen zu sichern. Hinzu kam in Frankfurt, dass die Steine häufig so eng standen, dass man – auch wenn es damals im Gegensatz zu heute kaum Bäume auf dem Areal gab – etliche Inschriften nur schwer oder nur bei günstigstem Lichteinfall entziffern konnte. Und selbst dann gelang es den des Lesens Kundigen – und das dürfte die überwiegende Mehrzahl der jüdischen Bevölkerung gewesen sein – wohl allenfalls, die rituellen Namen der Verstorbenen zu entziffern, die sich zumindest bei Männern häufig, wenn nicht sogar überwiegend von den im Alltag gebräuchlichen unterschieden. Nicht nur, dass das rituelle Patronym ohnedies keinen Geschlechternamen angab und ein Jitzchak tatsächlich Eisig oder Itzig, ein Jaakow Jokel oder Jokew, womöglich aber auch ganz anders geheißen hatte. Frauen, die keines rituellen Namens bedurften, wurden im Gegensatz dazu seit dem Mittelalter mit ihren eigentlichen, im Alltag gebräuchlichen Namen, häufig mit Kosenamen verzeichnet. Bei Männern war die Differenz zwischen rituellem und Alltagsnamen dagegen erheblich, was mit wachsendem Abstand, wie dies denn auch für den Historiker gilt, ein eindeutiges Identifizieren einzelner Personen selbst bei bester Quellenlage oft erschwerte bis verunmöglichte.

Diese Probleme hatten bereits die Zeitgenossen, wieso man in anderen Gemeinden – etwa im badischen Karlsruhe oder in Schmieheim/Kippenheim im Schwarzwald – häufiger den bekannten alltäglichen Namen des Verstorbenen auf die Rückseite des Steines schrieb, was für Frankfurt jedoch aufgrund der engen Aufstellung der Steine keine Lösung gewesen wäre, oder oben auf die Oberkante der Stelen, auf der eine Inschrift jedoch schnell verwitterte und mit Moos zuwuchs. In Frankfurt entschied man sich für eine Kombination unterschiedlicher Erkennungsmerkmale. Bei einem Teil kennzeichnete man die Steine mit den Hauszeichen, unter denen man in der Gasse bekannt war. Dabei musste es sich wohlgerne keineswegs immer um das Haus handeln, in dem die Familie aktuell lebte, denn die Hauszeichen erwarben in gewisser Weise durchaus den Rang von Geschlechternamen. So tragen etliche Steine der Familie Rothschild bekanntermaßen das Zeichen des Hauses »zur Hinterpfann«, also des Hintergebäudes des eigentlichen Hauses zur Pfanne, wiewohl die Familie die meiste Zeit in einem anderen Haus und wohl nur kurz in jenem zum Roten

Schild gelebt hatte, auf das der seit dem 18. Jahrhundert gebräuchliche Familienname zurückgeht. Also auch dies war nicht eindeutig. Häufiger bediente man sich allein oder parallel zu den Hauszeichen einer anderen Variante, wobei man in dem mehr oder weniger breiten, später öfter als Rundbogen gestalteten Rahmen über dem Inschriftfeld zusätzlich den allen bekannten Namen nannte, so dass jener paradigmatische, andernfalls nur schwer zuzuordnende Mosche b. Mosche klar als ein Masus oder Mausche Homburg, Kleve, Goldschmidt, Speyer oder eben als ein Rothschild erkennbar wurde. Eher vereinzelt bediente man sich auch zusätzlicher Schmuckelemente, die beispielsweise auf die rituellen Abstammungslinien etwa als Levi oder Cohen verwiesen – Bezeichnungen, die von vielen Personen auch im Alltag geführt wurden – oder die Hinweise auf rituelle Ämter oder Funktionen gaben wie den Beschneider. Die Identifikation über ein Gewerbe findet sich meines Wissens in Frankfurt dagegen nicht oder doch so gut wie nie.

Neben der Intention einer klaren Kennzeichnung der Gräber ist für unsere Fragestellungen auch entscheidend, dass man in dieser Kopfzeile meist über Kürzel in der Regel den groben Familienstand, vor allem aber die besonderen Titulaturen jener Personen, die ein Gemeindeamt oder einen Gelehrtentitel innegehabt hatten, erwähnte, und dies, obwohl derlei meist in der Inschrift selbst wiederholt wurde. Demnach war es neben der klaren Zuordnung einer Person, und zwar im Rahmen seiner Familie, zudem seinem Personenstand entsprechend, insbesondere ob dieser verheiratet gewesen war oder nicht, betagt oder jung verstarb, auch dessen spezifisches, über den Dienst für die Gemeinde erworbenes Prestige, das für jedermann erkennbar sein sollte.

All dies verweist bereits darauf, dass eine Bedeutung dieser Steine insbesondere die klare Kennzeichnung der Gräber für Besucher und Angehörige darstellte, eine weitere die eindeutige Zuordnung des Verstorbenen zu einem spezifischen Verband anderer Grabstellen sowie zu gewissen Statusgruppen. Dies ist auch der Grund, wieso die Listen der Beerdigungsbruderschaft für uns von Interesse sind, denn diese verzeichneten keineswegs nur den Todes- und Beerdigungstag sowie den Namen der jeweiligen Person. Man versuchte zudem in zahlreichen Fällen die Lage des Grabes genau zu beschreiben, um die Auffindbarkeit desselben zu ermöglichen, was sowohl dem Schutz des Grabes im Hinblick auf die verbotene Wiederbelegung als auch dem Besuch des Verstorbenen diente. Um ein einziges Beispiel einer ausführlicheren Ortsbeschreibung von zahllosen zu geben:

»der hochachtbare Bär Frankfurter (?), (gest.) und (beerd.) Sonntag, den 10. Kislew, in der Mitte des Friedhofes; zur Rechten des Verstorbenen steht der Grabstein seines Vaters Amschel Frankfurter (?), und der Kopf des Verstorbenen liegt unterhalb des Grabsteins 1 Schuh. Es sei erwähnt, dass zu Füßen des Verstorbenen links ein Grabstein liegt.«<sup>19</sup>

19 Unna, Gedenkbuch, 1914, S. 513, Nr. 59. Wobei Erwähnenswertes und Ungewöhnliches hier vereinzelt auch hinzugefügt wurde, so etwa ebd., S. 507, Nr. 24; »Der hochachtbare Seligmann Flersheim ging nach Verlassen der Synagoge am Dienstag,

Erst diese zusätzlichen Hinweise lassen eine Topographie sozialen Prestiges entstehen. Geht man die Einträge unter diesem Gesichtspunkt durch, so wird zumindest in groben Zügen eine Vielzahl unterschiedlicher Klassifikationen sichtbar, die uns zu einem erheblichen Teil bereits aus der Analyse sowohl der Praxis wie der theologischen Debatten oder normativer Rechtsetzungen vertraut sind.

Die Auswertung – so viel sei vorab gesagt – kann sich erneut nur an groben Mustern orientieren. Nicht nur, dass man selbst jenseits der massiven Zerstörungen im Holocaust mit einem erheblichen Verlust an Inschriften rechnen muss, was das Ergebnis gerade im Hinblick auf kleinteilige Aspekte durchaus verzerren könnte. Die Eintragungen im *Sefer Kawranim* sind zum einen im Rhythmus von Amtsübergaben durch unterschiedliche Personen verzeichnet worden, also keineswegs gleichbleibend durchgängig einer Systematik verpflichtet; sie weisen zudem einige zeitliche Lücken auf, vor allem sind sie aber von durchaus unterschiedlicher Qualität.<sup>20</sup> Der Grund gerade für Letzteres war keineswegs Nachlässigkeit, sondern interessanterweise ein deutlich unterschiedliches Interesse an verschiedenen Gruppen von Verstorbenen. Während man bei manchen Personen die entsprechenden Angaben so eindeutig und dies hieß häufig so ausführlich wie möglich machte, listete man bei anderen allenfalls grob den Familienstand auf und eventuell einen vagen Beerdigungsort, aber sonst nichts.

Bei alledem lässt sich bereits die Frage, wie der Familienstand beziehungsweise das Alter festgehalten wurde, letztlich nicht eindeutig klären, weshalb bei der Auswertung einer solchen Fülle kleinteiliger und jeweils nicht völlig eindeutiger Angaben zuweilen pragmatische Entscheidungen getroffen werden müssen. Dies lässt sich jedoch schon dadurch vertreten, dass man am Ende ohnedies nur grobe Zuordnungen wird vornehmen können, eine möglicherweise fragwürdige Einordnung von vielleicht zehn Personen für das eigentliche Argument also keinen entscheidenden Unterschied machen sollte.

Bevor wir die durch diese Angaben bedingte Bewegung sozusagen vom Kern der Wahrnehmung der Zugehörigkeit zur Gemeinde und damit zugleich vom Zentrum der damit verbundenen Respektabilität zu den Rändern hin nachvollziehen, muss eines abermals gesagt werden: Das Hauptkriterium der Mitglieder der Bruderschaft der Totengräber für die Wahl eines Begräbnisortes war offenkundig, den Verstorbenen einen Platz bei ihrer Familie zu sichern. Dabei bevorzugten sie eindeutig die Anbindung an die väterliche Linie, und dies, selbst wenn man beim eigenen Vater keinen freien Platz mehr fand. Dann wick man eher auf die väterlichen Großeltern oder weiter entfernte Verwandte dieses Familienzweigs aus, als dass man jemanden zur mütterlichen Seite hin begraben hätte. Dies gilt ebenso für Ehepaare. Ganz entsprechend der halachischen Vorstellung

den 2. Ijar, zu den Vorgesetzten der Lehrer, ...; als er zurückkehrte, traf ihn auf der Straße die Hand Gottes, er fiel zu Boden und starb; er wurde begraben in der Mitte des Friedhofes bei dem mittleren Baume; genau links vom Kopfe des Verstorbenen steht der Grabstein seiner ersten Frau Breinchen, der Frau des R. Seligmann.«

20 Etwa ebd., S. 322; eine Lücke in den Eintragungen von drei Monaten.

einer Einheirat der Frau in eine fremde Familie, bildete die eheliche Gemeinschaft in dieser Topographie keinen bleibenden zentralen Orientierungspunkt: Ehepartner wurden bevorzugtermaßen bei ihren Vätern beigesetzt, die Ehefrauen also jenseits *ihrer* Familie und Kinder wieder zur eigenen väterlichen Linie zurückverwiesen, ein Brauch, der sich in Frankfurt am Main im Rahmen der zunehmenden Überbelegung des Friedhofs allmählich lockerte, grundlegend aber erst im 19. Jahrhundert wirklich änderte, als die Wahrnehmung sich klar zugunsten einer dauerhaften Zugehörigkeit zum eigenen Ehepartner verändert hatte und man zunehmend zu nebeneinanderliegenden Grabstätten für Ehegatten übergang. Diese Praxis hätte ohnedies auch einer langfristigen Vorplanung der Belegung bedurft, was sich in Frankfurt nicht finden lässt und später aufgrund der bereits vorhandenen dichten Beerdigungsstruktur auf diesem Friedhof wohl auch kaum mehr umzusetzen gewesen wäre, was die lange Beibehaltung des alten Zuordnungsmusters erklären mag.<sup>21</sup>

All dies bedeutet, eine historische Ansicht des Friedhofs hätte selbst in dem mit vielen Steinen bestellten Teil deutliche Nester einzelner Familiengruppen erkennen lassen, bei denen je nach Alter und Bedeutung derselben die Menge der Steine und womöglich auch deren Größe bereits das Prestige aller Zugehörigen sowie auch hierbei einzelner besonderer Personen errahnen ließ. Damit wird abermals deutlich, dass Gemeinde als ein alle einschließender Bezugspunkt im Sinne des Konzeptes der Korporation als ein quer zur ständischen Hierarchie liegender Verband, der innerhalb seiner Schichtung keine solchen dauerhaften und eindeutigen Hierarchien kannte, sondern von einer prinzipiellen Gleichrangigkeit der Mitglieder ausging, nicht den jüdischen Vorstellungen entsprach. Trotz aller theologisch angemahnten und zum Teil auch rechtlich fixierten Versuche, eine grundlegende Gleichheit und Teilnahme innerhalb der Gemeinden herzustellen, blieb die eigene, wie sich hier zeigt, ganz besonders die väterliche Familie in all ihren Verästelungen der eigentliche Bezugspunkt.<sup>22</sup> Deshalb er-

21 So etwa auch die trennungstheoretische Frankfurter Gemeinde; Friedhofs- und Begräbnisordnung der Synagogengemeinde »Israelitische Religionsgesellschaft Frankfurt a. M., Frankfurt a. M. 1927, § 11; üblicherweise Gattenbeerdigung mit Möglichkeit der Reservierung. In Hamburg gab es die Möglichkeit, sich gegen Zahlung ein Familienbegräbnis reservieren zu lassen, was vermutlich auch ein Ehebegräbnis meinte, schon 1771; hier begrub man sonst mit kleinen Ausnahmen der Reihe nach wie eine entsprechende Verordnung an die Chewra Kadischa, dies einzuhalten, belegt; Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 250 (HA 138), S. 261 (HB 58). Germania Judaica III (1350-1519), 3. Teilband, S. 2088; spricht für das Mittelalter sogar von dem »wichtigsten Einstieg zu einem Gefühl der Zugehörigkeit zu diesem Land im Exil, zu einem Heimatbewusstsein«.

22 Selbst die Frankfurter Ordnungen des 19. Jahrhunderts schreiben noch vor, dass streng nach Verwandtschaft begraben werden müsse; Begräbnisordnung für die israelitische Gemeinde der Freien Stadt Frankfurt, Frankfurt a. M. 1863, S. 8, § 17. Was sich natürlich auch über das religiöse Gebot der Ehrung von Vater und Mutter erklärt, etwa (Altschul), Brant Spiegel, (1626), Bl. 109, Abschnitt 33. Kirhhahn, Simchat haNefesch, 1798, Bl. 66.

schien der alte Frankfurter Friedhof allenfalls in seiner äußeren Begrenzung als ein Dokument dieser einen Gemeinde, also durch ein generelles, jedoch sozusagen nur oberflächliches Hineinnehmen in die Gemeinschaft durch die Einfriedung der Friedhofsmauer. Mehr als dies waren es die Ansammlungen familien-spezifischer Beerdigungsplätze innerhalb der als gut begriffenen Areale des Geländes, die den Zeitgenossen insbesondere zur Selbstverortung dienten.

Dieser Befund wird noch deutlicher, wenn man die Ergebnisse einer parallel hierzu erstellten Studie einbezieht, die sich ausschließlich mit den für das ländliche Judentum typischen Strukturen und Wahrnehmungsmustern befasst. Im Rahmen eines weit kleineren und jüngeren Verbandsfriedhofs, der heute in der Gemarkung von Heinsheim-Bad Rappenau liegt, auf dem verschiedene jüdische Gemeinden einer Kondominatsherrschaft des Kraichgaus ihre Toten bestatteten, lässt sich klar erkennen, dass man innerhalb des von unterschiedlichen Gemeinden genutzten Areals die Verstorbenen primär zur *eigenen*, männlichen Familie hin bestattete und keineswegs im direkten Bezug zu der jeweiligen Gemeinde als zuständiger Organisationsstruktur und möglichem Identifikationspunkt.<sup>23</sup> Selbst wenn Familienangehörige in unterschiedlichen Gemeinden, womöglich unter verschiedenen Herrschaften lebten, beerdigte man diese bei *ihrer* Familie und nicht im Verband der Gemeinde, in der sie lebten und wirkten. Gemeinschaft war ganz deutlich eben nicht primär die Gemeinde, sondern jenes familiäre Netzwerk, das sich insbesondere zur väterlichen Seite hin aufspannte.<sup>24</sup>

Auf die zentrale familiäre Anbindung werden wir nochmals zurückkommen. Verfolgen wir zunächst einmal die Topographie jenseits jener durch enge familiäre Bezüge untereinander vernetzten Inseln der für die Frankfurter Gemeinde zentralen Familien, die in dem größeren östlichen Teil des Gräberfelds immer weiter aufeinander zuwachsende, sich allmählich überlappende Gruppierungen bildeten. Neben dieser Vielzahl besonderer Einzelplätze gab es zusätzlich weitere spezifische Orte, die für die Mitglieder der Beerdigungsbruderschaft und daher wohl auch für andere recht klar erkennbar gewesen sein mussten, an denen Personen abermals *gemeinsam*, jedoch nicht bei ihrer Familie beigesetzt wurden. So gab es in Frankfurt wie in vielen anderen Gemeinden auch einen Ort, an dem all jene beerdigt wurden, die man zum Stamm der Kohanim zählte.<sup>25</sup> Da den Abkömmlingen des Priestergeschlechts jede Verunreinigung durch die Berüh-

23 Preuß, Jüdische Ehrvorstellungen, 2005, S. 41-74. Ein weiterer historischer Friedhof, für den vergleichbare soziale Muster aller Wahrscheinlichkeit nach auch heute noch zu erkennen sind, scheint mir der im badischen Werbach/Wenkheim zu sein.

24 Wobei die mütterliche Familie, insbesondere wenn diese Verbindung prestigeträchtig war, durchaus auch einbezogen wurde; doch auch hier stellte dies erkennbar eine Ausnahme dar, die in der Regel sozusagen im nächsten Generationenschritt sogar innerhalb der weiblichen Linie wieder auf die väterliche zurückfiel. Hierzu etwa Gotzmann, Gedenken und Erinnerung, 1994; siehe die Gräber der Frauen der Rabbinerfamilie Weil.

25 Etwa Unna, Gedenkbuch, 1914, S. 272, Nr. 12.

nung mit Toten untersagt war und man den Angehörigen dennoch die Teilnahme an der Beisetzung sowie den Besuch des Grabs ermöglichen wollte, wurden diese Männer in der Regel nahe am Eingang oder an der Mauer gemeinsam beigesetzt. Dies war anfänglich wohl auch in Frankfurt der Fall gewesen, wobei die Grenzen dieses Sonderfeldes vermutlich durch die räumliche Enge bald verwischt wurden. Ein weiterer gleichermaßen positiv konnotierter Ort war der *Kedoschim-Platz*, wie er in dem Verzeichnis genannt wurde, also ein Bereich innerhalb des Areals, an dem die Märtyrer beigesetzt wurden, wobei der Begriff deutlich ausgeweitet wurde und nicht nur Ermordete einschloss, sondern beispielsweise auch Opfer der Brandkatastrophe von 1711 sowie Personen, die bei Unfällen umgekommen waren.<sup>26</sup> Außerdem ist vereinzelt die Rede von einem besonderen Begräbnisplatz für Rabbiner, der gleich neben dem vorgenannten gelegen haben soll; meines Erachtens lässt sich aufgrund der Eintragungen die Existenz eines solchen, ausschließlich rabbinisch gelehrten Männern vorbehaltenen Platzes nicht erhärten, da sich dieser aufgrund der Menge an Rabbinern in der Gemeinde ganz deutlich hätte abzeichnen müssen.<sup>27</sup> Möglicherweise begrub man lediglich die häufig von außen zugezogenen Oberrabbiner und einige andere gemeindefremde Gelehrte separat, dann wohl aber eher aus dem Grund, dass man ihnen keinen ehrenvollen Ort bei den eigenen Ahnen bieten konnte und dies dadurch aufzuwiegen versuchte. Auch andere Personen, so etwa Studenten oder zwei Lehrer, wurden vereinzelt in räumlichem Bezug zueinander bestattet. Auch dies ließe sich mit dem gleichen Argument erklären, denn beide Personengruppen durften in der Regel keine Familie gründen und waren häufig ebenso Gemeindefremde, so dass man diesen zumindest einen gewissen Grad an Respekt innerhalb der zunächst imaginierten und dann real gestalteten Landschaft der Ehrbarkeit zollen wollte.<sup>28</sup> Es sind derartige Details, so etwa das Zusammenlegen eines ledigen Mannes (*Bachur*), dessen verwandtschaftliche Beziehung zwar von Interesse war, der aber nicht einem der großen Familiennetzwerke zu-

26 Ebd., S. 2, Nr. 10; S. 4, Nr. 16; S. 118, Nr. 41; S. 82, Nr. 26; S. 86, Nr. 64; S. 32, Nr. 74, 75, 90; Märtyrerberg. Ebd., S. 158, Nr. 74; wird ein bei Steinheim Ermordeter genannt, der dort begraben wurde.

27 Ebd., S. 188, Nr. 48; S. 252, Nr. 50; S. 327, Nr. 20; S. 369, Nr. 32; liefern durchaus einige Belege dafür. Die hohe Anzahl der Rabbiner, von durchschnittlich mindestens 20, sehr wahrscheinlich zeitweise weit mehr Personen in der Gemeinde, hätte jedoch zu klareren Strukturen führen müssen. Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 180; wobei man in Altona die klare Tendenz erkennen kann, dass man die mit der Anerkennung eines Gelehrtentitels verbundenen Vergünstigungen durchaus restriktiv vergeben wollte, weshalb man Personen, die Handel trieben oder prozentual an Geschäften beteiligt waren, diese Einstufung untersagte. Ein rechter Gelehrter sollte in der Ausweitung dieser Wahrnehmung demnach zumindest die Mehrzahl seines Einkommens nicht durch ein anderes Gewerbe bestreiten.

28 Unna, Gedenkbuch, 1914, S. 108, Nr. 104; S. 430, Nr. 17; S. 341, Nr. 54; wobei ein Lehrer ohne Verwandte auch beim Kinderberg, also vermutlich nahe bei seinen Schützlingen, bestattet worden war.

geordnet wurde, aller Wahrscheinlichkeit nach wohl gemeindefremd als Diener in einem der Haushalte gearbeitet hatte und nun dezidiert bei zwei anderen, ähnlich beschriebenen ledigen Männern begraben wurde, die belegen, dass man für einen Toten stets eine möglichst respektable Anbindung an eine ihm entsprechende Gruppe suchte.<sup>29</sup> Fehlte der Bezug zur väterlichen Familie, wick man zunächst auf andere verwandtschaftliche Verbindungen aus, sofern diese der Bruderschaft geläufig waren. Als nächste Option versuchte man den Verstorbenen, die in der zeitgenössischen Vorstellung zumindest mit Teilen ihrer Seele und für gewisse Zeiten der Welt der Lebenden weiterhin direkt verbunden blieben, im Rahmen dieser Topographie einer *idealen Gemeinschaft* dauerhaft einen angemessenen Platz zuzusichern, der ihrem sozialen Status angemessen erschien und ihn – sei es über die Gelehrsamkeit, den Familienstand oder -bezug – zu verorten. Abermals zeigt sich die in starkem Maß in strikten hierarchischen Abfolgen denkende Wahrnehmung innerhalb der jüdischen Gesellschaft. Dass dies keineswegs bedeutete, dass diese dadurch Teil der Gemeinde im eigentlichen Sinn wurden, zeigt sich darin, dass man dabei durchaus auch im Tode zwischen rechten und weniger guten Zugehörigen sowie Außenseitern und Nichtzugehörigen unterschied.<sup>30</sup> Hierfür wendete man offenkundig einiges an Mühen und Überlegungen auf. Dies zumindest bei all jenen, bei denen man der Ansicht war, dass sie mehr verdient hätten als die ewige Ausgrenzung aus der Gemeinschaft. Jene Ausgegrenzten, auf deren Gräbern vereinzelt nachweislich, vermutlich aber in der Mehrzahl ein Stein fehlte und die in der Belegungsliste aus mangelnder Kenntnis oder fehlendem Interesse und vereinzelt sogar absichtlich nicht einmal ein Name verzeichnet worden war, wurden dagegen tatsächlich dem ewigen Vergessen durch die Nachwelt anheimgegeben, und dies in einer Gesellschaft, in der die dauerhafte positive Erinnerung im Zentrum der religiösen Vorstellungen von einem rechten Lebenslohn stand.<sup>31</sup> Denn der Gerechte erreichte idealtypischerweise nicht nur ein hohes Alter und konnte auf viele Nachfahren zurück-

29 Etwas ebd., S. 27, Nr. 156; S. 161, Nr. 198; S. 165, Nr. 128; Bachur zu Bachur.

30 Ebd., S. 29, Nr. 37; Rede für einen ›klugen Knaben‹. Ebd., S. 214, Nr. 105; S. 238, Nr. 180; verlieh man jemandem am Grab nachträglich den Morenu-Titel bzw. einem Ledigen/Bachur am Grab den Chawer-Titel. Vgl. bspw. Anonym, Minhagim. Von alle Minhagim in Aschkenas durch das ganze Jahr [...] wie man sich hier zu K"K (Hl. Gem.) Frankfurt noheg... . Bearbeitet durch Isaak von Tirnau/Tornau, Frankfurt am Main 1722/3, (Seitenzahl verdruckt, vermutlich Bl. 55b); die Toten wissen wohl alle Dinge, daher solle man besonders aufmerksam mit ihrer Ehre sein. Die Zadikim, die religiös Guten/Gerechten, leben, obwohl sie tot sind, und die Reschaim, die Bösewichter, sind tot, obwohl sie leben. Nur beim Tod eines Zaddik solle man klagen. Ebenso die ältere Ausgabe; Minhagim. Diese Minhagim hobn wir tun druckn nei mit viel verbessert... , Amsterdam 1727/8, (pag. ausgerissen) Bl. mit Abbildung der Bahrenträger.

31 Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 82 (AA 26) zeigt dies sehr deutlich, wie man in der öffentlichen Erinnerung und den damit verbundenen Ritualen diese als nicht zur ›heiligen‹ Gemeinschaft zugehörigen Empfundenen ausschloss. So durfte in das Memorialbuch der Gemeinde keine ›unziemliche‹ Person eingetragen werden, also eine, die



blicken; im Tode blieb sein Gedenken durch die Nachkommen und die Gemeinde gewahrt, was er durch seine Fürbitte für diese im Himmel entgalt, wie auch der fromme Ausspruch besagt: *Secher Zaddik liwracha* – das Andenken des Gerechten sei zum Segen. Allen anderen drohte noch nach ihrem Ableben erneut der soziale Tod für immer, was auch eine mögliche Fürsprache dieser Verstorbenen für ihre eigenen Nachkommen, die ihr Grab nicht mehr finden und daher nur schwer mit den eigenen Ahnen kommunizieren konnten, erschwerte.<sup>32</sup>

Und diese ideale Topographie jüdischer Friedhöfe, die aufgrund ihrer Besonderheit, auf Dauer hin angelegt zu sein, die gesellschaftlichen Vorstellungen von Rang und Zugehörigkeit auf einem Areal sichtbar und sogar begehbar machten, ließ einen durchaus erheblichen Teil der Gemeinschaft in feinen Abstufungen auch im Tode außen vor. Die Gräber der Guten und Besseren scharten sich eindeutig um ihre Vorväter. Bewegte man sich von diesen Inseln des Prestiges jener alteingesessenen, bedeutenden, zum Teil wohl auch wohlhabenden oder gar reichen Familien, darunter häufig auch die Gebildeten, fort, so änderten sich die Belegungsstrukturen aufgrund der schon in dem Untersuchungszeitraum beginnenden Überbelegung allerdings keineswegs abrupt. Wie die Wahrnehmungen hinter den angestrebten Hierarchien erkennen lassen, war es aber die klare Trennung der unterschiedlichen Felder, die ursprünglich angestrebt worden ist. Orientiert man sich zunächst nur an den groben Systematisierungen der Verstorbenen, etwa ob deren Begräbnisplatz überhaupt in der Liste verzeichnet wurde, zeigt sich, dass wir uns innerhalb der sozialen Konstruktion eines aus vielen sich überlappenden Einzelnetzwerken bestehenden Zentrums und einer weiten, in sich gestaffelten Peripherie entsprechend zu den Rändern dieser sozialen Landkarte hin bewegen.

Dabei wird eine oberflächliche Auswertung immer wieder durch die nur im Bezug auf einige Grunddaten hin standardisierte Form der Einträge erschwert, da beispielsweise der Sterbeort in manchen Fällen angegeben wurde, was einen wichtigen Hinweis auf den Status der Person gibt, in vielen anderen jedoch nicht. Einer der wichtigsten Aspekte im Bezug auf die hier rekonstruierte Topographie dauerhafter, ehrbarer Bezüge innerhalb der jüdischen Gemeinschaft war zweifelsohne die Frage, ob die Zeitgenossen an der Wiederauffindbarkeit oder auch nur der ungefähren Verortung eines Grabes interessiert waren. Die Antwort darauf lässt einen direkten, wenn auch nur groben Rückschluss auf die Einschätzung der beigesetzten Personen in den Augen der Beerdigungsbruderschaft und der Gemeinde zu. Und wie sich erahnen und am Beispiel der vehe-

eine ›Dawar schelo keschura‹, eine unrechte Sache, getan hatte. Derlei Personen konnten auch von der Vorsteherwahl ausgeschlossen werden, ebd., S. 92 f. (AA 43).

32 Sylvie Ann Goldberg, *Crossing the Jabbok. Illness and Death in Ashkenazi Judaism in 16th through 19th Century Prague*, Berkeley 1996. Devra Kay, *An Alternative Prayer Canon for Women. The Yiddish Seyder Tkhines*, in: Julius Carlebach (Hg.), *Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland*, Berlin 1993, S. 49-85.

menten Klage der Nachfahren des wegen Häresie unehrenhaft beerdigten Wolf Wohl sogar belegen lässt, wurde die Einhaltung der *rechten Ordnung* auf dem Friedhof nicht nur durch die Beerdigungsbruderschaft, sondern von all jenen, die in den gesellschaftlichen Verhandlungen um Rang und Ansehen mithalten konnten, sehr aufmerksam beobachtet, denn die Lage eines Grabes entschied auch über den gesellschaftlichen Status der direkten Nachkommen sowie des weiteren Familienkreises.<sup>33</sup>

Um einige bezeichnende Beispiele für ein solches Zuordnen zu den Rändern der Ehrbarkeit hin zu geben: Schaut man sich jene Verstorbenen an, die als ledig eingetragen worden waren, so finden sich für den genannten Untersuchungszeitraum von knapp fünfzig Jahren unter den Frauen etwa 47 ledige Personen – gemäß der Benennung als *Betula* oder *Naara*, was in etwa Jungfer und Mädchen entspricht, bei denen zwar zumindest eine grundlegende Verwandtschaftsbeziehung angegeben wurde, also etwa *Hindel bat Eisik* – Hindel, Tochter des Eisik. Daraus lässt sich immerhin auf einige Vertrautheit mit der Person schließen, selbst wenn eine Anbindung an eine der Frankfurter Familien fehlte, da dies in der Regel durch einen entsprechenden Hinweis gekennzeichnet worden wäre, etwa als Hindel, Tochter des Eisik Schwab. Von diesen ledigen Frauen waren 37 mit spezifischen, zum Teil aber nur ungefähren Ortsangaben beigesetzt worden; selbst wenn das jeweilige Grab nicht in einem Familienzusammenhang lag, hatte man offenkundig ein prinzipielles Interesse daran, es wieder auffinden zu können.<sup>34</sup> Von diesen Bestatteten waren gemäß weiteren Angaben 14 im Haus verstorben, standen also sehr wahrscheinlich bei einem Frankfurter Gemeindemitglied als Magd in Diensten und wurden von diesem bis zum Tod versorgt; bei zwei weiteren wurde vermerkt, dass es sich um Bräute handelte, deren Tod vor dem Überschreiten dieser als so entscheidend erachteten Schwelle im Lebenslauf als besonders tragisch empfunden wurde, was diesen spezifischen Eintrag erklärt. Zwei weitere Frauen stechen hierbei hervor: Eine war im *Hekdesch*, im Armenhospiz der Gemeinde, verstorben, eine andere war unter ungeklärten Umständen bei Nacht in der *Mikwa* ertrunken, was – wie wir noch sehen werden – vermutlich auch der Grund für die Ortsangabe war.<sup>35</sup>

Von diesen ledigen Frauen wurden einige bei (ihren) Familien, andere aber an einem besonderen Ort begraben, von dem in dem Verzeichnis oft die Rede ist,

33 Siehe auch den handschriftlich durch Simon Unna (die Überlassung einer Kopie der Notizen verdanke ich dem Kollegen Dan Bondi; die Archivalien befinden sich in den CAHJP) überlieferten Eintrag der Beerdigungsbruderschaft zu dem Fall; Blatt 48/7 S. [140]; Nr. 69. Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 330.

34 Zu all diesen Details siehe Unna, Gedenkbuch, 1914; es würde den Rahmen der Fußnoten weit überschreiten, die Auswertung auch nur halbwegs detailliert durch die genaue Angabe der Beerdigungsnummern dokumentieren zu wollen, weshalb nur generell auf diese Liste verwiesen sein soll.

35 Siehe etwa jene Frauen, die in der Mikwe ertranken, dazu im Weiteren mehr; ISG Ffm, Criminalia, II, 130; ebd., 33, 377.

nämlich dem *Fremdenberg*.<sup>36</sup> An diesem, überwiegend nur pauschal angegebenen, also bereits dadurch als ›schlecht‹ gekennzeichneten Ort, da ein Grab so im Nachhinein kaum genau zu lokalisieren war, wurden recht durchgängig Gemeindefremde separat von der inneren Gemeinschaft, in deren Zentrum die Gemeinde lag, beigesetzt. Wie die Ortsbezeichnung als Berg erkennen lässt, mussten sich dort sehr viele Gräber befunden haben; dieser lag zudem an einer der schlechten Ecken des Geländes, nämlich an dessen Westseite, wo sich die Viehställe befanden und insgesamt wohl nur wenige Grabsteine standen, was gegebenenfalls ein genaues Verorten der Gräber für die Protokollanten der Bruderschaft erschwerte. Andere dieser Frauen wurden am Eingang zum Friedhof beigesetzt, was schon wegen der stetigen Störung des Grabes despektierlich war und auf ein unrühmliches Ende oder einen schlechten Lebenswandel verweist, oder sie wurden auf dem *südlichen Berg* begraben, ein weiterer Ort, der uns immer wieder begegnen wird.

Im Vergleich dazu finden sich etwa 20 ledige Frauen, also in etwa die Hälfte dieser Gruppe, bei denen zwar der verwandtschaftliche Hintergrund bekannt war, gleich ob diese nun von Frankfurt oder aus einer anderen Gemeinde stammten, die mit Patronym, also mit rituell vollem Namen, genannt wurden, wobei abermals für acht vermerkt wurde, dass sie ›im Haus‹ eines Gemeindeglieds, also in Diensten verstarben. Drei weitere waren jedoch erneut im Hekdesch verstorben. Sie hatten demnach entweder gar keinen Bezug zur Gemeinde oder wurden von der Dienstherrschaft, vielleicht auch der Familie in Alter oder Krankheit nicht wie sonst üblich betreut, weshalb man all diese Personen erwartungsgemäß ohne jede weitere Ortsangabe beisetzte.

Von den 38 parallel hierzu verzeichneten ledigen Männern – meist als *Bachur*, als Jüngling bezeichnet, was jedoch eindeutig nicht das Alter, sondern den Ehestand meinte – waren fünf ›im Haus‹ verstorben, drei weitere im Armenhospiz – und wurden mit groben Ortsangaben beigesetzt. Jene Junggesellen, die nicht bei ihren Familien beerdigt worden waren, fanden vermutlich zwischen diesen Inseln oder auf einem weiteren Quellen nach separat gelegenen Bereich an der nördlichen Mauer ihr Grab, der als *Bachurimplatz* bezeichnet wurde. Nur fünf der Verstorbenen, also weit weniger als bei den ledigen Frauen, setzte man ohne jede Angabe zur Lage des Grabes bei, darunter mit Sicherheit erneut zwei Dienstboten. Wiewohl man warum auch immer bei mehr Frauen erkennen ließ, dass sie als Dienstboten tätig waren, gelang es weiblichen Ledigen demnach weit weniger auch nur innerhalb ihrer Statusgruppe eine gewisse Anerkennung zu erringen, weshalb das Grab einer ledigen Tochter aus einheimischer Familie etwas zum Rande hin tendierte, bei auswärtigen Mägden dagegen abseits lag. Ledige Männer aus beiden Lagern nahm man dagegen insgesamt gesehen wohl selbstverständlicher in den sozial gesicherteren Bereich einer dem Begriff von Ge-

36 Nur beispielsweise Unna, Gedenkbuch, 1914, S. 100, Nr. 16; Begräbnis der Nichtmitglieder, ebd., S. 336, Nr. 44.

meinde zugeordneten Gruppe hinein.<sup>37</sup> So wurde das Grab einer ledigen Frau, deren (Vor-)Name zwar bekannt war, deren Familienbeziehung man aber nicht kannte oder einfach nicht vermerkte, nur in wenigen Ausnahmen überhaupt mit Ortsangaben versehen, auch nicht mit vagen Hinweisen. Das Verhältnis ist hier mit 44 Junggesellen zu drei ledigen Frauen ganz deutlich, wobei unter Ersteren dezidiertermaßen immerhin 12 »im Haus« verstarben, die danach entweder bei ihren Familien, auf jenem Junggesellenplatz und auf dem Fremdenberg einen Ruheplatz fanden. Im Gegensatz zu den drei ohne eine solche Anteilnahme beigesetzten Frauen, von denen eine als Magd, zwei aber eindeutig als arm bezeichnet worden waren, die im Hekdesch beziehungsweise wohl unter freiem Himmel an der Fleischschirn am unteren Ende der Judengasse gestorben waren und schon daher nicht mit einem guten Begräbnis rechnen durften. Eine entsprechende männliche Vergleichsgruppe findet sich nicht, da man hier offenkundig recht zuverlässig auf den Familienbezug achtete. Selbst wenn diese nicht aus der Gemeinde stammten, war ihr Name schon dadurch eher vertraut, dass ein Mann im Rahmen des religiösen Rituals mit seinem Patronym aufgerufen wurde.

Die Schlussfolgerung einer klaren Geschlechterdifferenz in dieser besonderen, zumindest teilweise am Rande stehenden Gruppe trifft jedoch nicht in Gänze zu, denn vergleicht man diese Daten mit denen, die sich bei jenen Erwachsenen finden, die ohne jede Namensangabe verzeichnet wurden, bei denen man also entweder gar keinen Namen wusste oder sehr viel wahrscheinlicher weder jemand aus der Gemeinde noch die Beerdigungsbruderschaft ein Interesse an einer späteren Identifikation der- beziehungsweise desjenigen hatte, und unterscheidet abermals nach der Angabe, ob diese im Haus eines Gemeindeglieds aus dem Leben geschieden waren, so finden sich bei den männlichen Dienstboten lediglich drei, bei denen man einen Beerdigungsplatz nannte, gegenüber einem, bei dem jede Angabe fehlt. Dies mag ein Zufall sein, aber bei den weiblichen Hausangestellten wurden dagegen alle mit Angaben zur Lage des Grabs verzeichnet, was doch eine klare Sprache spricht. Dies waren insgesamt 23 Personen, darunter allein 12 Witwen, die nach dem Tode des Mannes ihr Auskommen und ihren Aufenthalt in der Gemeinde offenbar durch diese Tätigkeit sicherten, was jenseits einer solchen Einbindung in einen anderen Haushalt sonst nur vermögenden beziehungsweise den über die Familie gesicherten Witwen möglich war.<sup>38</sup> Die Mehrzahl der Dienstboten stammte mit großer Sicherheit aus dem Umland, einige aber gewiss auch aus der Unterschicht der Frankfurter Gemein-

37 Bei den ledigen Männern, die z.T. aber nur mit groben Ortsangaben bestattet wurden, finden sich bei drei weiteren zusätzliche Angaben. Einer erhielt keinen Stein, einer wurde bei zwei anderen Ledigen begraben, und einer war ein Greis; bei den männlichen Ledigen, die ohne Ortsangabe ihr Grab fanden, wurde bei einem »im Haus« bei einem »Diener« vermerkt.

38 Eine davon wurde zusätzlich eindeutig als Zugehfrau, eine als Dienerin bezeichnet. Die Frankfurter Trennungsothodoxie behielt sich dieses Recht, über die genaue Lage des Grabes zu entscheiden, weiterhin dezidiert vor; Begräbnisordnung der Israelitischen Religionsgesellschaft Frankfurt a. M., 1927, § 14.

de, wobei Hausbediensteten die Gründung einer eigenen Familie durch die in der Stättigkeit vorgegebene strenge Matrikelzahl verwehrt blieb. Dementsprechend mag es zumindest bei einem Teil derselben verwundern, dass man bei allem Desinteresse am Namen der Frauen den Ort ihres Grabes zumindest grob verzeichnete, vermutlich ein Hinweis darauf, dass sie entweder prinzipiell zur Gemeinde gehörten oder sich durch langjährige Dienste einen persönlichen Bezug und damit ein gewisses Anrecht auf ein wenn schon nicht durch einen Stein gekennzeichnetes, so doch zumindest grob verortetes Grab erworben hatten.

Daneben findet sich eine recht erhebliche Gruppe beiderlei Geschlechts, bei der man zwar die Familienanbindung kannte, also zumindest das Patronym angab, der Eigenname der Person blieb jedoch ungenannt. Auch hier ist zwar die logische Tendenz zu erkennen, dass man bei derlei unbedeutenden Personen entsprechend wenig Interesse für das Verorten des Grabs aufbrachte, wie pauschal dies auch immer sein mochte. Bei den Männern ist die Lage dennoch bei immerhin 11 Personen genannt und bei 20 nicht, bei den Frauen dagegen nur 23-mal im Gegensatz zu 69 unbestimmten Begräbnissen.<sup>39</sup> Auch hier lässt sich erkennen, dass der Geschlechtszugehörigkeit an den Rändern der Gesellschaft ein noch höherer Stellenwert zukam, ganz sicherlich weit mehr als innerhalb des deutlich kleineren Zirkels all jener Frauen und Männer, die bei ihren eigenen Familien beigesetzt worden waren und deren Ruheplatz man häufig überaus penibel festhielt, etwa mit Angaben wie ›liegt mit dem Kopf zu linken Seite seines Vaters, die Füße gegen das Grab seines Bruders, zwei Fuß neben dem Onkel oder Großvater, gegen das rechte Ende des östlichen Areals‹ oder auch nahe ›dem Grab einer allgemein bekannten Person oder eines besonders charakteristischen Grabsteins‹.

Je weiter man sich von diesen inneren Kreisen entfernt, desto schärfer erscheint das auch sonst existierende Statusgefälle selbst jenseits der Frage des Geschlechts. Das Grab einer ungenannten Person, zumal das einer Frau, fand sich dann überwiegend auf dem Fremdenberg oder jenem später aus Platzmangel im Süden des Friedhofs für denselben Zweck angelegten Hügel. Dort wurden all jene, die nicht als Teil der Gemeinde im weiteren Sinn angesehen wurden, begraben, und dies überwiegend ohne genauere, wenn überhaupt allenfalls mit pauschalen Angaben etwa oben, unten, gegen den Weg beziehungsweise zur Mauer hin. Schaut man im Zuge dieser Bewegung vom Zentrum zur Peripherie, innerhalb der Topographie des alten Frankfurter Friedhofs tatsächlich von der Mitte des östlichen Areals nach Westen, gegen die Außenmauer des Ghettos hin, nach all jenen, die dezidiert als Nicht-Gemeindemitglieder bezeichnet wurden, so ist dennoch keineswegs gesagt, dass die überwiegende Mehrzahl auf diesen beiden Orten ihre Ruhestätte fand. Da eine solche Kategorie in sich jedoch alles

39 Männliche Namenlose ohne Verwandtschaft tauchen so nicht auf, diese finden sich eindeutig in der Kategorie ›Fremde‹; als weibliche Personen dieser Kategorie sind mit und ohne Ortsangabe wohl je eine zu nennen, davon in letzterer eine Dienerin, wobei alle anderen auch hier der Kategorie der Gemeindefremden zuzurechnen sind.

andere als unproblematisch ist – dies schon, da sie dezidiert als ›fremd‹ bezeichnete Individuen ebenso einschließt wie natürlich jene, bei denen ein anderer Herkunftsort verzeichnet wurde, worunter sich dann auch einige als arm beschriebene Personen finden –, so wurde bei etwa sechzehn der männlichen ›Auswärtigen‹ zumindest der grobe Ort des Grabs angegeben, bei etwa zehn Personen allerdings gar nicht. In beiden Gruppen befanden sich einige Männer, die in der Gemeinde immerhin bekannt waren, also vermutlich länger in ihr gelebt hatten oder durch Handelsbeziehungen vertraut gewesen waren, denen man aber dennoch kein besseres Begräbnis zubilligte.<sup>40</sup> Leider wurde nur in einigen wenigen Fällen klar vermerkt, ob diese auf dem Fremdenberg beerdigt wurden, weshalb man konzedieren muss, dass renommierte Gemeindefremde – etwa Kaufleute, die auf der Durchreise verstarben, in Frankfurt aber keinerlei Familienverbindung besaßen – der individuellen Einschätzung ihres sozialen Rangs durch die Beerdigungsbruderschaft entsprechend auch im besseren, östlichen Teil zwischen den einzelnen Familien beigesetzt wurden, wiewohl man dennoch keine genaue Angabe zur Lage des Grabes machte.<sup>41</sup> Die Annahme, dass es sich vor allem um reisende Händler oder möglicherweise erneut um Handlanger wie Wasser- und Holzträger und erst dann um Handlungsgehilfen und Dienstboten gehandelt haben mag, wird auch dadurch gestärkt, dass die entsprechende weibliche Gruppe der Auswärtigen beziehungsweise Fremden verschwindend klein ist, dies sicherlich, da sich auswärtige Frauen jenseits der Anbindung an einen Haushalt in der Gasse letztlich kaum halten konnten.<sup>42</sup>

Geht man noch einen Schritt weiter auf die Grenzen dieser imaginierten sozialen Landkarte zu, so findet sich eine Personengruppe, bei der angegeben wurde, dass diese in dem am Friedhofszugang gelegenen Armenhospiz verstorben war, wohingegen vermögende Gemeindeglieder in der Regel zuhause versorgt oder in das innerhalb der Judengasse gelegene Hospiz aufgenommen wurden. Die Entfernung zum Zentrum der eigentlichen Gemeinde wurde damit sozusagen verdoppelt, in sozialer ebenso wie in topographischer Perspektive. Es muss sich dabei häufig um Fremde gehandelt haben, wiewohl einige wenige aus dieser Gruppe zumindest zeitweise in der Gemeinde gelebt hatten. Doch auch diese

40 Und zwar neun Personen bei jenen mit Ortsangabe und fünf bei denen ohne eine solche. Ab 1665/6 fanden eindeutig einige dieser Beisetzungen auf dem ›Fremdenberg‹ statt, einer von diesen wurde eindeutig als ›arm‹ bezeichnet.

41 Vgl. Graupe, Statuten AHU, Bd. I, 1973, S. 147 (AB 145); ebenso wurden angesehene Gäste – Orechim chaschuwim – im Rahmen der Verköstigung bei Gemeindegliedern bevorzugt behandelt, was der damit betraute Hausvater dann über seinen fixen Plettenanteil verpflichtender (Armen-)Speisungen abrechnen durfte.

42 Hier wären es vier Personen, die mit Ortsangabe – davon eine Person mit ›im Haus verstorben‹, eine dezidiert als auf dem ›südlichen Berg‹ bestattet – verzeichnet wurden, gegenüber einer aus Polen stammenden Frau, die ohne jede Angabe beerdigt worden war. Etwa um 1632/3 beginnen diese Angaben auf den ›Vorhof‹ zur Regel zu werden. Etwa Unna, Gedenkbuch, 1914, S. 126; Nr. 86; ein auf der Durchreise verstorbener Lehrer aus Polen; ebd., S. 128, Nr. 112; ein Jude aus Fürth.

waren so verarmt, dass sie nicht wie die respektablen Fremden ausnahmsweise auf ein Grab im besseren Teil des immer enger und damit kostbarer werdenden Friedhofsgeländes hoffen konnten, also zwischen all jenen Familien, deren spezifische Gräberfelder gemeinsam so etwas wie ein Weichbild der eigentlichen Gemeinde beschrieben.

In dieser Kategorie finden sich folgerichtig weder bei Männern noch bei Frauen welche, die mit Ortsangabe bestattet worden waren, selbst wenn deren Namen ansatzweise bekannt waren.<sup>43</sup> Bei den 21 Männern und 36 Frauen wurde allerdings nur bei vier Männern explizit gesagt, dass diese aus der Fremde kamen: Die meisten von diesen fanden ihre Ruhestätte zu Beginn vermutlich irgendwo auf einem freien Platz. Da der zunehmende Platzmangel um die Mitte des 17. Jahrhunderts die bevorzugte Beerdigungsform zur eigenen Familie immer schwieriger machte, legte man zwischen 1660 und 1665 für diese eindeutig nicht-zugehörige, zudem verarmte Gruppe von den anderen Gräbern entfernt, also in klarer Trennung zur Gemeinde im engeren wie im weiteren Sinn einen *Hekdeschplatz* für diese wenig respektablen Beisetzungen an, den man auch als den »neuen Berg hinter dem *Tabarahauss*« bezeichnete, der also bei dem zur Leichenwaschung erbauten Häuschen lag.<sup>44</sup> Da dieser Bereich sich aber gleichermaßen schnell füllte, wurde bereits um 1717 ein weiterer Platz an der Südseite des Areals, 1767 auf der anderen, nördlichen Seite des Friedhofs beim Tor zum Bleichgarten und 1817, also noch kurz vor seiner Schließung erneut ein weiterer Ort an der Südseite gesucht.

Bei all den im Hekdesch Verstorbenen, die man ohne jede Ortsangabe beisetzte, vermutlich in selbstverständlicher Übereinkunft, dass dies an den besagten Orten geschehen sei, wurde entgegen dem Erwartbaren trotz des schlechten Status bei den Männern wie sonst auch die überwiegende, bei den Frauen eine vergleichsweise geringe Anzahl mit Eigennamen erwähnt; insgesamt waren es wohl 23 Männer im Vergleich zu 41 Frauen.<sup>45</sup>

43 Dies muss nicht unbedingt ein Zeichen dafür sein, dass es sich um Gemeindeglieder gehandelt hatte. Es könnte sich auch dadurch erklären, dass die im Hospiz versorgten Personen schon aufgrund der Meldepflicht bei den städtischen Behörden, aber auch beim *Hekdesch Gabbai*, dem Armenpfleger der Gemeinde, der für deren Versorgung verantwortlich war, verzeichnet wurden. Auf diese Daten konnte man bei der Beerdigung wohl gegebenenfalls zurückgreifen, zumal die Armenkasse zuweilen auch für die Bestattungskosten aufkam. Diese Listen verzeichneten in der Regel jedoch lediglich Anzahl, Alter und Geschlecht, ggf. auch den Gesundheitszustand.

44 Wobei zwei der Frauen dezidiert auf dem Fremdenberg beerdigt wurden. Die Kenntnis zu diesen Platz ergibt sich – ähnlich wie bei dem Bachurimplatz – jedoch nicht aus dem Beerdigungsregister dieser Zeit, weshalb damit vermutlich der hier als »Fremdenberg« bezeichnete Ort gemeint war.

45 Unter den namenlosen Männern sind zwei Personen gelistet, deren Geschlecht nicht klar genannt wurde, zusätzlich zu vier weiteren, gegenüber 17 namentlich genannten, einer davon als aus der Fremde kommend; bei den Frauen 17 namenlos und 24 mit Namen. Derlei Differenzierungen guter und schlechter Orte existierten natür-



Dass der soziale Status dennoch nicht immer, meist aber aus uns nicht mehr nachvollziehbaren Gründen eine wirklich gute Beerdigung sicherte, zeigt der Einzelfall eines als Sohn des Hanauer Rabbiners bezeichneten Verstorbenen, dessen Beerdigungsort trotzdem nicht identifiziert wurde. Auf der anderen Seite finden wir aber auch einen als ›würdig‹ bezeichneten Armen aus der Fremde, der mit einer Ortsangabe geehrt wurde, was anderen so nicht gelang, etwa einer armen Frau, die zwar vermutlich bei ihrer Dienstherrschaft verstorben war, sich dabei aber dennoch keine Ortsangabe verdient hatte. So rigide das hier gezeichnete Bild zunächst erscheint, was zu einem erheblichen Teil sicherlich auch den nicht selten problematischen Daten und dem daraus entstehenden Zwang zur Vereinfachung zu verdanken ist, duldet das sonst stabile Verweissystem sozialer Rangfolgen durchaus einiges an Flexibilität, die zugunsten weiterer, etwa religiöser, aber auch quasifamilialer Wertigkeiten genutzt werden konnte und genutzt wurde.

Sieht man sich die große Zahl der verstorbenen männlichen Jugendlichen (*Naarim*) an, die zum Teil einer Familie zugeordnet wurden und nur zu einem geringeren Teil als Hausbedienstete arbeiteten oder ihren Lebensunterhalt auf irgendeine andere Weise bestritten, so wiederholt sich das vertraute Muster: Bei den ohne Namen beziehungsweise Patronym Aufgeführten wurde nur in Ausnahmefällen und dann meist bei Dienern eine grobe Ortsangabe notiert. Die ganz überwiegende Mehrzahl erhielt ihr Grab irgendwo auf einem freien Platz der für Fremde reservierten Areale, also dort, wo die rechtlich nicht zur Gemeinde gehörigen und sozial als nicht zugehörig empfundenen Personen beigesetzt wurden. Und unter diesen finden sich dann erwartungsgemäß auch die meisten der im Armenhospiz oder im Vorhof des Friedhofs, also unter freiem Himmel Verstorbenen.<sup>46</sup> Darunter waren etliche Diener, die sich – wie bereits das Fehlen ihres Namens vermittelt – jedoch keinen besseren Status über ihre Dienstherrschaft erworben hatten. Unter den mit Namen und zum Teil auch mit Vaternamen bekannten ›Knaben‹ wurde immerhin etwa die Hälfte mit Ortsangabe verzeichnet, die doppelte Anzahl und in etwa so viele wie die Namenlosen ohne diese Angaben. Darunter befand sich erwartungsgemäß erneut ein erheblicher Anteil, der im Armenhospiz verstorben war.<sup>47</sup>

All diese Personen, die überwiegende Mehrzahl der vielen Dienstboten und fast ausschließlich alle Armen, konnten ähnlich wie ein großer Teil der Auswärt-

lich auch in der Synagoge, in Frankfurt etwa ›bei den Studenten‹, vgl. auch Hamburg-Altona; Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 243 (HA 124).

46 Unter den verorteten finden sich nur drei Personen, zwei Diener und eine ohne genaue Ortsangabe; unter den 82 ohne Ortsangabe gelisteten drei ›unbekannte‹ Personen, eine als Diener bezeichnete, 54, die im Armenhospiz verstarben, neun im ›Vorhof‹, aber immerhin auch 15, die ›im Haus‹ gestorben waren.

47 Mit Ortsangabe waren die 31 Personen, davon je zwei mit ›im Hekdesch‹ bzw. ›im Haus‹ verstorben bezeichnet; ohne Verzeichnung des Orts aber 72, wovon sicherlich zwei als auswärtige, mindestens 11, die im Hekdesch, einer im Vorhof des Friedhofs, beim Hekdesch also, und nur fünf ›im Haus‹ gelistet sind.

tigen nicht darauf hoffen, wenigstens auf dem guten Teil, also zur eigentlichen Gemeinde hin beerdigt zu werden. Die sozial und ökonomisch schlechter gestellten Ränge wurden damit zwar – wie dies auch das jüdische Recht vorgab – durchaus in die jüdische Gemeinschaft einbezogen, von der eigentlichen Gemeinde aber dezidiert ferngehalten. Dies muss damals anders als heute auch topographisch sichtbar gewesen sein, denn wenn man den groben Verortungen der einzelnen Beerdigungsfelder vertraut, wurde das Areal im Untersuchungszeitraum von einem öffentlichen Weg durchschnitten, wobei die Raumnot gegen Ende des 17. Jahrhunderts auch diese entscheidende Grenze zwischen guten und schlechten Orten, zwischen Zugehörigen und Gemeindefernen zunehmend verschwimmen ließ, wie der vermutlich auf der östlichen Wegseite angelegte ›neue Berg‹ im Süden des Begräbnisareals, hinter dem Reinigungshaus erkennen lässt.<sup>48</sup>

Ganz am Rande dieser Topographie sozialen Rangs befanden sich all jene, deren geringe soziale Stellung sich schon an ihrem bedauernswerten Todesort ablesen lässt, sie verstarben nämlich unter freiem Himmel. Dies waren vor allem jene, darunter sicherlich die Mehrzahl Bettler, die ohne Schutz von Gemeinde zu Gemeinde zogen, vereinzelt wohl auch Gemeindefarme, denen es wegen Überfüllung trotz ihres Gesundheitszustands oder ihres Alters nicht einmal gelungen war, einen Platz in der gleichermaßen alles andere als komfortablen Armenherberge mit ihren notdürftig mit Stroh ausgestreuten Räumen zu finden. Alle jene ohne Namen Verzeichneten, die in dem kleinen Hof vor dem Hekdesch, also am Eingang zum Friedhof oder im Gemeinde- beziehungsweise Synagogenhof, bei der *Schirn*, also dem Schlachthaus, oder gar beim *Bechorimstall* auf dem Friedhof selbst verstorben waren, wurden ebenso ohne Ortsangaben beigesetzt.<sup>49</sup> Bei den wenigen dieser Gruppe Zugehörigen, deren Namen man zumindest kannte, fand man es dennoch bei drei von sieben Männern nötig,

48 Siehe z. B. Schudt, *Merckwürdigkeiten*, Bd. 2, Frankfurt 1714 (Nachdruck Leipzig 1922), S. 361-372; zu den *Bechorim* ebd., S. 372 ff.

49 Die Übernachtungen auf dem Hekdeschhof und auf dem Friedhof selbst erklären sich auch dadurch, dass fahrenden Bettlern, die erst nach Schließung der Judengasse eintrafen, zum Übernachten außerhalb der Judengasse letztlich nur diese Möglichkeit blieb, denn jenseits dieser beiden ›jüdischen‹ Orte war der Aufenthalt für Juden bei Nacht untersagt. Dies waren 11 Männer, darunter ein Geisteskranker, je eine Person starb beim *Bechorimstall*, bei der *Schirn*/Scharren bzw. im/beim Hekdesch; und sieben Frauen, davon zwei im Gemeindehof und drei bei der *Schirn*. Dies könnte man als Hinweis darauf deuten, dass man zumindest versuchte, die Frauen unter dieser Gruppe ›geschützter‹, also innerhalb der Judengasse unterzubringen, wenn man schon kein Obdach bieten konnte. Auf dem Friedhof wurden zudem die ›erstgeborenen‹ Tiere, jene *Bechorim*, die nicht geschlachtet werden durften, nach ihrem natürlichen Ableben beigesetzt, sowie Reste der Synagogenausstattung nach dem Brand von 1711. Im Sinne einer ›Genisa‹ wurden auch heilige Texte, in der Regel alles, was in hebräischer Schrift geschrieben war, und entsprechend unbrauchbare Ritualia beim Hekdesch vergraben, was diesen sonst ›schlechten‹ Ort letztlich aufwertet.

deren Beerdigungsplatz zu benennen.<sup>50</sup> Waren nichtsesshafte Personen in der jüdischen Gemeinde zweifellos schlecht angesehen, so wird man davon ausgehen müssen, dass das Wissen um die stete Gefahr, selbst des Schutzes verlustig gehen zu können, in der jüdischen Gemeinde doch mehr Verständnis schuf, als dies in der christlichen sesshaften Bevölkerung der Fall gewesen war. Absolut am Rande der jüdischen wie auch der frühneuzeitlichen Gesellschaft insgesamt befanden sich fraglos jene, denen ein dezidiert unehrliches, also nicht einmal ein schlechtes und weniger ehrbares Begräbnis zugestanden wurde.<sup>51</sup>

Die Vorstellung einer durch den Stand oder das Gewerbe definierten Unehrllichkeit, was aus christlicher Perspektive in gewisser, primär rechtlicher Hinsicht ja die gesamte jüdische Gesellschaft betraf, existierte innerhalb der jüdischen Gemeinschaft nicht.<sup>52</sup> Sie war parallel zur Wahrnehmung der Umwelt vor allem an das persönliche Verhalten beziehungsweise an gewisse Krankheitszustände gebunden, wie Geisteskrankheit, Selbstmord, Bankrott, Hurerei, Häresie, oder wurde durch einen schändlichen Tod etwa durch einen Unfall oder gar die Hinrichtung bedingt.<sup>53</sup> Wie gesagt waren zumindest teilweise eigentlich ehrbare Personen, denen als Opfer von Gewaltverbrechen oder auch von Unfällen der Makel eines *unehrlichen Ablebens* anhaftete, zumindest in einem gewissen Zeitraum separat beigesetzt worden. Dies erklärt sich nach jüdischem Brauch zum Teil auch dadurch, dass man versuchte, den gesamten Körper, Opfer von Gewalttaten daher unter Umständen mit ihrem vergossenen Blut, also entgegen den sonst üblichen Regeln in ihren blutverschmierten Kleidern, gemeinsam mit Gegenständen wie einer Mordwaffe sowie aller Körperteile beizusetzen, was in manchen Fällen die Reinigungsrituale verhindert hatte und neben der ohnedies negativen Einschätzung auch rechtlich eine Separatbestattung erklärt und aus diesem Blickwinkel nicht prinzipiell entwürdigender Natur sein musste. Dies lässt sich daran ablesen, dass solche Personen mit auf dem *Kedoschimplatz* beigesetzt wurden, was in der ursprünglichen Bedeutung des Märtyrers für den Glauben positiv konnotiert war und sogar in den Epitaphen gewürdigt wurde.

50 Davon waren zwei bei der Schirn verstorben, bei den namentlich genannten Frauen – lediglich zwei – verstarb eine ebendort.

51 Inwieweit Kostenfaktoren, also das Vermögen der Verstorbenen, hier einen entscheidenden Einfluss spielten, lässt sich nicht nachvollziehen, da uns keine Daten zu den Kosten einer Grabstelle, das Setzen sowie das Fertigen eines Steins vorliegen.

52 Etwa im Vergleich zu der christlichen Bewertung von Gerbern und Abdeckern, wie die neuere Literatur belegt, nur zum Teil von Henkern.

53 Diese wurden nicht nur separat, sondern ohne das Zutun der Bruderschaft, also ohne die üblichen Rituale beigesetzt. Etwa – siehe den Fall des Wolf Wohl – wenn sich einer selbst in der Todesstunde nicht von seinem schlechten Lebenswandel lossagte; Unna, Gedenkbuch, 1914, S. 300, Nr. 26. Aaron Schmucl b. Israel Kaidenower, Sefer Scheelot uTschuwot Emunat Schmucl, (Lemberg 1884/5) repr. Jerusalem 1970, Resp. 5, 9, 22.

Wiewohl sich die Gemeinde auch im Fall einer Hinrichtung oder eines Selbstmords, also aller mit Kriminalität verknüpften Todesarten, deren Beurteilung in den Händen der Obrigkeit lag und die das Verweigern der Bestattung und das Verbringen des Leichnams auf den Schindanger als Teil der Strafe vorsah, gemäß dem zentralen religiösen Gebot bemühte, wirklich jedermann ein Grab zu geben, und dafür sogar einen erheblichen Aufwand und hohe Kosten auf sich nahm, mussten Selbstmörder bis in das Jahr 1650 und alle Hingerichteten bis 1690 dem Henker überlassen werden. Zugleich lässt sich beobachten, dass man im aschkenasischen Judentum schon früh begann, Geisteskranke nicht unehrenhaft zu beerdigen und sogar ungeklärte Unfälle, sogar Selbstmorde wenn möglich als das Resultat einer Geisteskrankheit einzustufen, um diejenigen Personen nicht als unehrlich beisetzen zu müssen und dadurch die Toten sowie deren Familie dauerhaft zu entehren.<sup>54</sup> So beispielsweise im Fall der fünfzig bis sechzig Jahre alten Gutle Döbel, die 1741 des Nachts im Tauchbad der Gemeinde ertrunken war. Da der Stadtphysikus an der Leiche keine Anzeichen für eine Schwangerschaft als typischen Grund für den Selbstmord einer Frau feststellen konnte, entschied man sich für das, was in christlicher Terminologie als ein *halbes Schandbegräbnis* bezeichnet wurde.<sup>55</sup> Dies erklärt auch, dass sich trotz der jahr-

54 Etwa Unna, Gedenkbuch, 1914, S. 513, Nr. 60; »Schwester des R. Meir Schiff, genannt: Die geistesgestörte Röschen, (gest.) Samstag und (begr.) am darauffolgenden Tage oben auf dem Friedhof an der Südseite; der Grabstein ihrer Mutter Brendle Schiff steht genau zu Häupten der Verstorbenen links«. Oder im Falle eines zunächst unter dem Verdacht des (Selbst-)Mords stehenden Todes, wobei die Beisetzung nach dessen Auflösung erfolgte, aber auf einem schlechten Platz; ebd., S. 507, Nr. 26; »Eine Frau, die Jahre lang in unserer Gemeinde die Dienste einer Aufwärterin tat und nie in üblem Ruf stand, verließ Mittwoch, den 10. dess., um Mitternacht ihre Wohnung und war morgens nicht zurückgekehrt. Man suchte sie überall und fand sie endlich tot im Tauchbad unter dem neuen Haus. Die Vorsteher der Beerdigungsbrüderschaft meldeten den Vorfall der Behörde, welche einige Ärzte und vereidigte Beamte schickte, die die Leiche untersuchten. Da man keine Veränderungen an ihr fand, wurde die Erlaubnis zur Beerdigung gegeben. So wurde die Leiche am Donnerstag, den 11. dess., durch die Gemeindediener in der Südostecke hinter dem Reinigungshause begraben. – Die erwähnte Aufwärterin war Witwe und hiess Elle Dizchen.« Vgl. auch ebd., S. 499, Nr. 59; der Tod des kranken Salomon b. Gerson Brot, den man zunächst der Flucht vor seinen Schuldnern verdächtigte, im Spessart suchen ließ, dann aber tot im Brunnen auffand.

55 Dies bedeutet eine gewisse Kennzeichnung und wohl auch die Einhaltung des halachisch sonst gültigen Mindestabstands zu anderen Gräbern. Unna, Gedenkbuch, 1914, S. 80, Nr. 13; wurde ein geisteskranker lediger Mann offenbar im Vorhof des Friedhofs untergebracht; ebenso S. 100, Nr. 4; S. 102; Nr. 25. ISG Ffm, Criminalia, II, 130; Bericht des Stadtphysikus, betr. Tod der Gutle Döbel im Kalten Bad (1741), anbei das Gutachten der 10 Stadtärzte und vereid. Chirurgen vom 20.2.1741: man habe nur »eine geringe Echymosin, sonst aber alles in statu naturalis gefunden«; ebd.; 33, 377; dasselbe findet sich bei der aus Juchenheim stammenden Magd namens Deitzen, die 1771 ebenfalls im Kalten Bad ertrank. Wiewohl man hier eher einen ›Grund‹ vermutete, wurde auch dies eher den schlechten Baulichkeiten wie der schlüpfrigen Treppe zu-

hundertelangen Belegungsdauer letztlich nur sehr wenige Schandbegräbnisse im eigentlichen Sinn finden, und dies, wiewohl man diesen Personen in der jüdischen Gemeinde anders als in der christlichen aus religiösen Gründen dennoch ein Grab zugestand.<sup>56</sup> Da Juden allerdings nicht außerhalb des schon um 1300 ausgewiesenen Geländes beerdigt werden durften, musste die Gemeinde solche Frevler *bei sich* beerdigen, was sich mit der Vorstellung einer ehrbaren und zugleich einer *Chawruta Kaddischa*, einer heiligen Gemeinschaft, nur schwer vereinbaren ließ. Denn immerhin gab es klare religionsrechtliche Bestimmungen, die in Frankfurt am Ende des 18. Jahrhunderts unter den sich ändernden Bewertungen des Umgangs mit religiöser Devianz auch im Umfeld der Neugründung einer weiteren, konkurrierenden Beerdigungsbruderschaft heftig diskutiert wurden, nämlich dass man einen *Frevler* nicht neben einem *Gerechten* beisetzen solle, da nach mittelalterlicher Vorstellung Letzterer durch die Entehrung seines Grabes und seiner Person keine Ruhe finden könne.<sup>57</sup>

Diese Zwangssituation wurde nicht nur durch das Abseitsbestatten solcher Personen gemeistert, was aufgrund der zunehmenden Überbelegung und der

geschrieben, was jedoch die Abwesenheit der Badewärterin nicht erklärte. Ebd., Criminalia, 7; Sohn des Meyer Isaac zum Rothen Apfel erhängt – nach Gutachten aus Versehen, Erlaubnis ritueller Beerdigung (1674); der auf der Toilette der Lehrschul im Haus zu Engen Tür erhängt aufgefundene 14-jährige Junge wurde vom Arzt der Gemeinde begutachtet, der darauf verwies, dass der Türschließmechanismus, mit einem an ein Seil gebundenen schweren Stein, wohl hierfür verantwortlich sei. Der Vater, Meyer Isaac z. Rothen Apfel, bat den Rat (o. D.): »Daß mein Kind zu seinem Ruhebett unsern jüdischen Ceremonien und ehrlichen Gebrauch nach möge gebracht werden«, dies umso mehr, da sie in tiefer Trauer seien und sich ihr Kind »in seinem lebenden Wandel, sich als ein fleissiger, stiller, wohlgerathener, den Lehr und Gebett täglich fleißig nachgezogener Knab verhalten, also daß wir Freud, Trost und kindlicher Hülfe, an ihn zuerwarten uns die tröstliche Hoffnung gemachet« hätten, und erbittet eine »ordentliche Erdbestattung«; worauf die Stadt dies am 23.II.1674 genehmigte, »es solle ihm erlaubt sein seinen toten Sohn, jüdischen Ceremonien nach, zur Erde zu bestatten«. Das Auslösen hingerichteter Leichen gelang jedoch auch weiterhin keineswegs immer, wie etwa der Fall der 16-jährigen Frommet von D(...) belegt, die die Wwe. Schönlle Maas, bei der sie gedient hatte, grausam ermordete. Sie wurde enthauptet und am Galgen vergraben, die Mordwaffe, ein Beil, eingewickelt und in einem der Klöster deponiert; ebd., Criminalia, 45, 463.

56 So lässt sich auch fast keiner der als Mord, Selbst- oder Kindsmord in den Kriminalakten der Stadt verzeichneten Fälle über das Beerdigungsregister verifizieren, wofür es natürlich auch andere Gründe geben mag.

57 Etwa auch in Minhagim, Karlsruhe o. D., Bl. 49b; man solle dem Toten die ihm gebührende Ehre antun. Oder das sehr beliebte Werk aus der Familie des Frankfurter und dann Krakauer Oberrabbiners Schmuël Kaidenower; Kaidenower, Kaw haJaschar, 1795/6 (davor bereits in Amsterdam, Frankfurt a. M., Frankfurt a. d. O. erschienen), Bl. 9a, Abschnitt 6; wobei der hebr. Text lediglich dem Gerechten einen guten Ort zuspricht, der jiddische Kommentar jedoch ganz klar dies als räumliche Distanz zum Bösewicht auslegt; auch hier der klare Bezug zu den Chasside Aschkenas über das Sefer Chassidim.

damit verbundenen Ausweitung sowohl der besonders guten Beerdigungsplätze und der nahezu wuchernden schlechten Areale nicht einfach war. Dies lässt schon das wiederholte Eröffnen von spezifischen Orten für Ortsfremde am Rand des Gräberfelds sowie das generelle Zahlenverhältnis zwischen den Beerdigungen mit beziehungsweise ohne familialen Bezug erkennen. Zudem beschloss man, dass zur rituellen Abgrenzung im Sinne des gesetzlich geregelten Raummaßes eines Grabeigentums und der Verunreinigung desselben in diesen Fällen der halachisch vorgeschriebene Mindestabstand von vier Ellen immer einzuhalten sei, wohingegen dieser für andere Bestattungen aufgrund des Platzmangels verringert worden war. Dies unterteilte den Friedhof auf einer übergeordneten religiösen Ebene zudem in einen insgesamt als rein wahrgenommenen Bereich der Gemeinschaft rechter Juden und Jüdinnen und in die vereinzelt, ausgegrenzten, mit religiösem Makel behafteten Eilande der Frevler und Entweihten. Man sah wohl keine Möglichkeit, einen klar abgetrennten Bereich solcher Schandbegräbnisse anzulegen, zumal die Gemeinde an einem derart kenntlichen Bereich aufgrund des auf sie rückwirkenden schlechten Eindrucks und aufgrund der dadurch bedingten, nahezu infektiös gedachten Verunreinigung des als *Guter Ort* begriffenen und bezeichneten Friedhofs kein Interesse haben konnte. Daher wurden die meisten dieser Gräber gar nicht gekennzeichnet, sondern dem Vergessen anheimgegeben. Dahinter verbirgt sich letztlich dieselbe Einstellung, die in Dokumenten zu einem Verschweigen als unsagbar empfundener Delikte oder zu einem Ausradieren der Namen von Frevlern führte. Nur das Gute und nur der Rechte sollte dauerhaft in die sozialen Rituale des Erinnerns und die daraus erwachsende Geschichte der heiligen Gemeinschaft aller rechten Juden eingeschrieben werden.<sup>58</sup> So findet sich lediglich ein Grab einer Selbstmörderin, die gemeinsam mit ihrem Sohn, der sich offenbar aus Scham ebenfalls umgebracht hatte, und an deren schändlichem Ableben es nichts zu deuteln gab: Diese ließ die Gemeinde – wie deutlich gesagt wurde – zur Abschreckung unter einem Steinhaufen begraben, der zusätzlich von einem Zaun umgeben war und damit aus dem eigentlichen Friedhofsareal herausgehoben und rituell, nämlich durch das ausnahmsweise exakte Einhalten des halachisch eigentlich vorgeschriebenen Mindestabstands von vier Ellen abgegrenzt, das für die sonst in Heiligkeit geeignete Gemeinschaft Verunreinigende somit ausgegliedert wurde:

58 Unna, Gedenkbuch, 1914, S. 168, Nr. 153; wobei es hier auch Ausnahmen gibt, so etwa ein Nathan Friedberg, der dezidiert namentlich genannt wurde und auf Anweisung des Oberrabbiners und der Chewra 1635/6 beim Reinigungshaus begraben wurde. Die Unehrlichkeit weitete sich auch auf die dadurch gezeugten Kinder aus, so den ›Sohn einer Verführten; ebd., S. 112, Nr. 136. Ebd., S. 300, Nr. 26; ein Fremder mit schlechtem Lebenswandel wurde bei der ›Grube beerdigt, durch den Gemeindediener, ohne Beisein der Mitglieder der Chewra. (HaCohen), Seder Schewet Mussar, 1804, Bl. 5b; der Mensch strebe nach Ehre, statt Gott zu ehren, und will von seinen Nachfahren geehrt werden.

»Möge folgendes zur Warnung dienen, und die Wahrheit nicht unterdrückt werden! Eine entsetzliche, schauerhafte Tat, wie sie nicht gehört worden ist, und wie sie in Israel nimmer vorkommen möge, hat sich zugetragen. Möge Gott uns behüten vor Gedanken, wie sie jene Frau hegte, die eine Schandtat beging in Israel – sie und ihr Sohn. Röschen, Frau des R. Meir Schiff, erhängte sich am Sonntag, den 3. Kislew, und ihre Sohn Samuel, 14 Jahre alt, der die Schande in dieser Welt nicht ertragen wollte, stieg in den Keller hinab, und erhängte sich dort ebenfalls. Auf Anordnung der Behörde wurden sie beide zusammen begraben. Zur Ehre derer, die verbunden sind mit der Scholle des Lebens, wurde beschlossen, die beiden obenerwähnten nicht bei den übrigen Toten zu begraben. So machten wir um die Gräber dieser beiden einen Zaun und ein weithin erkennbares Zeichen. Wir richteten ferner auf ihren Gräbern einen sehr hohen Steinhaufen auf, damit jeder, der daran vorübergeht, nach der Bedeutung dieses Steinhauens und dieses Zeichens frage. Dieser Steinhaufen bleibe für alle Zeiten ein Zeichen, dass der Raum auf allen vier Seiten ringsumher frei bleibe und niemand innerhalb der 4 Ellen dieser Gräber begraben werde.«<sup>59</sup>

Andere unehrliche Personen wurden am Reinigungshaus und sogar dort, wo die Totenbahre stand, oder an einem der Tore begraben; einen als geistesgestört bezeichneten Mann, der im Brunnen ertrunken war, und einen weiteren bestattete man unterhalb des Kinderbergs, jene in der Mikwe ertrunkene, als verwirrt eingestufte Frau wiederum auf dem Berg beim Reinigungshaus, also bei den fremden Bettlern, eine andere Frau beim Reinigungshaus auf der Mitte des Weges und eine weitere wegen ausschweifenden Lebenswandels sogar im Vorhof zum Friedhof.

Einen Grabstein erhielten all diese Begräbnisse nicht. Insbesondere bei den letzten beiden zeigt sich, dass man nicht nur ihr Gedenken auslöschen und sie selbst im Tod aus der rechten Gemeinschaft ausgrenzen wollte. Ihre Taten sollten durch ein stetes Entweihen ihres unkenntlichen Grabes bestraft und dadurch möglicherweise auch gesühnt werden, was in der sonstigen Bevölkerung die Vorstellung, im Gegensatz dazu selbst Teil der ehrbaren Gemeinschaft zu sein, aber-

59 Unna, Gedenkbuch, 1914, S. 484-485, Nr. 72; wobei Unna »haS'ra'a«, die Obrigkeit, hier mit »die Behörde« wiedergibt; der hebr. Text wurde einigermaßen frei übersetzt, die entscheidende Stelle lautet, »zu Ehren [derjenigen,] die gemeinsam im Bund des Lebens zusammen gebunden sind, damit sie nicht mit diesen gemeinsam ruhen«. S. A. Ettliger (ISG Ffm; Sammlung Ettliger), Bd. 4: Schandbegräbnisse; Röschen Schiff, also eine aus einer bekannten Familie stammende Frau. Dies kann demnach nicht der Fall jener Bella/Bälle sein, die Dienstmagd bei Moses Simon zum Nothstall war und sich 1695 aufgrund einer unehelichen Schwangerschaft selbst den Hals mit einem Rasiermesser durchzuschneiden versuchte, um kurz vor ihrem Tod noch das Kind zu gebären, das allerdings tot war; ISG Ffm, Criminalia, 9; betr. eine jüd. Dienstmagd Böhle von (Wicker), die sich mit einem Messer den Hals durchgeschnitten, danach ein Kind entbunden und verstorben sei (Mai 1695).



mals verstärkt haben muss.<sup>60</sup> Zugleich bereitete man den ebenfalls an den Rand der Gesellschaft gerückten Geisteskranken – mit Ausnahme eines Mannes aus Polen, der beim Eingang des Hekdeschs beigesetzt worden war – zumindest kein derart dauerhaft beschämendes Grab, wobei man zugunsten der Gemeinde erneut eher abgelegene Orte im Sinne der hier rekonstruierten Wahrnehmung von Zentrum und Peripherie bevorzugte. Wiewohl gerade bei den streng genommen unehrlichen Beerdigungen in der Beerdigungsliste klar der Ort benannt und dieser vereinzelt auch gekennzeichnet wurde, denn man wollte ja die Verunreinigung anderer Gräber durch das Unterschreiten der Normal-Grenze vermeiden, findet sich unter den Gräbern jener dezidiert als geisteskrank bezeichneten Personen wenigstens eines, bei dem diese Ortsangabe fehlt, allerdings gegenüber acht weiteren, bei denen diese erwartungsgemäß genannt wurde.<sup>61</sup>

Einen ganz wichtigen Bereich, der nicht mit Ehre, sondern allein mit dem Lebensalter verbunden war, und der zur Vervollständigung der hier entwickelten sozialen Topographie angeführt werden soll, war der so genannte *Kinderberg*, also jener Bereich, auf dem die Kleinkinder beigesetzt wurden. Einzelne Kinder, zumal wenn diese im frühen Säuglingsalter gemeinsam mit ihrer Mutter verstarben, wurden sogar bei dieser oder bei ihrer Familie bestattet.<sup>62</sup> Welch ein Privileg war es demnach, ein *gutes Grab*, zumal eines bei der eigenen Familie zu erhalten.<sup>63</sup> Insgesamt finden sich in dem genannten Zeitraum 1059 Bestattungen auf dem Kinderberg, wobei die Kleinkinder häufig, vermutlich so sie bereits einen Namen verliehen bekommen hatten, mit diesem genannt, meist aber noch nicht über ihr Geschlecht definiert wurden. Man wollte ihnen also aus Trauer und wohl auch im Angedenken an ihr kurzes Leben zumindest die bereits erworbenen Aspekte von Persönlichkeit bewahren.<sup>64</sup>

60 Es finden sich vier männliche Separatbeerdigungen und ebenso viel weibliche; die noch zu diskutierende unehrenhafte Beerdigung des Wolf Wohl, der zur Familie zurückgebettet werden musste, ist nicht darunter.

61 Davon ein Mann als »separat«, wie gesagt im Hekdeschhaus bei der Tür, als ein Tag zuvor erst angekommen und im Vorhof, sowie Frauen mit unten, am neuen Berg an der südlichen Mauer, hinter dem Taharahaus und einmal sogar bei der Familie beigesetzt, wobei die letztere genannt wurde.

62 Etwa Unna, Gedenkbuch, 1914, S. 424, Nr. 26; S. 526, Nr. 19; wobei es sich hier um »Ungeborene« handelte, die z.T. sogar bei ihrer Mutter im Grab oder sogar im Sarg beigesetzt wurden, was sich aus der Vorstellung erklärt, dass ein un- oder nicht »vollständig« geborenes Kind – in moderner Terminologie – keine eigenen Persönlichkeitsrechte besaß und damit auch keines eigenen Grabraums bedurfte, sondern wie im Mutterleib bei dieser am rechten Platz sei.

63 Eine der wenigen Ausnahmen, die halachisch für eine Verzögerung der »Schnellen Beerdigung« möglichst am Todestag und sogar der Exhumierung und Umbettung gemacht wurden, bezieht sich auf die Möglichkeit, zu seinen Vorfahren gebettet zu werden; Andreas Gotzmann, Die religionsrechtlichen Grundlagen des jüdischen Friedhofs, in: Deutsche Kunst- und Denkmalpflege, 1 (1990), S. 61-72.

64 Nur die als Tinuk (Kleinkind) bezeichneten Personen, alle Nearim bzw. Nearot (Jugendlichen) wurden herausgerechnet und fanden in der Regel hier auch nicht ihr Grab.

Richten wir unseren Blick wieder zurück zum Zentrum dieser Topographie oder besser auf die vielen Zentren, die dieses erst bedingten, und differenzieren gemäß der in den Listen erkennbaren Ortszuweisungen bei der Familie, so lassen sich etwa 800 Personen identifizieren, die bei ihrer Verwandtschaft beigesetzt wurden, 751 der davon Verstorbenen explizit bei der eigenen, dies bedeutete in der Regel der väterlichen Familie sowie weitere 49 Personen, die sehr wahrscheinlich im Rahmen von Verwandtschaftsverbänden beerdigt wurden. Im Gegensatz dazu wurden 470 Personen mit Sicherheit nicht bei ihrer Familie beerdigt, wobei man hierzu wohl noch 30 weitere als *Bachurim* bezeichnete Personen rechnen muss; dabei dürfte es sich auch um (fremde) Studenten oder Knechte gehandelt haben. Im Abgleich mit dieser Gesamtsumme von etwa 500 Personen hätten zwar 2.418 aller Verstorbenen bei Familien beigesetzt werden können – wohlgemerkt so sie eine in Frankfurt besaßen –, wovon aller Wahrscheinlichkeit nach aber 1.667 ihr Grab nicht bei der Familie fanden.

Wie für Statusgruppen typisch war Zugehörigkeit auch hier ein knappes Gut. So blieb eine wirklich gute Beerdigung, also möglichst nahe bei der väterlichen Familie, nur einem kleinen Teil vorbehalten. Nur ein Drittel bis ein Viertel sogar all jener, die für eine Beisetzung bei der Familie in Frage gekommen wären, erhielt das Grab auch in Familienverbänden. Ein weiterer Anteil mochte sich um das Gräberfeld des Familienkreises gruppieren und diesen dadurch erweitern. Doch auch all denen, die nicht innerhalb dieser Inseln, die in der allgemeinen Vorstellung erst die Gemeinde als Zusammenschluss jener miteinander meist vielfach verwandten Familiengruppen darstellte, ihren Platz fanden, blieb immerhin die Möglichkeit, in der durch diese ausufernden und sich allmählich auch überlappenden Inseln beschriebenen Fläche ein Grab innerhalb des guten Bereichs zu finden und so in diese Gemeinschaft im Sinne der Gemeinde aufgenommen zu werden. Wiewohl der Zugang zu diesem östlichen Teil des Friedhofs, der sich vom Zentrum aus zunächst offenbar nach Osten und Norden ausbreitete, ebenso durch jene Aspekte von Familialität und Ehrbarkeit geregelt wurde, die auch die alltägliche Praxis kennzeichneten und gegen deren Überbetonung sich die theologischen Schriften auflehnten, gibt es durchaus auch Hinweise dafür, dass die moralisch-religiöse Perspektive durch jene nicht vollständig verdrängt wurde. So begrub man wie gesagt respektable fremde Kaufleute und vergleichbare Personen, die zufällig in Frankfurt verstarben, zu den *guten Leuten*. Man tat dies auch bei Gelehrten, für die – der religiösen Hochachtung von Gelehrsamkeit entsprechend – sogar ansatzweise ein besonderer Ehrenplatz eingerichtet worden war. Den eigenen Gemeinderabbinern und den renommierten Gelehrten wurden sogar spezifische, auffälligere Grabsteine mit umfangreiche-

1028 der verstorbenen Kleinkinder wurden ohne Ortsangabe gelistet, was als auf dem Kinderberg beigesetzt zu lesen ist, und von den 31 mit einer solchen Angabe genannten wurden sechs explizit dort begraben; manche setzte man dennoch sogar gegen den hiermit als gefestigt dokumentierten Brauch trotz ihres geringen Alters dennoch bei ihren Familien bei.

ren Inschriften gesetzt, wie sich dies sonst nur Vermögende leisten konnten. Selbst arme Personen, zumal wenn sie im Ruf besonderer Frömmigkeit standen, und sicherlich auch solche, die in spezifischen Gemeindeämtern tätig waren – was jedoch ohnedies zumeist mit einem familialen Bezug einherging –, konnten posthum ebenfalls Zugang zu dieser Fläche erhalten. Dies betraf ganz vereinzelt sogar Diensthofen, wohl insbesondere dann, wenn diese lange in treuen Diensten gestanden hatten. In all diesen Fällen öffnete sich der im Kern aus den zentralen, durch die über Generationen eingesessenen Familien gebildete Raum jenseits der über Prestige definierten Hierarchisierungen und bot anderen ehrbaren, jedoch nicht als zugehörig empfundenen Personen insbesondere aufgrund religiöser Bewertungen dennoch für die Ewigkeit einen Raum innerhalb der *Gemeinde*.

Die hegemonialen, im gesellschaftlichen Aushandlungsprozess entwickelten Deutungsmuster, die in deutlicher Distanz zu den dennoch präsenten religiös-theologischen Konzepten entwickelt und gefestigt wurden, fanden demnach in Letzteren durchaus ein Gegengewicht, wie dies die Moraltheologen beabsichtigt hatten. Oder bildlich gesprochen, das kulturelle Gewebe, dessen Kettfäden primär insbesondere durch die Spezifika familialer Netzwerke und die damit verbundene gemeinschaftliche Organisation gebildet wurde, dessen Schussfäden mit jenen Aspekten der sozialen Ehre und des ökonomischen Prestiges für ein trag- und zugleich wandlungsfähiges Geflecht sorgten, wurden durch das Einschließen der widerständigen religiösen Konzepte zwar weder in seiner Form noch in seiner Gestalt verändert. Dennoch war es – wie sich im Hinblick auf die hier aus Raumgründen so sträflich ausgeklammerte Mildtätigkeit vermutlich am deutlichsten sagen ließe – auch dieses Einschließen eines Musters primär religiöser Vorgaben, das dem Gewebe gesellschaftlich vermittelter Wahrnehmungen und Handlungsoptionen besondere Stabilität durch eine Flexibilisierung verlieh.

Die als Beispiel hierfür beschriebene Form sozialer Mobilität war jedoch deutlich begrenzt, die vereinzelt Schussfäden waren – wie wir vielfach beobachten konnten – eben kaum mehr als einzelne rote Fäden im Gesamtgewebe, sozusagen Korrekturhilfen, die mögliche Instabilitäten ausgleichen halfen. Anderen Personengruppen, wie den Dienstmägden, Handlungsgehilfen und Knechten, von denen die Mehrzahl nicht aus der Gemeinde stammte, wurde dies von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen nicht zugebilligt. Und dies, obwohl ihnen aus religiöser Perspektive eine grundlegende Gleichwertigkeit zustand, welche vor allem bei den Männern im Ritual auch eine prinzipielle Entsprechung fand, wiewohl die Chancen, als Knecht zur Tora aufgerufen zu werden, gering waren. Dies auch aufgrund des als imperfekt empfundenen Ehestands, denn Diensthofen mussten ledig sein, schon daher nahmen sie bei den Gottesdiensten einen geringeren Rang ein und hatten jenseits privater Betkreise kaum die Möglichkeit, an zeremonielle Ehrenfunktionen und das Verrichten besonderer Rituale zu gelangen.<sup>65</sup> Ebenso wie hinsichtlich der in der Frühen Neuzeit noch recht

65 Z. B. Graupe, Statuten AHU, Bd. I, 1973, S. 214 (HA 4), S. 217f., S. 216 (HA 21); durften in Hamburg Alijot nur an Vollgemeindemitglieder verkauft werden, auch kei-

durchgängigen Vorstellung, dass die rechte Familie stets die väterliche sei, die Ehefrau daher nach ihrem Tod überwiegend zurück zur eigenen Vatersfamilie bestattet wurde, brachen sich hier die idealen theologischen Konzepte teilweise an den in der Praxis weit bedeutenderen Strukturen. Nicht jeder männliche Jude, der im Rahmen des Rituals prinzipiell als gleichwertig galt, also zum Beispiel zum *Minjan* – zur erforderlichen Zehntzahl für einen Gemeindegottesdienst – gerechnet wurde, war dies auch im Alltag, wie bereits die Degradierungen der Unverheirateten belegen, die nicht volle Gemeindeglieder im Sinne eines Steuerzahlers und Schutzjuden werden konnten und daher von den Wahlen zu Gemeindeämtern ausgeschlossen blieben.<sup>66</sup> Die eigentliche Gemeindegliederzugehörigkeit, die meist mit familialem Eingebundensein verknüpft war, unterschied hierüber ebenso wie das allgemeine persönliche Prestige, wie man ja auch nur ehrbaren Vollmitgliedern das Tragen der Schultracht als Zeichen für ihre Zugehörigkeit zum innersten Kreis der Gemeinde zubilligte. Wiewohl die Ehefrauen jedoch im Rahmen der einzelnen Kernfamilie als dem als natürlich empfundenen Zentrum der Gemeinschaft eine ganz erhebliche, innerhalb der jüdischen Gemeinden sogar in sozialer wie wirtschaftlicher Hinsicht eine bessere Position als in der christlichen Umwelt einnahmen, blieben sie durch das religiöse Recht im Bezug zu *ihrer* Familie schwankend, und dies, obwohl man weder Mann noch Frau im Sinne des Hausvaters und der Hausmutter jenseits der Ehe denken mochte.<sup>67</sup> Wie auch das auf Vorstellungen der Antike basierende Erbrecht zeigt, das der Ehefrau einen Anteil am Erbe ihres Mannes verwehrte, da sie eingehiratet und auf Dauer kein vollwertiger Teil *seiner* Familie war, fiel diese in Frankfurt auch in der räumlichen Zuordnung nach dem Ende der Ehegemeinschaft durch den Tod ja wieder auf ihre eigentliche, nämlich ihre väterliche Familie zurück. Und dies ungeachtet dessen, dass diese religionsrechtliche Benachteiligung der Ehefrau etwa im Erbrecht bereits seit dem Mittelalter in viel-

ne Ledigen und keine in der Gemeinde lebenden Fremden; Mischeberachs nur je einmal für die engere Verwandtschaft und den Spender mit Namen.

- 66 Z. B. ebd., S. 73 (AA 10); so wurde eine Bar-Mitza-Feier nur Gemeindegliedern zugestanden. Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 113; wobei – wie auch Katz betont – die durchgängige und unstrittige Gleichsetzung des Steuerzahlers mit »eigentlichem« Mitglied, also einem vollwertigem und nicht nur mit prinzipiellem Anspruch (*Chasaka*) ausgestatteten Gemeindeglied, erneut auf das oben angesprochene Prinzip der Partnerschaft (*Schutzafut*) als ein in der Wahrnehmung recht fest gefügtes verweist, das der »Verselbständigung« und Abstraktion der Gemeinde im Sinne einer »juristischen Person« ebenso entgegenwirkte wie die weit zentralere Wahrnehmung familiärer und oligarchisch hierarchisierter Aspekte. Dies spricht aber letztlich gegen Katz' normatives Bild jüdischer Gemeindeorganisation.
- 67 Z. B. ebd., 1973, S. 92 (AA 43); ebenso wie in Frankfurt oder Friedberg wurden auch in Hamburg-Altona selbst verheiratete Gemeindeglieder nur nach fünfjährigem Aufenthalt in der Gemeinde zu Wahlen zugelassen, wobei für Gelehrte eine Verkürzung dieser Frist auf drei Jahre erlassen wurde, ebenso wie für ältere, über 40-jährige. Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 135-148.

fältiger Weise meist schon im Rahmen der verschiedenen Ehevereinbarungen unterwandert und dabei weitgehend aufgehoben worden war.<sup>68</sup>

Jenseits dieses stetigen Spannungsverhältnisses zwischen theologischem Konzept und in diesem Fall gesellschaftlichem Ideal – und nicht wie sonst der Praxis

- 68 Auch im jüdischen Bereich stellt sich die Ehe, als natürlich gedachtes Zentrum der gesellschaftlichen Ordnung und letztlich dessen strukturelle Vorlage, zwar als eine hierarchisierte Gemeinschaft dar, wobei die Frau bereits aufgrund ihrer weitgehend nicht erforderlichen, dies heißt auch nicht zugebilligten Stellung im Ritual ebenso wie vermeintlich in der Ehe einen schwächeren Part einnahm. Zugleich erweist sich dies jedoch in der ökonomischen Praxis nahezu als eine partnerschaftliche Arbeitsgemeinschaft, und dies über die gemeinsame Führung des Haushalts – in geschlechterspezifischer Aufgabentrennung – bis in den Handel/Unterhaltserwerb hinein. Ganz im Gegensatz dazu, auch hier die ideologisch-theologische Perspektive, z. B.; Minhagim für ganz Aschenas, Polin, Mehrin weBehmin, besonders für F(rankfurt) deMain, Mainz, Worms, Bamberg, Franken, Schwaben, Elsaß und Schweiz, Karlsruhe o. D., Bl. 8a-b; die Frau sei von den Mizwot befreit, um die Arbeit für den Mann zu machen; »wird sie der Mann heissen: etwas von seinem Geschäft zu tun, soll sie die Mizwa tun, und nicht ihrer Manns Gebot, so wird sie übel bestehen vor ihrem Mann. Soll sie ihres Mannes Gebote halten, und den *Bore jittbarach* (den Schöpfer, gepriesen sei er) sein Gebot nicht, wird sie auch nicht wohl bestehen. Darum hat sie Gott *jissbarach gepotert* (befreit) von seinen *Mizwot ase* (Geboten), auch nicht die von einem Jahr zum andern kommen. [...] Wenn die Weiber die Mizwot halten, die ihnen nicht geboten sind, haben sie doch einen Lohn davon wenn er auch klein ist.« Wobei sich im jüdischen Bereich Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts zwar eine stärkere Anerkennung weiblicher Selbständigkeit etwa im Rahmen gemeindlicher Institutionen finden lässt, rechtlich blieben aber auch diese Frauen letztlich, schon aufgrund einer rein »männlichen« ökonomischen Verantwortung innerhalb der Ehe, in ihrem Handeln an ihre Männer gebunden. Siehe etwa das aus wirtschaftlicher Not 1811 (noch) durch Männer gegründete Fürther Krankeninstitut, das im Nachvollzug der üblichen Konstruktionen für Beerdigungsbruderschaften zwar einen rein weiblichen Vorstand besaß, in finanziellen Entscheidungen jedoch stets von der Zustimmung der haftenden Ehemänner bzw. deren Kassenprüfung abhängig blieb; Vertrag und Statuten des weiblichen Krankeninstituts der K"K (hl. Gem.) Fiurd/Fürth, errichtet beChodesch Adar 1808/9; §§ 16 (im Vorstand mussten zwei Männer als Kassenprüfer sitzen), §§ 16 und 18 (nur verheiratete Frauen können Vorsteherinnen werden, u. a. da deren Ehemänner haftend gemacht werden konnten), § 10 (venerische Krankheiten sind ebenso wie Epidemien von der Versorgung ausgeschlossen; womit sowohl eine moralische wie eine pragmatisch ökonomische Grenze der Betreuung gesetzt wurde), § 20 (eine Gabbanut, Vorsteherinnenamt, kann nur mit dem Vorwissen des Gatten übernommen werden, da er finanziell für alle Transaktionen sowie den Verbleib der Kasse haftet), § 21 (Rücklagen bis 300 fl. müssen treuhänderisch zu dem dem Jüdischen Gericht vorsitzenden Rabbiner gegeben werden, darüber in Hypotheken angelegt), § 24 (Männer können beitreten, aber nur im puncto Beerdigungsversorgen und nicht für die Krankenversicherung), §§ 25-26 (Chewra-Fest wird auch hier beibehalten). Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 144 (AA 124); haftet der Gatte ebenso für die Strafgeelder seiner Frau, nur eine Witwe erwarb einen eigenständigen Sonderstatus. Heide Wunder, »Er ist die Sonn, sie ist der Mond«. Frauen in der frühen Neuzeit, München 1992.

im Sinne sozial vermittelter Handlungsoptionen, denn die Friedhofstopographie versuchte ein überhöhtes, bleibendes und, wie sich zeigt, weitgehend auch statisches Bild der jüdischen Gesellschaft zu vermitteln – konnten jedoch weder Männer noch Frauen, die im Armenhospiz verstorben waren, auf einen guten Platz auf dem Friedhof hoffen, und dies, selbst wenn sie, wie dies bei einem geringeren Teil wohl der Fall war, aus der Judengasse, also aus der Gemeinde in weiteren Sinn stammten. Und wer unter freiem Himmel verstarb, rangierte in der sozialen Rangfolge dagegen so tief, dass er niemals einen solchen Ort zugewiesen bekam. Auch ledige Frauen, bei denen keine Verwandtschaftsverhältnisse angegeben worden waren, wurden nahezu niemals unter Ortsangabe beigesetzt, selbst wenn es sich um Mägte handelte, also ein Bezug zu einem Haushalt bestanden haben muss. Wohingegen immerhin die Hälfte der ledigen Frauen, bei denen man die Verwandtschaft verzeichnete und zu denen man daher wohl einen Bezug besaß, dementsprechend etwa hälftig ein wieder auffindbares Grab erhielt und nicht auf dem Fremdenberg begraben wurde.<sup>69</sup> Dagegen wurden namentlich bekannte oder mit Verwandtschaftsbezug, dem Patronym und eventuell einem Geschlechternamen genannte ledige Männer zu zwei Dritteln an unbekanntem Ort, vermutlich dem Fremdenberg, begraben. Nur bei einem Drittel dieser Personen war man an der generellen Möglichkeit interessiert, das Grab erneut lokalisieren zu können. Für die anderen Gräber lässt sich vermuten, dass diese ebenso wie bei der entsprechenden Gruppe der ledigen Frauen im Bereich *guter Leute* lagen, bei denen man im Gegensatz etwa zum Fremden- oder Kinderberg die Unversehrtheit der individuellen Gräber und damit die Totenruhe stärker zu sichern versuchte, wiewohl es sich bei den einfachen Bestattungen in sozialen Verbänden der Halacha entsprechend keineswegs um ein gemeinsames Grab, sondern ebenfalls um Einzelgräber handelte. Junggesellen, die ohne irgendeine Identifikation durch den Namen oder eine familiäre Anbindung gelistet wurden, erhielten erwartungsgemäß ebenfalls nur ein ungenanntes Grab, wohl auf einem der primär für *Fremde* eingerichteten Gräberfelder. Eine verschwindend geringe Ausnahme von dieser nahezu ehernen Regel findet sich nur bei wenigen, ausdrücklich als Knechte oder Diener bezeichneten Männern.<sup>70</sup> Jenen *Bachurim*, ledigen Männern, die mit hoher Wahrscheinlichkeit aus der eigenen Gemeinde stammten, aber den als natürlich empfundenen Vollstatus eines jeden Mannes als Ehemann und Hausvater nicht erreicht hatten beziehungsweise erreichen konnten, billigte man im Gegensatz dazu einen weit besseren Rang zu, zumal wenn sie mit Verwandtschaftsverhältnis genannt wurden, was einen Hinweis auf, zum Teil sogar einen klaren Beleg für eine innergemeind-

69 Bei jenen ohne Patronym genannten im Verhältnis von 44 zu 3, wobei die letzten drei genannten Begräbnisorte »schlechte« waren.

70 Hier im Verhältnis von 82 zu 3 Personen, bei den Dienern allerdings nur mit 2 zu 1.

liche Anbindung bietet.<sup>71</sup> In diesem Fall wurden sie dementsprechend bei der Familie oder zumindest zwischen den Familien beigelegt, also durchaus zu den *guten* Gruppen und damit in die Gemeinde hineingenommen.

Bei alledem stellte die Überbelegung des Gräberfeldes vermutlich den stärksten dynamischen Faktor im Bezug auf das zunehmende Verwischen und die Veränderung des entwickelten Bestattungsmusters dar. Bis zum Ende des Untersuchungszeitraums blieben die Ausnahmen von den deutlich erkennbaren Regeln insgesamt gesehen jedoch gering. Diese komplexe und dabei weitgehend stabile Struktur fungierte als ein begehbares Abbild der idealen gemeinschaftlichen Vorstellungen von der jüdischen Gemeinde sowie der zuoptierten Personen und der an diese angrenzenden, trotz vieler Verschränkungen letztlich doch einigermaßen klar abgetrennten Gemeinschaft aller Juden. Dieses wurde den Zeitgenossen in vielfachen Ritualen immer wieder vermittelt, wiewohl sich diese mit Ausnahme der einmal im Jahr stattfindenden Sichtung der Gräber und Grabsteine durch die Bruderschaften in der Fülle sicherlich vor allem auf familiäre und persönliche Besuche einzelner Grabstätten beschränkte, die familiäre Perspektive also erneut einer gemeinschaftlichen zuvorkam. Hierbei war die Auffindbarkeit des Grabes überaus entscheidend, da eine symbolische Beschenkung der Verstorbenen etwa mit Blumen und Ähnlichem ebenso wenig statthaft war wie eine individuelle Grabpflege. Dennoch war das Beten auf dem Grab der Ahnen, das Berühren und Ausmessen ihrer Gedenksteine und Gräber, vereinzelt auch des gesamten Gräberfeldes insbesondere in Krisensituationen gang und gäbe, wobei man die bei einem solchen *Kewermessen* ermittelten Längenmaße etwa auf eine gesamte Dochtlänge oder aufs Hohlmaß übertragen in Wachs zur Beleuchtung von Synagogen und Lehrhäusern stiftete, um eine Fürsprache durch die Ahnen und eine Aufwertung durch diese gute Tat zu erwirken. Neben den Angehörigen der eigenen Familie – wobei in den erhaltenen Gebetsbrevieren, wie zu erwarten ist, in Abfolge die Eltern, die Großeltern, der Ehepartner, eigene Kinder, dann Geschwister und danach auch entferntere Verwandte wie Onkel und Tanten genannt sind, während die Gemeinde oder die Gemeinschaft der Verstorbenen abermals nicht als Ansprechpartner wahrgenommen wurden – besuchte man insbesondere die Gräber berühmter Rabbiner, um diese um Fürbitte und Intervention anzurufen. Nur im Fall extremer Bedrohung durch Pogrome, Epidemien oder Kriegsgeschehen begab sich auch die *gesamte Gemeinde*, was abermals vor allem deren Funktionsträger meinte, zusammen mit dem

71 Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 70 (AA 7), S. 76 (AA 14); dementsprechend hatten ledige Männer in allen Gemeinden einen minderen Status im Ritual, etwa in Hamburg-Altona-Wandsbek, wo Ledige generell vom Vorbeten ausgeschlossen wurden; wobei dies z. B. für Ehrenfunktionen in Ausnahmefällen, etwa bei Vollmitgliedschaft in der Gemeinde, dennoch möglich gemacht wurde.



Rabbinat auf den Friedhof, um dort gemeinsam zu beten und dadurch das Unheil abzuwenden.<sup>72</sup>

Derlei Rituale waren mit Ausnahme des letzten Beispiels deutlich personalisiert, da sie im Sinne des Zwiegesprächs einen direkten Ansprechpartner, zu dem meist ein persönlicher Bezug bestehen musste, benötigten. All jene Personen, die ohne ein klar verortetes Grab beigesetzt worden waren, und darüber hinaus jene, die nach Ablauf einer gewissen Frist keinen Grabstein erhielten, waren aber bald kaum mehr zu lokalisieren, fielen damit aus dieser besonderen Wahrnehmung, ein ansprechbarer, zumal persönlicher Ahne zu sein, heraus, bildeten in der gemeinsamen Wahrnehmung daher allenfalls noch jenen Hintergrund der Gesamtheit des jüdischen Volkes, von dem sich die Gemeinde und ihre diesem Kern noch zugeordneten Personenkreise abhoben, denen allenfalls einige herausragende Gerechte und Gelehrte als besondere Kristallisationspunkte kultureller Selbstwahrnehmung zur Seite gestellt wurden. Den innersten Kreis der Gemeinde in ihrem eigentlichen Sinn bildete bezeichnenderweise jedoch keine monolithische gemeinsame Struktur, sondern ganz im Gegenteil viele, der Anzahl der verstorbenen Angehörigen sowie der so ausschlaggebenden Dauer der Anwesenheit in Frankfurt entsprechend ausgebreitete Ansammlungen der Gräber jener guten Familien, aus denen abermals Steine bedeutender Persönlichkeiten, Familienoberhäupter, vermögender Personen sowie Gemeindevorsteher, Kastenmeister, Armenpfleger und Bruderschaftsmitglieder ragten, die zudem durch die abgelegten Gedenksteinchen der Besucher sowie durch das Entfernen des Bewuchses durch diese hervorstachen. Dass es sich dabei keineswegs um konzentrische Kreise im eigentlichen Sinn handelte, sondern tatsächlich um dynamisch wuchernde Netzwerke, die ab der Mitte des 17. Jahrhunderts derart ineinandergriffen, sich durch die Raumnot gemeinsam mit neu gebildeten Verwandtschaftsbeziehungen überlagerten, neue Schwerpunkte bildeten und zugleich durch gemeinsame Erkennungsmerkmale wie die Hauszeichen oder einige besonders hervor ragende Steinmahle von Wohlhabenden, Gemeindevorstehern und Gelehrten wieder ein neues Zentrum fanden, verdeutlicht abermals das gemeinsame primäre Verständnis von Gemeinde weder im Sinne von Allgemeinheit noch als abstrakte Institution, sondern allem voran als eine Gemeinschaft bedeutender Familien.

Wiewohl der Friedhof, zumal bei Nacht, für alle Zeitgenossen durchaus auch ein schauriger Ort war, den man anders als die benachbarte Judengasse, der zu-

72 Insbesondere während der Stürmungen der Judengasse, der Vertreibung und natürlich bei den häufigen Brandkatastrophen stellte der Friedhof als ein unbebautes Areal und offenbar, da die christliche Bevölkerung vor diesem Ort einigen Respekt hatte, einen ganz realen Rettungsort dar, auf den sich Gemeindeglieder in Sicherheit bringen konnten. Der primäre Bezug zur eigenen Vaterfamilie findet sich auch in den T'chines-Büchern, sogar noch im 19. Jahrhundert, siehe; T'chinune Banot Jeschurun. Gebetbuch für Israels Frauen und Mädchen, Fürth 1859/60, S. 30 f.; darin spezifische Gebete für den Vater, Mutter bzw. die Eltern. Schudt, Merckwürdigkeiten, Bd. 2, 1714 (ND 1922), S. 366-367.

nehmend ein nachgerade touristisches Interesse von christlicher Seite zukam, eher mied und aus dem Alltag ausgrenzte, war dieser durch seine besondere Lage in Frankfurt nicht nur stets sichtbar, sondern als öffentlicher Durchgang für jedermann stetig präsent.<sup>73</sup> Doch selbst wenn man die Gräber nicht dezidiert besuchte, dokumentierten diese – ähnlich wie dies heute noch für den alten Prager Friedhof der Fall ist – durch die nahezu nicht zu überschauende Anzahl der Steine, deren Gewicht und Größe ebenso wie die für Frankfurt so typische Gleichförmigkeit auf den ersten Blick eindrücklich, dass hier die berühmte heilige Gemeinde Frankfurts, eine, wie der ihr in der jüdischen Wahrnehmung dieser Zeit verliehene Ehrentitel sagte, *Muttergemeinde in Israel – Ir weEm bejissrael – lag*.<sup>74</sup> Die auf den ersten Blick leeren, tatsächlich aber noch stärker belegten Areale symbolisierten demgegenüber schon von Ferne die Ränder dieser durch Prestige gekennzeichneten Gemeinschaft. Da dieses sicht- und begehbare Ideal jüdischer Vorstellungen von Gesellschaft aufgrund der auf Ewigkeit hin ausgelegten Grablegen zumindest bis zum Ende der Tage und der Zerstreuung als ein dauerhaftes gedacht war, symbolisierte es im eigentlichen Sinne das essentielle, eigentlich *jüdische* Selbstbild einer in sich ruhenden, durch klare Rangfolgen geregelten Gemeinschaft.

73 Wobei man Berichten zufolge zuweilen auch einen Angriff durch einen der dort weidenden Erstlingsböcke und -ochsen fürchten musste. Siehe zu Schudts Werk Yaacov Deutsch, Johann Jacob Schudt. Der erste Ethnograph der jüdischen Gemeinde in Frankfurt am Main, in: Backhaus, *Judengasse*, 2006, S. 67-76. Maria Diemling, ›Dass man unter so vielen Menschen so fort einen Juden erkennen kann‹. Johann Jacob Schudt und der jüdische Körper, in: ebd., S. 77-89. Zum ›touristisch-ethnografischen‹ Interesse Eoin Bourke, *The Frankfurt Judengasse in Eyewitness Accounts from the 17<sup>th</sup> to the 19<sup>th</sup> Century*, in: Anne Fuchs/Florian Krobb (Hg.), *Ghetto Writing. Traditional and Eastern Jewry in German-Jewish Literature from Heine to Hilsenrath*, Columbia SC 1999, S. 11-24.

74 Hannelore Künzl, *Grabkunst. Ein Vergleich zwischen den aschkenasischen und sefardischen Grabmalern am Beispiel von Frankfurt, Prag und Ouderkerk*, in: dies./Graetz, *Städtebilder*, 1999, S. 129-138. Gemäß 2. Samuel 20, 19.

## Beherrschung – Gerechtigkeit als Bollwerk gegen das Chaos

Der hierin auch ausgedrückte Wunsch nach einer klar strukturierten und nur in seiner Gerechtigkeit erträglichen sowie angemessenen rechten Gemeinschaft verstärkte sich vermutlich in dem Maße, in dem die sie kennzeichnenden Strukturen ganz im Gegenteil komplex oder gar gefährdet waren, wie schon das stete Suchen der Beerdigungsbruderschaft nach Lösungen für die durch die Überbelegung erzwungenen Abweichungen vom idealen Belegungskonzept des Friedhofs beispielhaft erahnen lässt. Und gefährdet waren die erhofften Strukturen jüdischer Gemeinschaft auf vielfache Weise, so beispielsweise durch die Notwendigkeit in dem offenen Interpretationsraum die eigene Handlungsautonomie gegenüber der Umwelt immer wieder erneut zu behaupten. Deshalb stellten all diese Rituale und Symbolisierungen idealer Modelle immer auch Sicherungsversuche derselben dar, und dies in den jüdischen Gemeinden vielleicht noch stärker, als es sonst der Fall war. Die Gefährdung der jüdischen Gesellschaft begann ja – wie wir bereits in mehrfacher Hinsicht sehen konnten – schon innerhalb derselben, also in dem selbst beanspruchten Deutungs- und Handlungsbezug, wie die erheblichen und zahlreichen Diskrepanzen zwischen Idealbild und dessen Umsetzung, viel eher aber noch dessen Abwesenheit und wohl auch Verdrängung im alltäglichen Handlungsgeschehen belegen.<sup>1</sup> Sie waren zudem dadurch gefährdet, dass wie in der Umwelt auch sozusagen in den Innenraum projiziert grundlegend differierende Konzepte wie eine korporative Gleichwertigkeit gegenüber einer unverrückbaren, ständisch gedachten Schichtung dabei ebenso wie im Bezug auf die Rechtsautonomie zugunsten der Flexibilität ein grundlegendes Spannungsfeld bedingten, das zwar der idealen Vorstellung von Stabilität und Eindeutigkeit widersprach, innerhalb dessen man sich aber dennoch orientieren musste und konnte. Dies wurde notgedrungen meist zugunsten eines pragmatischen Handelns, das eher weniger am theologisch überhöhten Ideal orientiert war, entschieden. Hinzu kamen die von außen vorgegebenen und immer wieder veränderten Ansprüche vor allem im Hinblick auf die ökonomische Leistungsfähigkeit, aber auch auf das Funktionieren des Gemeinwesens, die deutlich jene ohnedies vorherrschende Tendenz zugunsten der *Gemeinde* und gegen die *Gemeinschaft* stärkten.

Die Moralthologen wollten sich diesen steten vermeintlichen Systemverletzungen, die ein jüdisches Gemeinwesen unter den vorgegebenen und insgesamt letztlich wenig beeinflussbaren Bedingungen überhaupt erst in diesem bewunderungswürdigen Maße lebens- und handlungsfähig machten, entgegenstemmen. Sie bekämpften diese Flexibilisierungen zugunsten möglicher Handlungsoptionen als Passungsgenauigkeit gegenüber der religiös entwickelten Vorstellung idea-

1 Eleasar b. Jehuda, Jore Chataim, 179I, unpag. § 4I; man solle aus Demut niemals anderen Leuten ›nicht auf die Augen sehen und alle Leute sollstu achten, dass sie *meharher* (nachsinnen) sein wie du, alle Leute, es mag sein Arem oder Reich sollstu ehren‹. Vgl. Luzatto, Mesilat Jescharim, 1974, S. 290.

ler Gemeinschaft. Aus ihrer Perspektive stellte sich all dies als ein negativer Einfluss und ein Zersetzen des gottgegebenen Gesellschaftsmodells dar, dem es entgegenzutreten galt, weshalb man immer wieder versuchte, korrigierend einzugreifen. Dass dabei die grundlegenden Strukturen wie die zentrale Bedeutung von Familie oder ehelicher Partnerschaft gar nicht prinzipiell in Frage gestellt, sondern letztlich gestützt wurden, indem lediglich Fehlentwicklungen zurückgeführt und Auswüchsen ihre Spitze genommen werden sollte, belegt, dass man bei aller Rhetorik nach innen ebenso wie gegenüber der Außenwelt, also vor allem im Bezug zur Obrigkeit, den Handlungsspielraum keineswegs wirklich einschränken wollte. Im Sinne des oben entwickelten Bildes eines strapazierfähigen kulturellen Gewebes war man sich – ohne dass dies von den Zeitgenossen so gesehen wurde beziehungsweise hätte gedacht werden können – durchaus im Klaren, dass Pragmatismus und Flexibilität gerade für eine Minderheit überlebensnotwendig waren, die Diskurse eines eigenen, autonomen Lebens aus der Perspektive der hier im Levi-Strauss'schen Sinne vorgenommenen Archäologie kultureller Codes nur als ein weit geöffneter Interpretationsraum möglich, also lebensfähig und vor allem lebbar waren. Jede grundsätzliche Einengung des dadurch eröffneten Handlungsrahmens wäre überlebensgefährlich für die Kultur, der als religiöse Tradition in zeitgenössischer Perspektive anders als historisch *von außen besehen* ein gewisses Eigenleben zugebilligt wurde, und natürlich für die Menschen gewesen.

Die stetigen, recht rigide auftretenden Versuche einer Renormativierung sei es durch das Religionsrecht, Morallehren, soziale und religiöse Rituale oder das Anlegen einer dauerhaften Topographie sozialer Hierarchie und Zugehörigkeit dienten dabei stets zur Bewältigung und Beherrschung der mit der weiten Öffnung des Interpretationsraums einhergehenden Dynamisierung. Dabei begrenzte man diesen jedoch nicht einfach, reduzierte also seine Handlungsoptionen so weit, dass ihm möglichst jede immer auch gefährliche Schwungkraft genommen wurde. So sehr sie die eigene Wahrnehmung beeinflussten, all diese Modelle befanden sich in erheblicher Distanz zu den kulturell geprägten Handlungsoptionen, ein Abstand, den sie letztlich sogar selbst wahrten. Diese immer wieder zu beobachtende, nahezu harsche Diskrepanz, die sich im Rahmen einer essentialistischen Fragestellung als *eigentliche* Charakteristik jüdischen kulturellen Handelns darstellt, diente dazu, diesen Interpretationsraum zu einem *eigenen*, kulturell selbst bezeichneten und damit selbst geschaffenen zu machen und ihm zusätzliche Stabilität zu verleihen, indem man das Selbstverständnis, *jüdisch* zu handeln, stärkte, ohne den Spielraum an sich zu gefährden. An den Punkten, an denen dies weitgehend gelang, finden sich diese klaren Brüche etwa zwischen einem als selbstverständlich begriffenen Konzept völliger Autonomie und einem im Vergleich dazu weitgehend widerständigen Handeln, ohne dass der Konflikt von der Mehrzahl der Zeitgenossen jedoch durchgängig als solcher empfunden worden wäre; die gefährdende Seite der Komplexität wurde – soweit dies möglich war – ausblendet. Die Regel war jedoch eher ein ständiges Gefangensein innerhalb des durch stete, zwischen extremen Polen aufgespannte Spannungsbö-

gen gekennzeichneten weiten Wahrnehmungsfeldes, was das Gefühl einer von innen herauskommenden, und dies vielleicht sogar mehr als dasjenige einer von außen herangetragenen Gefährdung erhöhte, wie dies die Reaktionen jüdischer Theologen und Religionsrechtler als Vertreter der rechten, sicheren Seite durchweg, selbst jenseits der dafür geschaffenen literarischen Gattung der Morallehren charakterisierte.

Als Resultat des durch den steten Spagat erhöhten Gefühls von Gefährdung wurden die Brüchigkeit der gesellschaftlichen Modelle und die Janusgesichtigkeit der zugleich eröffneten Handlungsmöglichkeiten letztlich weit überschätzt. Im Ergebnis trieb dies all die Kontrollversuche über ideale Konstrukte, moralische Ermahnungen, einen ausgefeilten Ehrbarkeitsdiskurs und vielfältige, auf Ehre rekurrierende Strafen sowie ein im Rückblick nahezu überbordend erscheinendes System von Kontrolle, Bestrafung und Beherrschung an. Die dahinterstehende *kulturelle Verunsicherung* bedingte ein stetes Misstrauen gegenüber den Möglichkeiten, die diese Offenheit eines weit aufgespannten Handlungsraums bot, die zum einen zwar letztlich nicht nur das Überleben, sondern auch die besondere Form jüdischen Selbstverständnisses sicherte, zum anderen aber durch die sich daraus ergebenden, zum Teil scharfen Divergenzen zwischen idealem Erwartungshorizont und der Handlungspraxis auch immer den Aspekt einer selbstbedingten Gefährdung in sich trugen.

Die sich daraus ergebenden Versuche einer Schärfung und Sicherung der Norm zeigt kaum ein Aspekt deutlicher als die Einschätzung von Morallosigkeit, zumal wenn diese die Sexualität als eine Grundkonstante menschlicher Existenz betrafen, was abermals im Rahmen eines extremen Spannungsfelds ausdiskutiert wurde, nämlich zwischen Sittlichkeit und Unzucht. Auch dieser Diskurs befand sich in ganz erheblicher Distanz zur gelebten Sexualität, und zwar vermutlich zu der als normal empfundenen, wiewohl sich diese aus den erhaltenen Dokumenten allenfalls erahnen lässt, ganz selbstverständlich jedoch im Verhältnis zu den als problematisch oder gar als kriminell begriffenen Verhaltensweisen, wobei sich zugleich eine deutlich größere Nähe des üblichen Verhaltens zu dieser *negativen* Seite erkennen lässt als zu der ideal gedachten *positiven* hin, mit der wir uns nun befassen werden.

Ganz im Gegensatz zu dem im Vergleich insbesondere zum Christentum doch recht offenen, bejahenden Umgang mit Sexualität, wie sich dies in der rabbinischen Rechtsliteratur findet und wie auch die schwierigen Einblicke in eine übliche Einschätzung angemessenen und tolerierbaren Verhaltens erkennen lassen, erweist sich die Moralliteratur gerade im Hinblick auf dieses Thema als ausgesprochen *pietistisch*, also als frömmelnd, weltabgewandt und repressiv. Die in diesem Zusammenhang entwickelten Vorstellungen des rechten Umgangs mit Sexualität erinnern sehr viel eher an jene starren und scharfen Formen sozialer Repression und Selbstkontrolle, die seit Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem für die osteuropäische Orthodoxie, insbesondere innerhalb der chassidischen Gruppen und jener aus Weißrussland und Litauen stammenden mora-

lischen Renaissance im Rahmen der allgemeinen Orthodoxie kennzeichnend wurden und die in den letzten Jahren, beeinflusst durch im internationalen Vergleich einseitige und übermäßig konservative Entwicklungstendenz des Rabbinats in Israel zur Ultra-Orthodoxie hin neuerdings immer häufiger anzutreffen ist.

Wie bereits die Frankfurter Grabinschriften erkennen ließen, war ein vorherrschendes Interesse die Regulierung insbesondere weiblicher Sexualität, wie dies in der modernen (Ultra-)Orthodoxie ebenso der Fall ist, wobei man Frauen damals ganz besonders über ihre *Z'nua*, die ihnen eigene Sittsamkeit, bewertete. Demgemäß finden sich in den Kompendien ganz dem hier vorgegebenen, zentralen Begriffsmuster entsprechende männliche Ermahnungen an die Frauen, sich züchtig zu geben, sich zu keinen leichtfertigen, unsittlichen Gesprächen oder womöglich gar Gesten und Handlungen hinreißen zu lassen.<sup>2</sup> Das Reden, insbesondere im Überfluss, wurde generell als problematisch angesehen und galt zugleich als ein in besonderem Maße weibliches Laster, wobei Frauen eine natürliche Neigung zur Klatschsucht, zur frivolen Unterhaltung und auch zur üblen Nachrede unterstellt wurde. Darüber hinaus sollten sie – wie dies ja derzeit in aktuellen religiösen Debatten wieder einmal der Fall ist – mit ihren Reizen zurückhaltend sein, um die Männer nicht anzureizen, was für verheiratete Frauen das Bedecken des als besonders problematisch empfundenen Haars, nackter Körperteile, insbesondere der Brust, und eine Zurückhaltung hinsichtlich des verführerischen Klangs der weiblichen Stimme bedeutete. Für unverheiratete »Jungfrauen« beziehungsweise »Mädchen« wurde dies nicht so streng gesehen und gehandhabt, denn diese mussten mit ihren moralisch ambivalenten Gaben ja noch einen Ehemann gewinnen, während verheiratete Frauen keinen anderen und zumindest zeitweise nicht einmal den eigenen Gatten anreizen sollten. Man ermahnte die weibliche Leserschaft dementsprechend, in all diesen Dingen zurückhaltend zu sein, und legte dem Hausvater – indirekt natürlich auch der Hausmutter – auf, hierauf besonders Acht zu geben. In diesem Sinne versuchten auch Gemeindevorsteher und Rabbiner etwa über Kleiderordnungen, der allgemeinen, insbesondere aber der weiblichen Prunksucht einen gewissen und dies bedeutete einen erheblichen Einhalt zu gebieten oder besondere Gefährdungssituationen wie etwa den Paartanz oder ein geselliges Beisammensein der Geschlechter allgemein einzuschränken oder gar zu untersagen.<sup>3</sup> Wie

2 So beispielsweise in Anonym, *Sefer Mare'e haMussar*. Der Zucht Spiegel, Sulzbach o. D. Gerondi, *Iggeret haT'shuwa*, 1711/2, Bl. 12b. Siehe auch die kleine Moralschrift des Isaak b. Issachar Bär (Zoref), *Sefer MeSchiv hema ... Minhagim Eschet chail* [Frankfurt de-Maina 1715]. Katz, *Tradition und Krise*, 2002, S. 161.

3 Z. B. Herman Pollack, *Jewish Folkways in Germanic Lands (1648-1806)*. *Studies in Aspects of Daily Life*, Cambridge 1971, S. 39; mit Verweis auf R. Jecheskel Landau (Prag), wobei man offenbar Ausnahmen für enge Verwandte machte. Ähnlich die Haltung gegenüber exzessivem Trinken, so der Pinkas Bamberg von 1698 bzw. Kirshhan gegen Völlerei und Trunksucht. Katzenellenbogen, *Derech haJaschar*, 1746, Bl. 5a, § 16; »wenn ich sehen tu die schöne junge Frauen und andere Weiber bei den »*Chassene Chuppes*«

wir aus wiederholten Klagen sowohl im Bezug auf die Nichteinhaltung der Kleiderordnungen als auch auf das gemeinsame Tanzen beider Geschlechter oder gar eines gemeinsamen Alkoholgenusses von Frauen und Männern ebenso wie von Juden und Christen ersehen können, kümmerte dies die Mehrzahl der Bevölkerung vermutlich so wenig, wie sich selbst Mitglieder der Gemeindeleitungen von ihren eigenen regelmäßigen Versuchen, dem Glücksspiel Einhalt zu gebieten, beeindrucken ließen.<sup>4</sup>

All dies ist wenig verwunderlich, entspricht es doch bis heute den grundlegenden Mustern repressiver Sexualmoral, wie sie von der jüdischen Orthodoxie über die verschiedenen christlichen Kirchen sowie weite Kreise der unterschiedlichen muslimischen Gruppen auch heute noch vorgetragen werden. Sehr viel erstaunlicher ist daher, dass sich die frühneuzeitliche jüdische Moralliteratur insgesamt gesehen in all diesen Dingen vor allem an die Männer richtete, und dies, obwohl diese literarische Gattung schon aufgrund der benutzten jiddischen Sprache, in der die meisten dieser Werke ausschließlich, andere in Übersetzung erschienen waren, allem voran als eine Lektüre für Frauen gedacht war. Dennoch zielen die Ermahnungen zur Züchtigkeit und gegen sexuelle Zügellosigkeit ganz eindeutig mehrheitlich auf die männliche Leserschaft. Ein Grund hierfür dürfte die religiös-rechtliche Sicht von Sexualität sein, die in der zeitgenössischen Einschätzung von Männlichkeit ihre Entsprechung fand, nämlich dass die Männer in sexueller Hinsicht in nahezu allen Aspekten in der kulturellen Wahrnehmung den aktiven und damit den eigentlich sexuellen Part spielten. Während Frauen vor allem

(Hochzeiten) tanzen und springen, allemahl ein Frau zwischen zwei Mannen mit Pauken und mit Tanzen, wie sein mir mein Tritt verkrümmt wenn ich lügen tu, Singer und Singern dass sie einer gegen den andern ihre *Kolot* (Stimmen) auf heben, die Weiber singen die Mannen halten in zu [...] der nicht viel *Chochma* (Weisheit/Verstand) in sich hat dass sein *Jezer hara* (böser Trieb) in ihm brennen tut als ein Flammfeuer in der Stroharben, oder wie soll ich mich wundern wenn gleich sein Herz stärker als der Felsen und der *Schamir* (Diamant) ist dass er wird nit doch sein *Kawod* (Ehre) in Schanden verwechseln. Jitzchak b. Eliakum, Lew Tow, 1765, S. 2, Abschnitt 1; Leib und Seele streiten über den Weg zum Himmel bzw. in die Hölle, »is aber *chalila* (um Gotteswillen) *lebefuch* (anders) dass sich der Mensch halt den *Guf* (Leib) nach und er tut sein *Guf Taanugim* (Wohltaten) an mit Wohlessen und Wohlliegen und viel Schlafen, dies bewirke der Jezer hara. Schwabacher, Keren tuschia, 1817, S. 36ff. Sefer Tam weJaschar, Sulzbach 1782/3, Bl. 50b; der Jezer hara bringt den Menschen in die Hölle. (HaCohen), Seder Schewet Mussar, 1804, Bl. 45a-b; es ist kein ganzer/rechter Mensch, der seinem Haus nicht Ehre antue; man müsse die Ehefrau in Ehren halten.

- 4 Robert Jütte, Stigma-Symbole. Kleidung als identitätsstiftendes Merkmal bei spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Randgruppen (Juden, Dirnen, Aussätzigen, Bettler), in: Saeculum 44 (1993), S. 65-89. Gerhard Jaritz, Kleidung und Prestige-Konkurrenz. Unterschiedliche Identitäten in der städtischen Gesellschaft unter Normierungszwängen, in: Saeculum 44 (1993), S. 8-31. Martin Dinges, Von der ›Lesbarkeit der Welt‹ zum universalisierten Wandel durch individuelle Strategien. Die soziale Funktion der Kleidung in der höfischen Gesellschaft, in: Saeculum 44 (1993), S. 90-112. Und natürlich Roland Barthes, Die Sprache der Mode, Frankfurt a. M. 1985.



Lasterhaftigkeit und Leichtfertigkeit vorgeworfen wurde, also eine ungenügende, teilweise sogar eher unbewusste und defizitäre Beherrschung von Körper und Sinnen, woraus sich das Anreizen des männlichen Geschlechtstriebes ergab, war es Teil des männlichen Wesens, sexuell aktiv und dies bedeutete fordernd und aggressiv zu sein.<sup>5</sup> So verpflichtete das Gebot der Fortpflanzung beispielsweise allein die Männer. Für sie galt daher insbesondere, dass Ordnung erneut nur durch das Eindämmen der Regellosigkeit bewahrt werden konnte, wobei sowohl die Annahme, dass der männliche sexuelle Trieb mächtig sei, als auch, dass dieser als Versuchung eine stete Anfechtung, also eine Bewährungsprobe des Einzelnen darstelle, zu einer ganz besonderen Aufmerksamkeit hinsichtlich der männlichen Sexualität, letztlich zu vielfachen Versuchen ihrer Beherrschung führte. Dies sicherlich auch, da deren Ergebnis noch stärker als sonst auf die gesamte Gemeinschaft zurückschlug, denn die Geburt eines Kindes aus einer religionsrechtlich verbotenen Verbindung stellte aus religiöser und tatsächlich auch in sozialer Hinsicht eine Katastrophe dar, selbst wenn man von den Verboten der Hurerei auf christlicher Seite absieht. Die Kinder, die aus einem solchen Beischlaf entstanden, wurden im Gegensatz zu den aus christlicher Perspektive unehelichen Kindern, mit denen das Religionsrecht in der Mehrzahl der Fälle – zumindest was deren Versorgung anging – weniger Probleme hatte, als Bastarde (*Mamserim*) angesehen, denen die Aufnahme in die jüdische Gemeinschaft verwehrt blieb bis hin zu einem dezidierten Heiratsverbot. Auf der anderen Seite waren schon im biblischen Recht die Strafen für manche sexuellen Handlungen rigoros und reichten von Körperstrafen über Todesstrafen bis zu der Strafe der Ausrottung (*Karet*) durch göttliche Intervention, da man zum einen die Verunreinigung des Volksstamms befürchtete, zum anderen eine individuelle sowie gemeinschaftliche Verantwortung zur Verhinderung und gegebenenfalls zur Ahndung solcher Vergehen sah.

All dies führte gemeinsam mit einer in derlei Dingen repressiven Moral dazu, dass man hier ganz im Gegensatz zur sonstigen Vorgehensweise sogar über die Anforderungen der Halacha hinausging. Selbst in der Frage unehrlicher Begräbnisse hatte man trotz der erheblichen religiösen Vorbehalte und des damit verbundenen Prestigeverlustes für die Gemeinschaft mit der Einhaltung eines Mindestabstands von *arbaa Amot*, von vier Ellen, zu den umliegenden Gräbern eine letztlich pragmatische Entscheidung getroffen. Damit orientierte man sich wohlgemerkt an dem religionsrechtlichen Normalmaß für einen *Eigenraum* und forderte für diese Schandbegräbnisse nur im Bezug auf die sonst übliche Erleichterung, nicht im Vergleich zur eigentlichen Rechtsnorm eine Verschärfung. Dies möglicherweise aber auch nur, da die damit verbundene Verringerung des Geländes auf Kosten der Gemeinschaft gegangen wäre, die Strafe also die Falschen getroffen hätte. Bei Fragen der Sexualmoral tendierte man aus einem veränderten moralischen Bewusstsein heraus jedoch eindeutig dazu, alle nunmehr als

5 Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 139; fiel dieser Widerspruch ebenso auf, wobei er dies über die besonderen sexuellen Regelungen für Männer erklärte.

Lücken im religionsrechtlichen Regelwerk empfundenen Handlungsmöglichkeiten auszuschließen. Halachisch gesehen galt beispielsweise jeder Ehebruch seitens der Ehefrau als ein überaus schweres Delikt, während Sexualkontakte eines Ehemanns mit einer unverheirateten oder gar mit einer nichtjüdischen Frau zwar als moralisch verwerflich, aber keineswegs als rechtlich strafwürdig eingestuft wurden. Die diesbezüglichen Ermahnungen eines Morallehrers sind äußerst erhellend, da er die religionsrechtliche Bewertung für diesen Fall als unzureichend ausblendete, um ein klares Verbot auszusprechen, da derartige sexuelle Handlungen nicht nur für die Person, sondern womöglich für die jüdische Gemeinschaft als gefährlich angesehen wurden. Denn die christliche Gesellschaft hatte ihr Verbot sexueller Kontakte zwischen Juden und Christen, zumal von jüdischen Männern mit christlichen Frauen, eigentlich sogar mit der Todesstrafe bewehrt und empfand es als einen Angriff auf das Christentum, dass in diesem Sexualkontakt eines jüdischen Mannes mit einer christlichen Frau auf der Gegenseite nach Jüdischem Recht nicht einmal ein justitierbares Delikt gesehen wurde. Zugleich hatte sich aber die Bewertung einer als ungezügelt empfundenen Sexualität intern schon lange verändert. Derlei Konflikte galt es also in jedem Fall zu vermeiden, daher schrieb der uns bereits bekannte Zadok Wohl, »welcher Mann mit einer Frau gelegen ist, die keine Mann hat, möglicherweise eine *Nidda* (Unreine/Menstruierende) od. eine *Schifcha Kanaanit* (kanaanitische Sklavin/eine der Frauen, mit denen jeder Beischlaf prinzipiell untersagt war), [...] od. er schläft mit eine *Goije* (Nichtjüdin), [...] oder eine *Sona* (Hure) muss er fasten.«<sup>6</sup> Hier wurden wohlgemerkt halachisch keineswegs verbotene sexuelle Beziehungen auf die gleiche Stufe mit extremen Verletzungen des bestehenden Rechts gestellt und mit gleicher Buße bedacht. Der Autor tat dies, indem er den Beischlaf mit einer Unverheirateten mit einem letztlich ungerechtfertigten Generalverdacht belegte. Er kriminalisierte diese Sexualkontakte zudem in einem solchen Maß, dass er sie abseits ihrer rechtlichen Bewertung auf dieselbe Stufe wie die Sodomie im Sinne der Bestialität stellte. Denn

»wenn eine ist ledig, das sie hat kein Mann und ist ein *Nidda* (Unreine/Menstruierende), die sind von *Arajot* (Unzucht) das Leib von den Menschen da tut gelüsten, es sei sie steht vor ihm, [...] und wenn sein Herz tut ihn anreizen, dass er soll liegen mit ein Ledige, ein Maid oder ein *Almana* (Witwe), es sei wie der Sitten ist oder nit wie der Sitten is, das tut er sich gedenken, in seinem Herzen, das er hat kein *Awera* (Sünde), der weil sie is doch ledig, hat kein

6 Wohl, Schaar haT'schuwa, 1690, Bl. 13a, T'schuwa 3. Siehe auch die ausführlichen Bestimmungen zur *Nidda* in Worms; Hamburg/Semer/Feld, Minhagim deWarmaisa, 1992, Bd. 2, S. 187ff. Die Quelle dieser Morallehren geht auf die Chasside Aschenas zurück; Eleasar b. Jehuda, Jore Chataim, 1791, unpag. §§ 7-15; hier sowohl die Aspekte der Unkeuschheit als auch der Körperverletzung und des Todschlags, die von den Bearbeitern und Übersetzern offenkundig aus der mittelalterlichen Vorlage ohne (große) Änderungen übertragen wurden. Wetzlars Buch dürfte hier eine der wenigen Ausnahmen eines stärkeren Gegenwartsbezugs darstellen.

Mann nit, da muss er sich nehmen zu Herzen, dass wenn er liegt mit ihr, das sie hat doch sich nit *towel* (gereinigt) [...] liegt er mit ein Nidda da is er darum *chajew Karet* (gebührt ihm die Ausrottungsstrafe).<sup>7</sup>

Die Differenz der durch Wohl gemachten über die rechtliche Norm hinausgehenden sexualethischen Verpflichtung ist deutlich sichtbar, wobei er zunächst noch religionsrechtliche Gründe für diese Ausweitung des Verbots suchte, nämlich dass man bei Nichtjüdinnen und unverheirateten Frauen in einem konstruierten Gegensatz zur angetrauten Frau angeblich größere Gefahr laufe, das so bedeutende Verbot des sexuellen Verkehrs mit einer menstruierenden Frau zu übertreten und dadurch die Reinhaltung des jüdischen Volkes und die damit verbundene schärfste aller möglichen Strafen, den direkten göttlichen Zorn, herabzubeschwören. Da dieser Rechtfertigungsversuch offenkundig auch für die Zeitgenossen weit hergeholt war, wies Wohl in einem Zusatz zur Sicherheit darauf hin, dass sich jeder Mann auch für den Fall, dass eine solche Frau rein sei, beherrschen und seine Lust bekämpfen solle; in diesem Fall rage er unter den Reuigen besonders hervor.<sup>8</sup>

Zugleich erweist sich dieser Diskurs generell als restriktiv, und dies bis in ganz eigene Argumentationen hinein. In einer geradezu überschießenden, dabei in Ansätzen auch voyeuristischen Präzision anlässlich der Definition, welche sexuellen Vergehen sündhaft seien, ging der bereits genannte Autor wie etliche andere auch beispielsweise mehrfach so weit, den verbotenen sexuellen Kontakt mit Tieren zu spezifizieren und dezidiert alle Haus- und Wildtiere sowie »ein Vogel« zu nennen – Letzteres spielte vermutlich auf den Mythos von Leda und dem Schwan an –, und zwar koschere ebenso wie trefe Tiere.<sup>9</sup>

- 7 Wohl, *Schaar haT'schuwa*, 1690, Bl. 6a, § 9. Diese Bewertung entstammt abermals dem Mittelalter; vgl. Eleasar b. Jehuda, *Jore Chataim*, 1790/1, unpag. § 1ff.; »wenn eine liegt bei ein ledig Mensch es sei eine *Betula* (Jungfer/Ledige) oder *Almana* (Witwe) und er gedenkt er hete nichts gesündigt soll er sein Herz kehren zu *T'schuwa* (Umkehr)«, etc. Aaron b. Schmu'el (miHegershausen), *Liebliche Tefila oder kräftige Arznei für Guf und Neschama*, (Fürth 1709), unpag. (Abschnitt: eine schöne Techina für ein Landsmann der kein Lamdan is); »dass mir nit gelusten andere Weiber welche uns assur (verboten) sein«; »kein andere Weibsmensch gelusten«.
- 8 Ebd.; er sei ein »T'schuwa habaa«. Vgl. die christliche Wahrnehmung einer allgemein menschlichen Veranlagung zum Laster, dem ein christlich religiöses Leben entgegenstehe, wobei dieses als Korrektiv menschlicher Leidenschaften diene; z. B. Schulze, *Gemeinnutz zum Eigennutz*, 1987 S. 12 f.
- 9 Wohl, *Schaar haT'schuwa*, 1690, Bl. 13a, § 3; wobei er zunächst die halachisch verbotenen Arten des Sexualverkehrs nach dem hebräischen Kürzel *N'SchG"Š* (Nidda, Schifcha, Goija weSona – Menstruierende, Sklavin, Nichtjüdin und Hure) durchdekliniert, dann aber hinzufügt: »oder wegen er gelegen mit ein *Beheme* (Haustier) oder ein *Chaje* (Wildtier) oder ein Vogel es sei reine oder um reine da muss er faschten«. Dasselbe bei; Eleasar b. Jehuda, *Jore Chataim*, 1791, unpag. §§ 3, 6; § 5; »und soll für 40 Tage auch nicht zu lugin auf *Behemot* oder *Chajot weOfot* wenn sie sich beheften, sich davon zu entfernen.«

Wenn die Vorstellung eines angemessenen moralischen Verhaltens strenge Maßstäbe anlegte, die zuweilen sogar rigider waren, als die religionsrechtliche Tradition dies forderte, muss es kaum wundern, dass verbotene und horrifizierte sexuelle Handlungen kaum besser eingestuft wurden. Die zeitgenössische Wahrnehmung ging dabei so weit, die sexuelle Lust deutlich anders einzustufen, als die rabbinische Tradition dies – insgesamt gesehen – tat. Diese sah in der sexuellen Lust zwar einen *Jezer hara*, einen ›bösen Trieb‹, der überwiegend als ein Anteil der schlechten ›anderen Seite‹, einer *Sitra Achra* gesehen wurde. Da diese als problematisch und sogar als gefährlich angesehen wurde, galt sie im Rahmen der prinzipiellen Entscheidungsfreiheit des Menschen sicherlich auch als Bewährungsprobe. Zugleich war sie aber notwendiger und zugleich positiver Teil des menschlichen Lebens, da letztlich nur das sexuelle Begehren die Fortdauer der Welt garantierte.<sup>10</sup> In den moralischen Kompendien wird diese komplexe Theologie jedoch durchweg beiseitegeschoben, indem die sexuelle Lust ausschließlich als grundlegende Entscheidung, ja als ein Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen Gott und dem sich bewährenden Menschen sowie zwischen Letzterem und dem Teufel als der personifizierten Versuchung begriffen wurde.<sup>11</sup> Für Zadok Wohl war all dies *Sonut*, ein Begriff, den er als Geilheit wiedergab und mit einer ansteckenden Krankheit verglich, die einmal ausgebrochen, jeden Widerstand brechen und sich ausbreiten werde. Und diese ›Seuche‹ fand ihren Ursprung in dieser pietistischen Weltansicht nicht im sexuellen Triebgeschehen, sondern bereits im allgemeinen ›Müßiggang‹.<sup>12</sup> Entsprechend zahlreich sind die Ermahnungen an das männliche Geschlecht, sich nicht reizen oder gar hinreißen zu lassen, jeden Gedanken in diese Richtung zu vermeiden, dies zuweilen auch im Hinblick auf die eigene Frau, die man weder ›herzen‹ noch ›küssen‹ und mit der man ganz besonders keine aufreizenden Gespräche führen solle, zumal wenn diese womöglich in ihren unreinen Tagen war.

Dabei wurden die Texte zugleich verblüffend deutlich und beschrieben die möglichen Überschreitungen detailliert. Wiewohl sexualmoralische Schriften häufig eine pornografische Komponente besitzen, indem sie dem Leser zunächst vor Augen malen, was er zu unterlassen habe, steht die Detailfreudigkeit in kras-

10 Daniel Boyarin, *Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley CA 1993.

11 Wetzlar, Chakiroth haLew, 1730, Bl. 51a, Abschnitt 41; man solle mit Gottes Hilfe stetig darum besorgt sein, den ›Satan der unser Feind ist, und mit uns Krieg führt, zu überwinden. Ebenso Katzenellenbogen, Derech haJaschar, 1746, Bl. (7)a, § 34; ›sie schreien nit zu Gott auch nit zu Michael oder zu Gabriel, sie tunen wohl mit den Schofar blasen den Satan meschugge zu machen das er nich tsol wissen wenn Rosch Haschana ist, und das er nit sol auf uns *miktareg* (anklagen) sein, [...] is das selbig mal grad der *Hefech* (Gegenteil), der springt sie zwischen die Augen, dass sie einer auf den andern große *Kina* (Neid) haben‹.

12 Wetzlar, Chakiroth haLew, 1730, Bl. 42a, Abschnitt 31, Bl. 58b-59b, Abschnitt 49. Katzenellenbogen, Derech haJaschar, 1746, Bl. 5a, § 16; das eitle Herz betrüge seinen Herrn mit der ›Weiberliebschaft‹ und der Hurerei.

sem Gegensatz zu der überfrommen Betonung genereller Zurückhaltung und eines hochgradig kontrollierten Lebenswandels.<sup>13</sup> Dass das Anreizen der sexuellen Gedanken des Ehemanns im Falle, dass seine Frau gerade unrein war – und den jüdischen Reinigungsgesetzen nach ist sie dies oft und stets lange, zugleich aber auch häufig recht unsicher, was den ehelichen Geschlechtsverkehr ganz erheblich erschwert oder ihm aus orthodoxer Perspektive durch das Zuwarten einen gewissen Reiz verleiht –, nicht nur als ungünstig, sondern im Hinblick auf das strikte Verbot auch als wenig angemessen galt, ist nachvollziehbar: So sollte sich ein Mann ›*afilu* (sogar) bei seinem Weib wenn sie is in der *Nidda* (Unreinheit/Monatsblutung) aso lang as sie hat sich nit *towel* (gereinigt) gewesen‹, zur Sicherheit ›sich nicht baden und all nit essen ein warm Essen, und nit aso ein Sach was da Macht brengen zu lusten‹ vornehmen, sich also sicherheitshalber in triebhemmenden Ritualen üben.<sup>14</sup> Vor dem Hintergrund entsprechender Verbote sind Ermahnungen, keine Unzucht zu treiben, ebenso nachvollziehbar, womöglich sogar mit seiner Schwester, mit seiner Ehefrau oder einer anderen Frau, selbst wenn diese ›rein in Gertner‹ seien, und ›*chalila* (um Himmels willen) araus werfen die *Sera* (Sperma)‹, also sich der Illusion hingeben, dass die strengen Verbote durch einen nicht vollständig vollzogenen Geschlechtsakt oder durch Masturbieren umgangen werden könnten.<sup>15</sup> Noch schlimmer als dies war natürlich die Verletzung des Beischlafverbots mit einer Unreinen, dies schon wenn er ›gehalst sein Weib in der *Nidda* (Unreinheit/Monatsblutung) oder hat sie geküsst, oder hat gerieben sein *Erwa* (Scham/Genital) an ihre Fleisch‹, wiewohl derlei Vergehen ja in der Diaspora nicht mehr justitiabel waren, also im eigentlichen Sinne gerichtlich verfolgt, sondern nur durch Bußauflagen, hier etwa durch Fasten bereut und möglicherweise abgegolten werden konnten.<sup>16</sup>

Um dieser Gefahr schon im Vorfeld zu begegnen, sollte ein Ehemann mit seiner Frau weder trinken noch essen oder sie gar küssen, bis er sicher sein konnte, dass sie sich gereinigt hatte.<sup>17</sup> Doch mehr als dies; ein Mann, dem es nicht gelang, seine Triebe zu beherrschen, musste bereuen und ›nicht sehen das Gelächter, und Tanden (sich schmücken) die Weiber und Maiden, ein Jahr oder zwei Jahr oder mehr, und soll nit sehen in *Panim* (Gesicht) keine *Ischa* (Frau) und nit an ich (verschrieben: ihre) Brust und nit gegen ihre Brust und nit gegen

13 Wobei sich die jüdischen Moralkompendien im Vergleich etwa zu christlichen oder muslimischen in dieser Hinsicht vergleichsweise ›bescheiden‹ ausnehmen.

14 Wohl, Schaar haT'schuwa, 1690, Bl. 6a, § 9.

15 Wohl, Schaar haT'schuwa, 1690, Bl. 6a, § 9. Katzenellenbogen, Derech haJaschar, 1746, Bl. 9a, § 41; eine der wenigen Mizwot, die man ›vermehr‹, sei die der *Pria ueRiwia* (Fortpflanzung), die man nicht auf Schabbat beschränke und auf die Nachtzeit, sondern der man auch unter der Woche nachgehe, wobei sich mancher ›mit seinem Mantel finster mache‹, um Unzucht zu begehen.

16 Wohl, Schaar haT'schuwa, 1690, Bl. 7a, § 14.

17 Ebd.

ihre *Erwa*, ihr Schand (Scham).<sup>18</sup> Generell solle am besten jeder Mann ›nicht auf keine Frau sehen, und nicht auf ihre Zierung, und dem ›Ort wie die Weiber und Maiden lachen und sich freuen‹ fernbleiben.<sup>19</sup> Er solle nicht von Dingen sprechen, die ihn dazu bringen könnten, ›Lust *lemaschal* (beispielsweise) von Halsen oder Küssen oder zu tasten oder Liebschaft und Gelusten von Weibersachen‹ zu empfinden.<sup>20</sup> Diese Furcht vor dem, einmal geweckt, gefährlichen Trieb ging so weit, dass man selbst vergleichsweise abwegige Dinge untersagte, um die Sexualität streng im Zaum zu halten. Daher solle kein Mann dabei ›zu sehen auf ein *Behema* (Haustier) oder *Chaja* (Wildtier) in der Zeiten wenn sie sich beheften (begatten), einer zu seinem Paar dass er soll nit geluschten zu tun die *Awera* (Sünde).‹<sup>21</sup> Und dies konnte nicht nur bedeuten, dass ein Mann jenseits der strengen Reinheitsauflagen mit seiner Frau Geschlechtsverkehr hatte; er lief auch Gefahr ›über ein *Behema* (Tier) dass das Leib gelust und über den da kann er *mozia sera lebatel* (unwillkürliche Ejakulation) sein.‹<sup>22</sup>

Auf der anderen Seite sah man andere, in der Umwelt ganz besonders horrifizierte Sexualakte eher nüchtern, so etwa wenn ein Mann ›hat *mehurbar* (nachgekommen) gewesen und gedacht zu liegen mit ein *Sachar* (Mann) mit ein Mannsbild und *Sera* (Sperma) ist ihm araus gegangen *lebatela* (umsonst) um sunscht. Wenn er sich also nach zeitgenössischer Definition der Sodomie im Sinne der widernatürlichen Unzucht hingegeben und homosexuelle Handlungen vorgenommen hatte, ›mit was kann er verrichten *T'schuwa* (reuige Umkehr)?‹ Er solle ebenso wie sonst auch bereuen und sich sagen: ›ich hab die schändliche und böse und herbe *Awera* (Sünde) getan dass ich bin gelegen *Mischkaw Sachor* (Beischlaf mit einem Mann) mit ein Mannsbild.‹<sup>23</sup> Die Buße dafür sollten ebenso wie bei allen anderen bisher genannten sexuellen Vergehen nur das übliche Fasten und Selbstkasteiungen sein, um die Lust zu mindern und um die eigentlich dafür gebührende gerichtliche Strafe zu symbolisieren. Wohlgemerkt erwähnte nur ein einziger Autor überhaupt das Thema Homosexualität, was entweder auf ih-

18 Wohl, Schaar haT'schuwa, 1690, Bl. 5a, §§ 3-5. Vgl. Eleasar b. Jehuda, Jore Chataim, 1790/1, unpag., § 2 (be'im Chata beNaara ...); zur reuigen Umkehr ›soll er sich ein *Geder* (Zaun/Sicherheitsmaßnahme) machen dass er will nicht sehen auf Weibsleute auch nicht auf ihre Kleidung, auch soll er nicht sehen Weibsleuter tanzen von sie hören singen, dann das Stimm von einer Frau ist eine *Erwa* (unzüchtige Sache), soll auch nicht hören gelustig Red. Auch soll er nicht blinzlen mit die Finger auf eine Frau, sogar auf seiner Frau wo *Nidda* (menstruierend/unrein) ist, soll sich auch nicht *mitjached* (gemeinsam/verbinden) sein mit gar keine *Erwa* (Unzucht) [...] so lang er lebt, soll er sich darauf *meza'er* (bereuen) sein und ein ganzes Jahr kein Fleisch essen und Wein trinken.

19 Wohl, Schaar haT'schuwa, 1690, Bl. 6a, § 9.

20 Ebd., Bl. 6a, § 10.

21 Ebd., Bl. 5a, §§ 3-5.

22 Ebd., Bl. 6a, § 10.

23 Ebd., Bl. 12b-13a, T'schuwa 2. Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 148; dass der Begriff des *Baal T'schuwa* nur auf Sündern sexueller Vergehen angewandt worden sei, konnte ich so nicht feststellen.

ren besonderen Stellenwert als ein unaussprechliches Sexualdelikt oder im Gegenteil auf dessen geringe Relevanz hinweist.

Auch Onanie wurde mit Fasten als Buße belegt.<sup>24</sup> Aber hier wurde der Autor weit deutlicher und ermahnte all seine männlichen Leser – die weiblichen wurden hier als nicht anwesend ignoriert, zumal Selbstbefriedigung für das *passive* Geschlecht offenkundig kein Thema war: ›aber die Mannen das sie seinen *bodek* (manipulieren) an ihren *Erwa* (Geschlechtsteil/Scham), da seinen sie wert die Hent ab zu hacken, darum es ist ein große *Awera* (Sünde) dass er kann *mozia* (*sera*) *lebatel* (einen unnützen Samenerguss herbeiführen/onanieren) sein.<sup>25</sup> Ähnlich deutlich wurde der Autor für den Fall, dass ein Mann ›hat gekusst Weiber und gehalst sie, und mit sie gelegen schtehendig nit in Bett da muss er fasten Montig und Donnerschtig und Montig, dies aus dem Grund, da Sexualverkehr im Stehen als typisch für den Beischlaf mit einer Prostituierten identifiziert wurde, was sogar einen an sich erlaubten Akt entwertete.<sup>26</sup> Hier ist von jener anfänglichen Nüchternheit wenig zu spüren, da all dies als überaus unsittlich galt.

Viele Bußrituale, die sich erneut an mittelalterlichen Vorlagen vor allem aus dem Kreis der *Chasside Aschkenas* orientierten, waren üblicherweise herb.<sup>27</sup> So sollte jemand, der mit dem Weib seines Nächsten geschlafen, also Ehebruch vollzogen hatte, fasten, was in der Regel eine auf vierzig Tage, zum Teil aber auch auf Jahre insgesamt oder für einige Wochentage befristete Enthaltbarkeit gegenüber besonders guten Speisen sowie Fleisch und Wein bedeutete, vereinzelt auch die Nahrungsaufnahme auf die Nachtzeit eingrenzte. Für besonders schwere Vergehen – wobei der Maßstab dafür meist, aber eben nicht immer die halachisch intendierte Strafe war – nannte ein Morallehrer besondere Bußrituale, etwa dass es für einen Ehebrecher, dem nach antikem Recht noch die Steinigung gedroht hätte, ›gut und billig [sei], dass er soll zudecken gar seinem *Guf* (Körper), mit ein Sack, aus Haar gemacht, also in Sack und Asche gehen.<sup>28</sup> Für Vergehen, auf die eigentlich Leib- oder gar Todesstrafen standen, welche in der Diaspora jedoch nicht justitiabel waren, versuchte man ein symbolisches Äquivalent zu finden, das zumindest körperliche Leiden verursachen sollte. Für Ehebruch (*Eschet isch*), auf den nach rabbinischem Recht die Steinigung (*Sekila*) stand, sollte er zumindest

24 Wohl, Schaar haT'schuwa, 1690, Bl. 12a, T'schuwa 1; da muss er fasten [...] wie im Sefer Emek haMelech steht, wenn einer hat sich gezogen, bei der *Erwa* (Geschlechtsteil), und hat *mozia* (wörtlich: herausgezogen) gewesen *Sera lebatel* (ein unnützer Samenerguss/Onanie), da muss er auch fasten.

25 Wohl, Schaar haT'schuwa, 1690, Bl. 12b, T'schuwa 1.

26 Ebd., Bl. 6b, § 13.

27 Ebd.; Bl. 8b, § 23; wird sogar ausdrücklich das Sefer haRokeach als Belegstelle für eine Entscheidung genannt.

28 Ebd., Bl. 13a-b, T'schuwa 4. Ebd., Bl. 14a, T'schuwa 5; wenn einer die Nidda seiner Frau vergessen und sich nicht von ihr abgesondert hat.



›leiden schweren *Zaar* (Schmerz, Leid) gleich as der Tod er muss sitzen in Eis oder in Schnee alle Tag ein *Schaa* (Stunde), ein oder zwei mal im Winter und an Sommer soll er sitzen vor die Fliegen und Apmesten (Ameisen) oder die Bienen das sie sollen ihn *mezaaar* (quälen) sein oder er muss leiden *Jissurin* (Qualen) harten gleich as der Tod‹.

Ähnlich sollte er im Falle blutschänderischen Verkehrs etwa mit seiner Schwester ›wegen *Karet* (göttliche Ausrottung) sich *Malkot* (geißeln) schlagen lassen‹ und zudem fasten.<sup>29</sup> Wie gesagt war der erzieherische Aspekt hinter all diesen weitestgehend privaten Bußritualen ein dauerhaftes Beherrschen des gefährlichen Sexualtriebs, der sogar zu Todsünden führen konnte und damit sowohl für die Reinheit des Volkes Israel sowie als göttliche Strafe der Vertilgung des Sünders und womöglich seiner Nachfahren eine direkte Bedrohung bedeutete. Bezeichnend ist dabei, dass nicht nur die Fristen für eine reuige Rückbesinnung und die Peinigungen des sündigen Fleisches lang waren, sondern grundsätzlich die der wirklichen Sünde vorgreifende Einstellung vorherrschte, dass man sich besser stets so verhalten solle, dass es einen gar nicht erst gelüste, selbst wenn dies bedeutete, regelmäßige Kasteiungen wie das Schlafen auf der Erde oder auf einem Brett auf sich zu nehmen oder sich in schwarze Kleider zu hüllen.<sup>30</sup>

Hinter alledem verbarg sich eine stete Angst, dass ein Nachlassen der Aufmerksamkeit und ein Zulassen nur um Haaresbreite bereits zu einem vollständigen Dammbbruch führen könnten, zumal die angesprochenen Generationen ja bereits als grundverdorben angesehen wurden. Daher wurde jedes Übertreten der Grenze der *rechten Ordnung* nicht als eine Lässlichkeit betrachtet. In den Augen der Moralprediger bedrohte jede Verletzung – und dies erneut bis weit in die Bereiche sozialer und sogar teilweise religiöser Rituale hinein – direkt die göttlich vorgegebene gesellschaftliche Ordnung und damit den Bestand der Welt. Die beliebten Feiern zu Purim mit ihren privaten und halböffentlichen Kostümfesten, in Frankfurt zudem begleitet von Theateraufführungen, boten einen guten Anlass für eine solche Kritik, denn wiewohl das Verspotten Hamanns und sogar das Nachspielen der göttlichen Heilstat zur Errettung Israels rechtlich gefordert, durchgängig im Ritual etabliert und positiv konnotiert waren, konnte bereits das Kostümieren schnell in eine Auflösung der Ordnung so-

29 Ebd., Bl. 6a-b, § 13. Ebenso Eleasar b. Jehuda, Jore Chataim, 1791, unpag. Ende § 2 zu ›habaa al escht isch‹; ›soll er leiden den harten *Din keMita* (Urteil einem Todesurteil entsprechend) nämlich er soll sich setzen in gefrorenen Eis und Schnee alle Tag eine Stunde an Winters Zeiten und an Sommer soll er sich setzen vor die Fliegen oder Bienen oder vor Un-Meisen (Ameisen), dass er dadurch *Jissurim* (Qualen) leidet, welche so hart sein *keMita* (wie der Tod)‹.

30 Wohl, Schaar haT'schuwa, 1690, Bl. 5b, §§ 6-7; damit er nicht gelüftet, ›sie zu küssen, die er von ihrem *Hanaah* (Be-Nutzen) gehabt hat. Wenn er mit einer Nidda geschlafen hat und deshalb *Karet* verdient, muss er auf einem Brett oder auf der Erde schlafen, und soll sich schwarze Kleider anziehen, und soll sich lassen *Malkot* schlagen‹. Ebd., Bl. 6a, § 10; einen Sack als Kleid.

wohl der klar zu trennenden Geschlechterrollen als auch der Differenz von rechtem und unangemessenem Verhalten führen, wobei Letzteres dann sofort als Irrsinn und völliges Chaos begriffen wurde:

Denn am 14. Adar gelte heutzutage doch, dass der nichts sei, der sich nicht unter die *Bachurim* (Jungen/Jugend) von Israel mit besser narisch und meschugge machen. Der hat mit gewonnen, der tut es zu ein Gedächtnis von *Nes* (hier Purim-Wunder), wenn er sich verstellt und anders Kleider an tuts [...] von Mordechai und Ester (...) wegen stürzt er ein Korb auf den Kopf, oder ein *Parzuf* (Visage, Grimmasse; hier vielleicht Maske) an, der tut sich Weiber Kleider an, und an sein Hals ein Ketten, und der springt arum als wie die *Rekim* (vermutlich: Sinnleeren/Irren), und zu abends da geht die *Seudat Purim* (Purim-Mahl) an von allerlei Speis das man erdenken kann.<sup>31</sup>

Obwohl man dem Gebot des *Mischloach Manut*, der *Sch'lach-Mones*, ursprünglich für die Bedürftigen gedachter Geschenksendungen, durchaus nachkomme, fielen die Geschenke für die Armen in dieser Nacht immer geringer aus, wie denn auch die als ein geordnetes Mahl gedachte Feier zum exakten Gegenteil, nämlich einem Gelage ohne Maß und Verstand verkomme:

Die da wollen Wein trinken, die scheuen keinem mit sondern sie trinken bis sie leuchten wie der Lauterkeit das des Himmels und als wie die Sterne. Und die *Mischpacha Beit Rechawim*<sup>32</sup>, die von Jehonadaw ben Rechaw aher seinen, wären gar verschnitten weilen sie kein Wein ihr Lebe-Tag trinken tuen. In diese Nacht sucht man die Weinhäuser mit Lichten, und die Wasser wern von Haus und Hof aus geräumt, und das man gar an kein Wasser gedenken darf. Das hat geboten der Chamat, der Gott von Sefarwim<sup>33</sup>, der da Wein trinkt, der geht in Lichten; der aber nach Wasser nachgeht, kehr man von ihm aweg laufen als wenn ihm ein meschuggener Hund gebissen hätt. Der an Wasser anrühren tut der is *chajaw Mita* (verdient die Todesstrafe) an sich selbst. Darum haben unsere ersten *Chachamim* (Weisen) uns ein *Eiza* (Rat) gegeben, wenn einem sein Vater viel Geld gelassen hat, soll erst nur in *Chodesch Adar* (also im Monat des Purimfests) in guten Wein anlegen. Wird er mehr daran gewinnen als an alle Handelschaft. In dieser Nacht wird als nur der der (!) *Kawod* (Ehre) von guten Wein derzählt. Sie *darschen* (predigen) dervon und seinen den *Sachar* (Lohn) dervon *tekef mekabel* (wirklich in Empfang), in dieser Zeit wern alle *Kelim* (Gefäße) und Kannen gedacht aber die leere wern weg geworfen und das volle wieder aher genommen. Es zwingt sie keiner, sondern wie sie nur wollen, roten weißen neuen und alten Wein. Dieser trinkt

31 Katzenellenbogen, *Derech haJaschar*, 1746, Bl. 3b; ebenso die weitere Paraphrasen.

32 Jene bei Jeremia, 35, genannte Familie, die dem Weingenuss abgeschworen hatte, und für das Befolgen dieses väterlichen Verbots Jehonadaws von Gott gelobt wurde.

33 Nach biblischer Darstellung wohl eine Gottheit einer mit dem babylonischen Sippur in Verbindung gebrachten Stadt, wo den Göttern sogar Menschopfer dargebracht worden seien. Lies also: eine heidnische Gottheit.

bis ihm sein *Meki* (Erbrochenes) zum Ohren araus gehen tut, und dieser trinkt *dawka* (gar) ein großen Becher, *dawka* (gar) frisch und voll, bis nix in der Kann übrig bleibt. Und dieser trinkt aso viel als in sein Bauch nur anein kann gehen, alle Narren die wecken ihre Gedärm in Wein, bis wenn es Eisen wär müsst es euch wern: und wenn es Stein sein möchte musst es zu gehen, und zu Zeiten tunen sie auch gute Gewürz darein, *klalo schel Dawar* (insgesamt also) der da stärker Wein trinken kann der hats gewonnen, der da *schikor* (betrunken) ist der weiss kein Unterschied zwischen den *Zadik* (Gerechten) oder *Rascha* (Übeltäter), und zwischen was geschehen is, oder wert erst geschehen, bis er nicht weiss den *Chiluk* (Unterschied) zwischen Hamann oder Mehuman.<sup>34</sup>

Wohlgemerkt, auch für diesen Fall bestand durchaus ein religiöses Gebot, in der Feierlaune über die Rettung der babylonischen Juden so viel zu trinken, dass man nicht mehr zwischen Freund und Feind, zwischen Mordechai und Hamann unterscheiden könne. Doch wie der Autor Mosche Katzenellenbogen beklagte: Wenn alle Festgebote, etwa jene für Pessach, mit gleichem Eifer gehalten würden, stünde es besser um die Welt. Für ihn ist es das unbegreifliche Übermaß, durch das der fromme Brauch einer ritualisierten, also letztlich beherrschten Ungeregeltheit in wirkliche Völlerei und Irrsinn, Unordnung und Chaos umbricht, was abermals einen Beleg für die Verdorbenheit eines Geschlechts liefere, das jeder Regel Feind sei.<sup>35</sup>

Die Antwort auf die stetige Bedrohung durch den Umbruch in ein völliges Chaos, dort wo die religiösen und gesellschaftlichen Regeln übertreten oder auch nur strapaziert wurden, konnte nur eine stets wachsame Selbstbeherrschung sowie strenge gemeinschaftliche Kontrolle darstellen. Für die Moralkompendien mit ihrer klaren Ausrichtung auf die Besserung des Individuums als festen Bestandteils der Gemeinschaft bedeutete dies, dass Maßhalten und sogar Zurückhaltung im Vordergrund jedes angemessenen Handelns stehen mussten. Eine vorsorgliche Einschränkung bei allen Genüssen, zumal wenn dies zugleich zugunsten der Armen geschah, entsprach dem Verhalten der religiös *Gerechten*, da sie damit die rechte soziale sowie göttliche Ordnung stützten. Bei aller frömmelnd nervösen Furcht vor dem Regelbruch, da dieser stets einen Dambruch einleiten konnte, wurde jedoch selbst im Rahmen der ethischen Lehre jene prag-

34 Katzenellenbogen, Derech haJaschar, 1746, Bl. 3b; Mehuman war ein Eunuch am Hofe des Ataxerxes/Ahaschwerosch.

35 Völlerei war – in ähnlich detaillierter und abstoßender Darstellung – auch ein zentrales Thema bei Wetzlar, Chakiroth haLew, 1730, Bl. 42a, Abschnitt 31, Bl. 65b, Abschnitt 55. Katzenellenbogen, Derech haJaschar, 1746, Bl. 9a, § 41; man befolge vor allem jene religiösen Pflichten, die mit Essen verbunden seien und ins ›Moil arein gehen‹. Dementsprechend versuchte man auch in Gemeindeordnungen Völlerei und Luxus zu unterbinden; etwa Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 180f. (AB 220, 221); hier wurden zugleich die begehrten Ladungen durch den Gemeindediener abgeschafft. Etwa Schochat, Aufklärung, 2000, S. 212–213.

matische Haltung, die das Handeln kennzeichnete, bewahrt, und dies sogar in einem frommen Sinn. So forderte man weiterhin, dass Feiertage auch durch gutes Essen gefeiert werden, weshalb man an diesen Tagen sogar etwaige Bußen wie das Fasten aussetzte, denn es war lediglich das Maßlose, das den Verlust jeder Ordnung heraufbeschwor.

Ein Beispiel mag diese stete Spannung zwischen vorauseilendem Maßhalten und einem realistischen, als recht empfundenen Behaupten des Angemessenen belegen: So betonten viele der moralischen Lehrbücher, dass man bei seiner Kleidung aufwendige Stoffe, bunte Farben und zusätzliche Verzierungen oder gar Geschmeide vermeiden solle. Schwarz sollte die Farbe einer angemessenen jüdischen Kleidung sein, wobei stets auch der besondere Aspekt eines vorsichtigen Verdeckens jüdischen Reichtums mitschwang, um keinen Neid oder gar eine Gefährdung hervorzurufen.<sup>36</sup> Weit mehr war es ein ständisches Bewusstsein – durchaus im Sinne der Gefahr, die ein anderer Eindruck für die jüdische Gemeinschaft bedeutet hätte –, innerhalb des eigenen ›Standes‹ zu bleiben, sich also so zu kleiden und aufzuführen, wie es einem gebühre. Ein Jude solle keine Kleidung aus Samt und Seide, verziert mit Silber und Gold oder womöglich eine ›Fandasche‹, vermutlich eine Schärpe tragen, ›welche deinem Stand in der *Galut* (Diaspora) nicht gebührt‹. Warum sollten denn ›wir gemeine Menschen sich so viel einbilden und uns besser kleiden und stellen‹; dies rufe nur übles Gerede und Neid hervor, da solche Gewänder ›deinem Stand gemäß zu *chaschuw* (bedeutend) seind‹. Und wenn ein ›*Melech Bassar weDam* (ein leiblicher König) eine Polizei-Ordnung setzt und die [!] bei zehn *Sahuwim* (Gulden) verbiet du sollst kein *Kesef* (Silber) und *Sahaw* (Gold) tragen wie *kama paamim* (unzählige Mal) in *Mekomot* (Orten) und ganze *Medinot* (Ländern) zu geschehen belegt‹, so sollten sich die Juden auch daran halten. Denn alles andere sei nichts weiter als die

36 Katzenellenbogen, *Derech haJaschar*, 1746, Bl. 5a, § 15; das Herz reize einen zu Hochmut, ›mit gezierte Kleider mit lustige Zierung was gar viel Farben haben. Von Seiden Leine und allerhand schöne Sachen wie sich die vornehmen Leut mit zieren und an kleiden tun. Das ich damit meine Herrlichkeit erweisen soll, und da mit alle Menschen auf mich sehen sollen, auch schöne seiden Hemder die ein schön Ansehen haben; und an diesen von schöne Zierung das Bett die (Herzen) sein, und saubere Vorhäng dazu, sie Wohlgeschmack haben auch arum mit schöne Knöpf und Blumen die auf alle Seiten araus gehen‹. Weber, *Altjüdisch*, 2006, S. 62, belegt anhand von Inventaren, dass man wohl insbesondere im privaten Bereich durchaus zeitüblich barocke Kleidung schätzte, für den Synagogenbesuch jedoch ebenso wie für eine öffentliche Kleidung der Kleiderordnung entsprechend schwarze Gewänder bevorzugte. Insgesamt gesehen, wird man diese jedoch üblicherweise eher in Form von Mänteln darübergezogen haben, wie viele Darstellungen belegen. Zahlreiche Belege derselben Art von religiös-ethischer Kritik, die von Schochat erstaunlicherweise jedoch nicht mit Bezug auf die spezifische literarische Gattung, sondern als ›reale‹ Beschreibungen der Zustände gewertet wurden, siehe ebd., Aufklärung, 2000, S. 64-74. Rotraud Ries, Status und Lebensstil. Jüdische Familien der sozialen Oberschicht zur Zeit Glikls, 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. 280-306.

verbrecherische Anmaßung eines besseren Status, der einem so fremd bleibe wie diese unpassende Kleidung. Und unter solchen ›fremde Kleider ist zu verstehen mehre Kleidung und prächtige Kleider so einem Menschen nicht gebühren zu tragen, so sollstu dich ja billich hüten nicht etliches Modekleid so benehem getragen wird nachzumachen‹, um in schöner und bunter Kleidung stolz, mit ganzer Pracht zu paradien. Der Mensch bedenke doch: warum ›sich schöne *Malbuschim* (Kleidung) an ihren faulen matten Sack hängen‹, den ohnedies vergänglichen Leib also schmücken; man solle solchen Eitelkeiten entsagen und trage ›lieber kein Kleidung so dir nicht gebührt, [...] damit die Welt von dir rede‹. Der Ratschlag bleibt wieder ein Rückzug in das sichere Gebiet einer bescheidenen und zumal sicheren Lebensführung: ›Bleib lieber ein mittelmäßiger Mensch dass dein *Chelek* (Anteil) größer wird‹ und dir dies zugunsten deines Anteils an der kommenden Welt zugerechnet werde.<sup>37</sup> Die Bestärkung ständischer Ordnung – wobei die Autoren hier Juden häufig direkt als einen eigenen Stand bezeichneten, was fraglos keine Entsprechung auf christlicher Seite hatte –, gepaart mit dem starken Bewusstsein, dass jede Infragestellung des komplexen sozialen Regelwerks insbesondere für Juden schnell gefährlich werden konnte, paarte sich hier mit der nunmehr vertrauten frommen Sichtweise allgemeinen Maßhaltens, das ebenso wie die rabbinische Rechtsprechung ein Zurückweichen auf sicheres Terrain vorzog, die Grenze hin zum Maßlosen also lieber zu früh als zu spät ziehen wollte.

Schaut man sich die erhaltenen Kleiderordnungen jüdischer Gemeinden an, so zeigt sich aber bereits in diesen internen normativen Vorgaben, dass man jenseits dieser frommen Zurückhaltung auch der die gesellschaftlichen Diskurse beherrschenden Realität einer dem Status angemessenen Kleidung Rechnung trug, wobei die häufigen Klagen und wiederholte Eindämmungsversuche belegen, dass derlei Grenzziehungen von den Gemeindemitgliedern erneut nicht allzu ernst genommen wurden.<sup>38</sup> Die theologischen Diskurse ermahnten dagegen stereotyp, man solle nicht Wert auf äußerliche Pracht wie schöne Kleidung le-

37 Wetzlar, Chakiroth haLew, 1730, Bl. 40b-41a, Abschnitt 30; wie generell ja die Einstellung war, man solle eher bei seinem ›niederen Stand‹ bleiben, auch in Bezug auf die Gemeinde, und nicht nach Ruhm und Amt streben, zumal wenn dies unangemessen war; ebd., Bl. 39a, Abschnitt 29. Heimann Schwabacher, *Keren tuschia*, 1817, S. 4 ff.

38 Und neben diesen gab es zusätzliche Vorschriften von christlicher Seite, in Frankfurt neben dem Judenfleck etwa die Auflage, dass jüdische Hausväter außerhalb der Judengasse nicht jenes als ›Schabbesdeckel‹ bezeichnete Barett, das Teil der ehrbaren Schultracht rechter Gemeindemitglieder war, tragen durften, sondern nur einen schwarzen oder braunen Schlapphut. Man muss also präzise zwischen einer von christlicher Seite vorgegebenen Judentracht und einer jüdischen (Synagogen-)Tracht unterscheiden, wiewohl – siehe das Frankfurter Beispiel – sich diese häufig weitgehend überschneiden. Zur christlichen Zugangsweise etwa Michael Stolleis, *Luxusverbote*, in: N. Horn/G. Dilcher (Hg.), *Sozialwissenschaften im Studium des Rechts*, Bd. IV: Rechtsgeschichte, München 1978 (Jus Didaktik; 6), S. 145-151.

gen, da die wahre Schönheit im Verborgenen liege.<sup>39</sup> Um ausnahmsweise einmal nicht sofort die gleichermaßen existenten Frankfurter Regelungen, sondern die anderer großer Gemeinden, etwa jene der vereinten Gemeinden von Altona, Hamburg und Wandsbek oder jene der Nachbarstadt Friedberg zu zitieren, schränkte man den Gebrauch von Stoffen und Farben in den internen Luxus- und Kleiderverordnungen zwar ganz erheblich ein und bevorzugte deutlich gedeckte Töne, meist Schwarz.<sup>40</sup> So schrieben die Luxusverbote der Altonaer Gemeinde vor, dass Ehemänner keine Samtbekleidung, allenfalls für den Kragen und ausschließlich schwarze Hüte tragen durften; Knöpfe aus Silberfaden waren dennoch ebenso wie einige Spitzen erlaubt. Ärmelstulpen und Schmuckspangen blieben dagegen ebenso verboten wie farbige Schuhe und Pantoffeln, wobei man auf Antrag offenbar auch Ausnahmen zu machen bereit war. Jungen Leuten wurden goldene und silberne Schnürgaloschen untersagt, ebenso all jenes, was auch den Ehemännern verboten blieb; nur ein Halstuch und etwas Spitze war erlaubt. Frauen gestand man ebenfalls nur schwarze Kleidung zu. Da gewisse Äußerlichkeiten bei Frauen als Teil ihrer Natur begriffen wurden, durfte diese dafür aus Seide sein, war sie aus Wolle, durfte der Stoff auch farbig sein, wobei farbige Seide jedoch allenfalls für die Ärmel gestattet wurde. Der Rock durfte nicht gerafft sein, die Schürze musste länger als dieser und die Arme bedeckt sein, keinerlei Schmuck, auch kein falscher war erlaubt, und selbst die für das Barock typischen Pflästerchen für Gesicht, Hals und Dekolleté blieben untersagt. Abermals war man bei unverheirateten Mädchen, was Schmuck und Verzierungen anging, etwas nachsichtiger. Sie durften bei allen Verböten besondere Ärmel, sogar Vorschälchen, und diese mit Spitzen, sogar am Hals, sowie falsche Haare – jedoch keine Locken – anlegen. Dienstboten blieb dagegen sogar der Rundmantel als Zeichen der Gemeindegugehörigkeit generell verboten. Der soziale und ökonomische Status einer Person sollte ganz offenkundig trotz der frommen Einschränkungen auch in den Gemeinden stets sichtbar bleiben, wohingegen bei den rechten Leuten ein zurückhaltender, sparsame Gediegenheit vermittelnder Kleidungsstil als Spiegel der sozialen, religiösen sowie ökonomischen Position diente.<sup>41</sup>

39 Wetzlar, Chakiroth haLew, 1730, Bl. 40a, Abschnitt 30.

40 Johann Jakob Schudt [eigentl. Übers.], Neue Franckfurter Jüdische Kleider-Ordnung. Defgleichen wie es bey ihren Verlöbnußen, Hochzeiten ... soll gehalten werden. Aus dem Hebräischen ins Hochteutsche übersetzt, und mit nöthigen Anmerckungen versehen von ... , Frankfurt a. M. 1716. Weber, Altjüdisch, 2006, S. 52-66, S. 60. Kracauer, Frankfurt, Bd. 2, 1927, S. 134; wobei die Gemeindevorsteher zu Beginn des 18. Jahrhunderts den Rat darauf hinwiesen, dass die Mehrzahl der Gemeindeglieder kaum ein ganzes Kleid auf dem Leib trage und man nur zu Feiertagen etwas bessere Kleidung anlegen.

41 Vgl. Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 160ff. (AB 183-188), S. 198f. Dass gewisse Amtspersonen, beispielsweise der Oberrabbiner und seine Frau, sich aufgrund ihres Amtes weitere Rechte hinsichtlich der Kleidung oder hinsichtlich der Gästezahlen erwarteten, zeigt das Verbot ebd., S. 163 (AB 190), das dies diesem untersagte. Dasselbe

Die Unterschiede verlagerten sich lediglich in den Bereich *kleiner Details*, also ob man schwarze Seide oder Damast statt Wolle oder Leinen nahm, wie viele Falten oder ganz vereinzelt sogar Spitzen als Halskrause und an den Ärmeln getragen werden durften, ob eine silberne Schuhschnalle, nur eine oder gar weitere Ketten und Fingerringe erlaubt wurden. Wiewohl die Grundvorstellung bescheidener Zurückhaltung erneut zugleich so etwas wie eine Gleichheit innerhalb der Gemeinschaft herzustellen versuchte, blieben die sozialen Marker weiterhin bestehen. Die dabei demonstrierte Zurückhaltung aus religiösen Gründen etwa im Rahmen des religiösen Rituals – so schrieb die Wormser Beerdigungsbruderschaft vor, dass man bei dienstlichen Verrichtungen lediglich schwarze Kleidung tragen dürfe – wie auch im gesamtgesellschaftlichen Rahmen lässt zugleich jene für das vormoderne Bürgertum und für die Kaufmannschaft insbesondere der protestantischen Gebiete typische Gediegenheit in der Wahl einer auffällig unauffälligen, kostspielig zurückhaltenden Kleidung erkennen, ebenjenes *Understatement*, das bei aller Zurückhaltung auch sagt, dass man es nicht nötig habe, mit seinem Wohlstand zu protzen.<sup>42</sup> Dass gerade Letzteres nicht eingehalten wurde, mag nicht nur für alle Teile der frühneuzeitlichen Gesellschaft gelten; es könnte auch auf einen in der jüdischen Bevölkerung im Bezug auf ihre Situation verständlichen Stolz, es trotz aller Beschränkungen und Konkurrenz zu etwas gebracht zu haben, zurückzuführen sein, wie denn nicht nur Rabbiner und Gemeindevorsteher die Prunksucht beklagten, sondern auch christliche Beobachter mit einigem deutlich judenfeindlich gefärbten Neid darauf verwiesen, wie sehr sich jüdische Frauen schmückten und mit ihrem Reichtum geradezu paradierten. Was auf der einen Seite als eine Gefährdung der religiösen und sozialen Ordnung angesehen wurde, als Verletzung der Moral und Verschärfung der aufgrund der scharfen sozialen Gegensätze ohnedies prekären Situation innerhalb der Gemeinden, wurde von christlicher Seite als mit dem Status unvereinbar und zugleich als neureich, als Zeichen eines nicht vertrauten Umgangs mit der letztlich unangemessenen gesellschaftlichen Position angesehen. Es verwies auf die Unvereinbarkeit mit der sich dahinter verborgenden, ganz anders gearteten Stellung, nämlich dass es sich aus christlicher Sicht bei jüdischen Kaufleuten letztlich nie um ehrbare Kaufleute handeln könne, sondern insgesamt um Wucherer und Schacherer, wie all jene Juden, die ohnedies dem *unehrlichen* Klein- und Kurzwarenhandel, also dem Wanderbettel nachgingen.<sup>43</sup>

ebd., S. 279 ff. (WA 62, WB 16); für Wandsbek. Zu Frankfurt siehe Schudt, Kleider-Ordnung, 1716.

42 Unna, Gedenkbuch, 1914, S. 44 [Ms. S. 112, § 45]; zu einer Mizwa nicht mit einem blauen, weißen, roten oder gelben Mantel zu erscheinen. Dasselbe bei Juspa Schammes, der dies offenbar wie auch eine Techina für die Wormser Chewra Kaddischa erlassen bzw. geschrieben hat; Hamburg/Semer/Feld, Minhagim deWarmaisa, 1992, Bd. 2, S. 267.

43 Recht bezeichnend ist, dass dieser Diskurs auch seinen Widerhall in der jüdischen Sphäre hatte, allerdings vermutlich nicht gegen den sogenannten Wanderbettel



Dass eine Zurückhaltung in all diesen Dingen intern insbesondere für jene rechten Mitglieder der ›gemeinen Judenschaft‹ als angemessen und würdig verstanden wurde, belegen nicht nur Regelungen, die erkennen lassen, welchen Bruch es im Hinblick auf die Ehre der Gemeinde, der Anwesenden, aber auch der Solennität des gesellschaftlichen Rituals darstellte, wenn man einem Anlass in Kleidung und Benehmen nicht gerecht wurde. So wurde für Vorstandssitzungen ebenso wie für den Gottesdienst immer wieder betont, dass man in angemessener Kleidung zu erscheinen habe, was für wirkliche Gemeindemitglieder bedeutete, in voller Schultracht, mit schwarzem Rundmantel, weißem Kragen und breiter Schulhaube.<sup>44</sup> Während man in Hamburg oder Friedberg aus pragmatischen Gründen für das in den Alltag eingebettete Wochentagsgebet hier kleine Ausnahmen machte, so etwa mit der Bestimmung, ein Halstuch – ein eindeutiges Kennzeichen schwerer Arbeit – beim Gottesdienst zu tragen, untersagte man wie beispielsweise in der Wormser Beerdigungsbruderschaft in der Regel mit aller Vehemenz, dass ein Mitglied im *Rocklohr*, einem alltäglichen, auf Reisen genutzten Staub- und Wettermantel, zum Lernen erscheine.<sup>45</sup> Als dementsprechend krass empfand man alle Übergriffe insbesondere auf diese zurückhaltenden Zeichen von Ehrbarkeit, und sei es nur, wenn man seinem Gegenüber dadurch nicht gerecht wurde, dass man ihn im Streit oder in einer offiziellen Angelegenheit in unangemessener Kleidung und Art ansprach, eben auf eine Weise, die im alltäglichen Umgang als üblich hingenommen wurde, der Besonderheit der Situation und dem Status der Beteiligten entsprechend nun jedoch unangemessen war. Der Gabbai der Wormser Bruderschaft der Bestatter verstand es schon als ›eine grobe Missachtung‹ nicht nur seiner, sondern ›unserer Ehre‹, also als einen Angriff auf seine Amtswürde, dass er von zwei bereits bestraften Mitgliedern der zweiten Beerdigungsbruderschaft an seinem Haustor, zudem ›mit Rocklohr und Pfeif Tabak im Maul‹ angesprochen wurde. Dementsprechend grob fiel auch seine Reaktion aus. Seine Bruderschaft drohte auf diese Beleidigung hin später sogar, es gäbe noch ›blutige Köpfe, Leut würden auf der Gass tot geschlagen‹ werden.<sup>46</sup>

Aus der Perspektive der idealen Vorstellung einer ehrbaren Gemeinschaft wäre eine solche Reaktion für den Gabbai selbst natürlich ebenso deplatziert gewesen

gerichtet; Aron b. Schmu'el, *Liebliche Tefilo*, Fürth 1709, unpag. (Abschnitt: Ein schöne T'chine far ein Lantz Man), bittet um ›ehrliche Nahrungs‹, ›wenn es mir schon sauer wird so hastu es ja geordnet ach du lieblicher Gott gib mir doch *Masel* und *Broche* (Glück und Segen) in meiner Narung ohne andere Leuten Schaden‹.

44 Unna, Pinkas Chewra Kaddischa Warmaisa, 1980, S. 110 [Ms. S. 158, § 15].

45 Ebd., S. 116 [Ms. S. 164, § 33]. Graupe, Statuten AHU, Bd. I, 1973, S. 86 (AA 33); Hausvater und Ledige durften nur mit schwarzem Hut an Feiertagen in die Synagoge kommen und kein Gemeindemitglied mit Halstuch. Vorstandsmitglieder und Wohlfahrtspfleger mussten dies auch an Wochentagen einhalten, wobei ein Bachur/Lediger auch an Feiertagen mit Halstuch geduldet wurde. Vgl. Litt, Friedberg, 2003, S. 395 (Takkanot Friedberg, fol. 15b).

46 Unna, Gedenkbuch, 1914, S. 130 [Ms. S. 179, §§ 3, 5].

wie der Angriff auf seine Ehre. Doch auch in dieser Hinsicht hielt die Realität einer traditionellen Gemeinschaft starker sozialer Bezüge, in der sich Gerüchte schnell verbreiteten, die sich zudem finanziell und im Rahmen des sozialen Prestiges in stetiger Konkurrenz befand, den hohen ethischen Anforderungen der Theologen kaum stand, was diese jedoch nur dazu antrieb, ihre Leser noch schärfer zu ermahnen. Vergleichbar den Regelungen zum sexuellen Umgang wurde ein anderer zentraler Diskurs, jener über die Sünde der üblen Nachrede durch religionsrechtliche Vorgaben angetrieben, welche für die in hohem Maße differenzierten Arten von der Verleumdung bis hin zum Geschwätz auch aus damaliger Sicht ungemein scharfe Strafen vorsahen. Das Zusammenspiel der religiösen und gesellschaftlichen Bedeutung eines geregelten friedlichen, verantwortungsvollen und respektablen Umgangs miteinander fand seinen Gegenpart erneut in einem völligen Zerfall der sozialen Ordnung, dem Verlust von Hab und Gut und womöglich sogar des Lebens, so man den zahllosen Arten des Lästerns und der Nachrede nicht Herr wurde.

Daher mahnte man den *Masor* beziehungsweise *Moser*, den jüdischen Verräter, insbesondere mit Bezug auf die christliche Umwelt, dass wer ›seinen *Chawer moseret* (Nächsten anzeige)‹, ihn also anschwärze und ›ihn Feind den Augen von *Saar* (Herrscher) [mache] und macht ihn *balbulim* (verwirrt) dass er nehmt awek sein Geld‹, so solle dieser sich nicht einbilden etwas Leichtfertiges getan zu haben:

Die ›*Moseret* Sünd is größer, darum soll er ihn zahlen den Schaden was er hat in zu Schaden gebracht mit seine *Mesira* (Denunziation) und muss ihn ein Knecht sein ewig, und soll ihm beten *Mechila* (Vergebung) vor die ganze Welt; könne er jedoch für den verursachten Schaden durch das Anschwärzen nicht aufkommen, solle er den Geschädigten in Gegenwart anderer ihn um Verzeihung bitten ›vor Gott und vor Leut.‹<sup>47</sup>

47 Wohl, Schaar haT'schuwa, 1690, Bl. 11a, § 27. Eleasar b. Jehuda, Jore Chataim, 1791, unpag. § 23; unter der Überschrift der *Apikoresim* und *Mumarim* (Häretiker und Ketzer) und *Malschinim* (Verleumder) dasselbe. Vgl. Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 146 (AB 144); wurden Denunzianten wie in anderen Gemeinden auch dezidiert bestraft. Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 104. Die Frage des *Masors/Mosers*, also der Sanktionierung eines ›Verrats‹ an der Autonomie, ist bislang leider weitgehend unerkannt geblieben; die hier eingesehenen Daten boten leider keinen Anhaltspunkt für eine eingehendere Darstellung, vermutlich wurde dieses Problem zeitgenössisch so nicht mehr gesehen bzw. sollte nicht derart hochgespielt werden, weshalb sich dies allenfalls in einigen älteren Verordnungen findet und in noch weit geringerem Maß in persönlichen Aussagen und Angaben. Erstaunlich ist, dass eine Dissertation, die sich zum zentralen Thema einen solchen ›Verrat‹ gewählt hatte, diesen Gesichtspunkt dann in seiner systematisch-konzeptionellen Qualität letztlich nahezu unberücksichtigt lässt und über eine allgemeine rechtshistorische Bewertung kaum hinausgelangt; Klein, Verrat und Hochverrat, 2003, S. 376-417. Vgl. Leah Bornstein-Makovetsky, Jewish Informers in the Ottoman Empire in the 16th-17th Century, in: Nahum Rakover (Hg.), Jeru-

Doch nicht nur im Bezug auf die Umwelt, wo Denunziationen zweifellos eine besondere Gefährdung für den Einzelnen und die Gemeinschaft beinhalteten, galten Verleumdung und üble Nachrede als alles andere denn als eine lässliche Sünde. Gemäß der schon in der biblischen Schöpfungsgeschichte und der jüdischen Mystik bedeutenden, aber auch für die frühneuzeitliche Gesellschaft kennzeichnenden Bewertung von Worten und Namen als wirklicher Ursprung der damit bezeichneten Dinge, gab es kein flüchtig Dahingesagtes. Ebenso wie die Kenntnis der verborgenen Namen von Engeln und sogar Gottes diese beschworen, wie über diese göttliche Eigenschaften aufgegriffen und auf magische Weise Dinge ins Leben gerufen sowie Abläufe beeinflusst werden konnten, war in der jüdischen wie in der christlichen Gesellschaft das gesprochene Wort und insbesondere ein Fluch nicht so einfach wieder aus der Welt zu schaffen. Einmal Gesagtes und Beschworenes existierte und entwickelte ein Eigenleben, für das sein Schöpfer letztlich jedoch verantwortlich blieb. Dementsprechend genügte es nicht, eine Verwünschung zu bedauern oder Besserung zu geloben. Die üble Nachrede musste in all ihren Konsequenzen, also sowohl in dieser sprachmystischen als auch in sozialhierarchischer Hinsicht zurückgenommen und die eigentliche Ordnung erneut hergestellt, wieder gutgemacht werden.<sup>48</sup> Den Namen ehrlicher Leute ohne Ursache zu verletzen und ihnen die Ehre abzuschneiden galt daher als schwere Sünde, denn in Salman Wetzlars Worten ›geschwind ist eine Sache gesagt, das Gesagte kann man leider nicht mehr zurück holen.<sup>49</sup>

Um dies zu verhindern, deklinierten die Morallehrer ihren Lesern alle rechtlichen Kategorien der üblen Nachrede, der *Laschon hara*, und der Beleidigungen, des *Silsul*, vor, ganz vergleichbar wie dies im öffentlichen Sündenbekenntnis an den hohen Feiertagen rezitiert wurde.<sup>50</sup> Ein solches ›eitles‹ Reden schädigte nicht nur das Ansehen, den geschäftlichen Ruf und möglicherweise sogar die Existenz der betroffenen Personen. Beleidigungen und die Verleumdung wurden wie die sexuelle Begierde als Krankheit begriffen, die sich des Gemeinwesens bemächtigte und dieses von innen heraus zerfresse, bis jedermann, und da dies – im Gegensatz zur Lust – allem voran als eine Sünde des weiblichen Geschlechts betrachtet wurde, insbesondere jede Frau in Feindschaft miteinander lebe und

saalem. City of Law and Justice, Jerusalem 1998, S. 309-324. David Kaufmann, Jewish Informers in the Middle Ages, in: Jewish Quarterly Review 8 (1896), S. 217-238.

48 Wohl, Schaar haT'schuwa, 1690, Bl. 11a, § 28. Sefer Tam wejaschar. Übers. v. Jaakov Jeremijahu b. Matitjahu Treves, Sulzbach 1782/3, Bl. 85b. Entsprechend gab es hierfür auch dezidierte Strafandrohen der Gemeinden, etwa Hildesheimer, Pinkas Schnaittach, 1991, S. 208, S. 245; eine Schande, die Wichtigtuereien und Gespräche in der Synagoge.

49 Wetzlar, Chakiroth haLew, 1730, Bl. 42a, Abschnitt 31, Bl. 64b, Abschnitt 53.

50 Eleasar b. Jehuda, Jore Chataim, 1791, unpag. §§ 27, 35; wobei die mittelalterliche Vorlage hier noch ein Eingeständnis vor 40 Personen, die frühneuzeitliche entweder vor einem Minjan, lies vor der Gemeinde/im Gottesdienst, oder ›unter vielen Freunden‹ forderte.

letztlich jedes Renommee und aller Kredit verspielt sei.<sup>51</sup> Entsprechend streng waren die Regelungen dagegen, zumal wenn dies in der Öffentlichkeit oder gar bei gesellschaftlichen Ritualen stattfand.<sup>52</sup> Das einer Situation unangemessene Gespräch und gar ein Lästern konnte sogar den guten Sinn einer Sache ins Gegenteil verkehren, so etwa das religiöse Lernen oder den Gottesdienst, es betraf also insbesondere all jene Orte, an denen derlei Übergriffe gerade aufgrund der damit verbundenen Öffentlichkeit besonders häufig geschahen.<sup>53</sup> Erneut stemmte sich die religiöse Sichtweise vehement, wenn auch, wie schon zu sehen war, nachweislich mit wenig Erfolg gegen das die Praxis regierende Wertesystem, etwa indem man konstatierte, dass derjenige, der eine Beleidigung erwidere, nicht nur dieselbe Sünde begehe. Durch seine unangemessene Reaktion entlaste er sogar sein Gegenüber, lade sich zu seiner eigenen Sünde also noch dessen auf, weshalb jener von seiner ursprünglichen Schuld, den Konflikt überhaupt erst verursacht zu haben, sogar befreit sei. Die übliche Vorstellung der selbständigen Verteidigung der eigenen Ehre und des gesellschaftlichen Ansehens, die dazu führte, dass eine Beschämung möglichst an Ort und Stelle wenigstens mit gleicher Münze zurückgezahlt wurde, stand hierzu in krassem Gegensatz.<sup>54</sup> Doch erneut lassen sich kaum Anzeichen dafür finden, dass die fromme Vorstellung einer demütigen Hinnahme der Beleidigung und ein friedfertiges Ermahnen des Gegenübers großen Widerhall in der Praxis fanden. Auch der Hinweis, dass man vor solchen Menschen seine Ehre nicht auf eine solche Weise verteidigen müsse, da deren Wert nicht auf Erden, sondern im Himmel festgestellt würde, dürfte kaum jemanden in einer Konfliktsituation an einer Erwiderung gehindert, die Schwachen vielleicht aber geröstet haben.<sup>55</sup>

Wie wir schon gesehen haben, forderte man sogar, dass ein rechter Mann einen Übeltäter nicht öffentlich beschäme. Ebenso pochten die Morallehrer auch hier erneut auf ein Zurückstellen eigener Interessen zugunsten des allge-

51 Allgemein Unna, Gedenkbuch, 1914, 52 [Ms. S. 117, § 16]; S. 78 [Ms. S. 133, § 41].

52 Unna, Gedenkbuch, 1914, S. 28 [Ms. S. 102, § 16], S. 88 [Ms. S. 140, § 5], S. 98 [Ms. S. 147, § 37], S. 104 [Ms. S. 153, § 6], S. 118 [Ms. S. 167, § 42]; beim Lernen Geschwätz; ebd., S. 34 [Ms. S. 107, § 1]; S. 142 [Ms. S. 191, Einzelverordnung]; ebenso ebd., S. 130 [Ms. S. 179, §§ 3]. Ebd., S. 152 [Ms. S. 202, Einzelverordnung]; 1818 wird beschlossen, wenn jemand die Würde/Ehre eines anderen Mitglieds bei einem Kranken oder am Sarg bzw. während des Leichzugs durch üble Nachrede verletzt, dann muss der Gabbai dies anzeigen mit Zeugen oder klaren Beweisen, um dies zu ahnden. Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 70 (AA 6); Sprechen sowie das Verlassen des Platzes in der Synagoge wurde untersagt. Vgl. Juspa Hahn, Josif Omez, 1965, S. 354.

53 Wohl, Schaar haT'schuwa, 1690, Bl. 10a, § 26.

54 Jechiel Michel b. Abraham Epstein Segal, Sefer Derech haJaschar leOlam haBaa, Frankfurt a. M. 1684/85, Bl. 36, Abschnitt 23; wer seinen Nächsten schlägt, dessen Ehre wird verwundet – offenbar im Himmel.

55 Ebd., Bl. 38, Abschnitt 24; sieben Zimmer in der Hölle und sieben Zimmer im Himmel; Bl. 38b, Abschnitt 24; die ›Ehre‹ der Gerechten ist im Himmel. Vgl. Graupe, Statuten AHU, Bd. 1, 1973, S. 246 (HA 127); wird eine Sammlung für die Armen auch damit kommentiert, wer hierzu mehr gebe, dem werde im Himmel mehr gegeben.

meinen Friedens als einzig adäquate Reaktion, verwarfen also abermals den *Eigensinn* zugunsten des *gemeinen Nutzens*. Allenfalls bedacht solle ein Geschädigter sein Gegenüber unter vier Augen ermahnen, ebenso wie ein Hausvater sich im Umgang mit seiner Familie und seinen Dienstboten durch ›gute Sitte und angenehme Worte‹ auszeichnen sollte.<sup>56</sup> Obgleich dieser Diskurs letztlich recht parallel zu der breiten Literatur der Hausväterbücher im christlichen Bereich läuft und daher auch nicht *en detail* dargestellt werden muss, finden sich durchaus ganz spezifische Details.<sup>57</sup> Während dem christlichen Hausvater durchaus auch die Züchtigung der Dienstboten und sogar seiner Ehefrau zugestanden wurde und die gesellschaftlichen Vertreter lediglich einschränkten, wenn es dieser ans Leben ging, galt für die jüdischen Ethiker, dass man solches allenfalls ein einziges Mal dulden dürfe, und dies auch nur dann, wenn die Gattin ihn zuvor mit bösen Worten angegangen habe. Mache ein Ehemann sich derlei Gewalttätigkeiten womöglich zur Gewohnheit, müsse man zugunsten der Frau sogar einschreiten. Dies ist bezeichnenderweise einer der wenigen Aspekte, bei denen in dieser Literaturgattung direkt sowohl ein persönliches als auch ein institutionelles Eingreifen von außen angesprochen und sogar angeraten wurde. Zugleich ist es einer der wenigen, bei denen sich die moralische Wertung – soweit dies derzeit zu überschauen ist – weitgehend mit der Bewertung in der Praxis deckte, wie etwa die bereits zitierte Ablehnung eines solchen Verhaltens in der Karlsruher Gemeinde belegt.

Da die Familie im Zentrum der Vorstellung von Gemeinschaft stand und alle dort verorteten Strukturen bereits in sich barg, musste das Eindämmen des drohenden Verfalls des Gemeinwesens genau hier schon ansetzen. Hausvater und Hausmutter hatten ihre Kinder, Knechte und Mägde, für die sie allein die rechtliche und moralische Verantwortung trugen, zweifelsohne auch mit harter Hand zu führen. Damit es nicht so weit kam, forderte man jedoch immer wieder beständiges und erneut vertrauliches Ermahnen, um die gute Tat durch eine öffentliche Beschämung nicht wieder zu entwerten und aus sozialpädagogischer wie gesellschaftlicher Sicht keine gegenteiligen Reaktionen heraufzubeschwö-

56 Wetzlar, Chakirof haLew, 1730, Bl. 42a, Abschnitt 31, Bl. 64b, Abschnitt 53. Anonym, Sefer Refael. Worin sich befinden sechs Middot, Tugenden, Offenbach 1786/7; unpag.; Bl. des Abschnitts ›*Sablanit*‹ (statt *Sablanut* – Geduld); zum idealen Verhalten eines Hausvaters: ›als er nicht nötig hätt was Schlechtes von ihnen zu gedulden zum Exempel seine Frau und Kindern oder Dienst Boten doch keinen zu verschmähen haben sie was Unrechtes getan worüber man sie muss bestrafen. In gute Weg zu bringen soll er sie nicht in Beisein andere Leuten bestrafen. Erste mit liebliche Worten wann es nichts helfen will so müsst er gezwungen hernach mit böse und scharfe Reden, sie zu bestrafen und dabei soll es nur zum Schein sein dass sie wirklich glauben sollen, dass er zürnt aber mit Herzen soll er's nicht so meinen‹.

57 Vgl. Otto Brunner, Das ›ganze Haus‹ und die alteuropäische ›Ökonomik‹, in ders., Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, Göttingen 1968, S. 103-127.

ren.<sup>58</sup> Nur wenn all dies wiederholt nicht fruchtete, überwog die Pflicht zur Aufrechterhaltung der guten Ordnung und zum Schutz der Hausgemeinschaft; die Familie und die Gemeinde hatten sich von diesen Personen ein für alle Mal zu trennen, wie dies der rabbinische Bann in letzter Konsequenz ja auch intendierte. Die entscheidende Charakteristik des rechten Mannes und der rechten Frau waren daher nicht nur eine bürgerlich bescheidene Zurückgezogenheit in den privaten, selbst verantworteten Bereich, also insbesondere in die Familie; hinzu kam Sittsamkeit, gepaart mit geschäftlicher Betriebsamkeit, um dem Müßiggang entgegenzuwirken, sowie als eine besondere Tugend Geduld.<sup>59</sup> Dies

58 Wobei der Hausvater und ggf. die Hausmutter bei Witwen innerhalb der Gemeinden für das Verhalten der Mitglieder des Hausstands und eventuell sogar für Vergehen gegenüber anderen, etwa gegenüber Nichtjuden, von den Gemeinden haftbar gemacht wurden; z. B. Hildesheimer, Pinkas Schnaittach, 199I, S. 166; S. 196; so muss ein Hausvater für Vergehen seiner Frau und Kinder Wachsstrafen zahlen. Jagel, *Torat Lekach Tow*, 1713/14 (1674 bereits in Amsterdam erschienen), Bl. 35b-36; man solle gute Worte reden. Zu den Pflichten der Hausmutter, etwa Serel bat haRaw Jaakow Segal (miDubnow), *Tefilat Imahot*, Fürth 1798/99, Bl. 5a-b. Jona (b. Abraham) Gerondi, *Iggeret haT'schuwa*, Frankfurt am Main 1711/2, Bl. 9b.10a; 12a-b. Aron b. Schmu'el, *Liebliche Tefilo*, 1709, unpag. (Abschnitt: Ein schöne T'chine far ein Lantz Man); ›und dass ich mit *Kawod* (Ehre) mein Leben mecht verbrennen, und zu ziehen meine Kinder samt das Gesint zu Tora und *Maasim towim* (guten Taten); ›und wollst mich und mein Weib und Kinder und alle mein Gesind behüten vor alle Krankheit nach deinem göttlichen Willen‹, bittet um ›ehrliche Nahrung; ebd. (offenbar: T'chine far ein Ische meoweret, scheint eher für eine Magd zu sein); ›dass ich mein *Baal haBait* (Hausvater) und *Baala haBaita* (Hausmutter) mit gutem Geduld gehorsam bin in alle Dingen was dein heiligen Namen nit zu wider ist; ›dass ich in allem treu erfunden werde was mit anbefohlen is und das ich nichts verwarhlose. Oder Schaden durch mein Unachtsamkeit geschehe, und lass mich nicht gelüsten fremde Sachen die mir nit gehören; ›gib mir Gehorsamkeit und stärk meine Glieder und alle Kräften meines Leibes, und gibt mir Vernunft und *Chochma* (Weisheit) dass ich mein *Baal haBait* und *Baala haBaita* ihren Diensten recht versorge, ihre Nahrung durch deiner göttliche Hilfe zu verbessern auf dass sie durch meines ernstlichen Fleiß die *Beracha* (Segen) wern haben‹. Ebd.; (Abschnitt: T'chine für ein Jungen oder Betula); vergleichbar um Züchtigkeit, Frömmigkeit, keine Lüsterheit sowie vor Hurerei und alle unreine Vermischung behüten, dass sie nicht gelüste ›fremde Gestalt und sich zu ihm ergebe, dass sie nicht dem bösen Trieb folge, Laster und Schande durch Unzüchtigkeit den Leuten zu bringen, Gott möge die böse Lust im Herzen dämpfen, damit sie sich nicht nach schönen Menschen umsehe, um nicht in leichtfertige Gesellschaft zu geraten; nicht faul und geschwätzig sei, dass sie nicht durch ihre Glieder ihre Seele beflecke, selbst einmal in den Ehestand komme, und dies mit Züchtigkeit, und nicht unzüchtig dabei ›meinen Willen‹ vollbringe, und dass dies ein getreuer Mensch mit dem sie freundlich, einig und selig leben könne, sein möge; (er möge sie) behüten vor bösen feindseligen Menschen, dass sie in ihrer Ehe nicht wider den heiligen Willen Gottes lebe.

59 Wetzlar, Bl. 53a, Abschnitt 43; Bl. 60b, Abschnitt 51; Bl. 66, Abschnitt 56. Wohl, *Schaar haT'schuwa*, 1690, Bl. 10b, § 26. Anonym, *Moralische Briefe*. *Iggeret Mussar*, (Drucker: Hirsch Zwi Baschwitz) Frankfurt a. d. O. 1799/1800, Bl. 11b-12; moralisch tugendhaftes, bescheidenes ›bürgerliches‹ Leben; (Bl. 15/ungezählt) erscheint bereits nahezu bie-

lässt sich in der geübten Praxis durchaus verifizieren. So trugen der Hausvater und gegebenenfalls auch die Hausmutter die volle Verantwortung für die Mitglieder des Hausstandes. Ebenso wie hinsichtlich ihrer Kinder waren sie sogar haftbar für Schäden, aber auch Verletzungen der Sittlichkeit, die durch ihre Bediensteten verursacht wurden, reagierten im Rahmen dieser autokratischen Strukturen sicherlich gegebenenfalls auch autoritär und wohl auch harsch, weshalb die Ermahnungen zuweilen sicherlich angebracht waren.

Insgesamt gesehen bewahrte diese besonders strenge und mit Bezug auf die bevorzugten Quellen tatsächlich mittelalterliche Auffassung von Moral- und Sittsamkeit in ihrer Distanz zu jenen Bewertungen, die die Praxis bestimmten, jedoch eines dezidiert: Nicht nur, dass man trotz alledem den gemeinsamen Grundstrukturen der kulturellen Wahrnehmungen nicht widersprach. Beispielfähig belegen dies etwa die eindeutigen Bezugnahmen auch des ethischen Diskurses auf ein letztlich ständisches Modell, nämlich dass man sich seinem intern tatsächlich nahezu als Stand begriffenen Status angemessen zu verhalten habe und diesen weder in der Kleidung noch in der Distanzierung vom eigenen Schicksal oder gar der eigenen Gemeinschaft beiseiteschieben solle und könne. Im Rahmen des in der jüdischen Gemeinschaft stetig verhandelten Spannungsfelds zwischen der Angemessenheit eines idealen jüdischen korporativen Modells gleichberechtigter Partner und jener durch ein ständisches Bewusstsein geprägten Praxis klarer und dauerhafter Rangfolgen bezog die rabbinische Literatur dennoch bei allen Anmahnungen des rechten Maßes letztlich auch Stellung für die zweite Option.

Wie dies ebenso im Rahmen der sozialen Konflikte der Fall war, hinderte dies die Autoren aber dennoch nicht daran, zugleich für die prinzipielle Gleichwertigkeit aller, sogar der Reichen und der Armen zu argumentieren, zugunsten einer verpflichtenden Mildtätigkeit und erneut für eine ausgeglichene Verteilung von Ämtern und Ritualen, all dies jedoch nicht in dem Gedanken, völlig neue Strukturen zu propagieren, sondern um die überschießende Dynamik der scharfen sozialen Divergenzen einzudämmen. Der ethische Diskurs und die durch diesen dokumentierte religiöse Weltsicht, die nachweislich weiten Teilen der jüdischen Bevölkerung in vielen Punkten vertraut waren, versuchten zudem – in ihren Worten – den *Riss*, der sich durch die scharfe Diskrepanz einer aus streng religiöser Sicht als unjüdisch beklagten Lebensweise und der zugleich gepflegten und erfolgreich als Ideal vermittelten Vorstellung völliger Autonomie

dermeierlich romantisch. Jagel, *Torat Lekach Tow*, 1713/14, Bl. 36b; zählt alle positiven Tugenden auf wie Freundlichkeit, Friedfertigkeit, Tapferkeit, Sauberkeit, Reinlichkeit, das ›Abscheiden von bösen Sachen‹, Heiligkeit, Demütigkeit, Gottesfürchtigkeit aus Klug- und Weisheit, Frömmigkeit und die Ferne zu ›fleischlichen und weltlichen Sachen‹. Kaidenower, *Kaw haJaschar*, 1795, Bl. 21b, Abschnitt 15; betont ebenso die Friedfertigkeit. Jitzchak b. Eliakum, *Lew Tow*, 1765, S. 4b. (Altschul), *Brant Spiegl*, (1626), Bl. 63, Abschnitt 22, Bl. 44, Abschnitt 44(?), unpag. Abschnitt 51; wie man sich ehrbar beim Handeln verhalten soll. Vgl. Paul Münch, *Ordnung, Fleiß und Sparsamkeit. Texte und Dokumente zur Entstehung der ›bürgerlichen‹ Tugenden*, München 1984.



jüdischen Lebens ergab, eigentlich nicht zu schließen, sondern ein Auseinanderbrechen von Norm und Praxis zu verhindern. Dass die Morallehrer ihre Position trotz der notwendigen Distanz zwischen Anspruch und Handeln und trotz ihrer untergründigen Zustimmung zu den kritisierten Modellen und Strukturen, die diese Distanzierung beförderten, dennoch dauerhaft vermitteln konnten, erscheint mir überaus bemerkenswert.





## VII

### Schlussbemerkungen

Vergegenwärtigt man sich die grundlegenden analytischen Schritte dieses Buches abermals und überträgt zudem das Gesagte von einer Beschreibung handlungsleitender Modelle auf die übergeordnete Ebene der Konstruktion kulturspezifischer Konzepte, so erwies sich der grundlegende Aspekt des weit geöffneten Spannungsfelds zwischen normativen und handlungsleitenden Deutungsmustern sowohl im Hinblick auf die Bewertungen von Recht als auch auf diejenigen von Vergesellschaftung zunächst als Divergenz zwischen einer Innen- und einer Außenwelt, also als das Ergebnis stetiger Aushandlungsprozesse zwischen jüdischer Sphäre und der christlichen. Dabei profitierte die jüdische Seite in der Regel sowohl von der Verhandlungsfähigkeit als auch von der Uneindeutigkeit, also der Offenheit der Diskurse, wobei die Aufrechterhaltung eines weit aufgespannten Interpretationsraums sich als überlebensnotwendig für die Minderheit erwies. Während dieser Befund durchaus noch das vertraute, zugleich von den zeitgenössischen Perspektiven gestützte Verständnis klar geschiedener und zugleich auch grundlegend unterschiedlicher Sphären und Deutungsmuster stützen würde, zeigte sich stets zugleich, dass der hier beschriebene, charakteristischerweise dauerhaft weit geöffnete Interpretationsraum keineswegs nur für die Berührungen von christlicher und jüdischer Sphäre kennzeichnend war. Er stellte sich ganz im Gegensatz dazu allem voran als ein binnenjüdischer dar, der als das gängige Handlungsmodell auf jüdischer Seite wiederum deren Bezugnahme zur christlichen Seite beeinflusste.

Dabei können die divergenten Deutungsmuster auf jüdischer Seite, die sich bereits im Abgleich mit den obrigkeitlichen Positionen alles andere als eindimensional erwiesen, jedoch keinesfalls lediglich als Resultat eines durch die besonderen Zwänge der Minderheitensituation bedingten Verlusts nicht nur an organisatorischer, sondern nun sogar an ideologischer Autonomie gedeutet und abgetan werden. Denn in jedem der hier angesprochenen Bereiche zeigte sich, dass dieser Verhandlungsraum divergenter Deutungsmuster im Bereich innerjüdischer Debatten ebenso existierte und sich dadurch – wohlgermerkt nicht aus

zeitgenössischer, aber aus analytischer Perspektive – in all seinen Aspekten als ein *jüdischer* darstellt. Ebenso wie jenes den Kontakt mit der Umwelt kennzeichnende Spannungsfeld diente der im innerjüdischen Bereich gleichermaßen dominierende besondere Interpretationsraum dem gemeinsamen Aushandeln möglicher Optionen, was so an sich nicht verwunderlich wäre, wenn sich derselbe nicht zugleich als ein auf eigenartige Weise *verstetigter* erwiese. Denn anders als die übliche Entwicklung gesellschaftlicher normativer Deutungsmodelle erwarten lässt, wurden die beiden Pole einer religiösen Normsetzung und der kulturellen Handlungs- und Wahrnehmungsmuster keineswegs – um präzise zu sein zumindest nicht primär – in den sozialen Verhandlungsprozessen aufeinander abgestimmt. Dies hätte dazu geführt, dass das Spannungsfeld im stetigen Redefinitionsprozess der normativen Anteile zusammengefallen wäre, um dann erst anlässlich neuer Debatten und anders gelagerter Anforderungen erneut aufgespannt zu werden. Dieser spezifische Interpretationsraum erweist sich dagegen sowohl in den nach außen hin geführten als auch in den innerjüdischen Debatten – wiewohl er sozusagen oszillierte – als dauerhaft gesichert, indem die ihm eingeschriebenen polarisierten Positionen als notwendigerweise distanziert festgeschrieben wurden, die religiöse Norm also nicht notwendigerweise und auch nicht stets primär als handlungsleitend, sondern lediglich als eine mögliche Option, viel eher noch als eine ideelle Orientierung begriffen wurde. Die Gegenpositionen zu den religionsrechtlich und religionsethisch versicherten Normen, die sich gerade im Bezug auf die nichtrituellen Aspekte des Lebens als jene in die Ferne gerückte Orientierungshilfe präsentierten, bildeten die bislang weitgehend unerkannt gebliebenen jüdischen normativen Diskurse von der Familienzugehörigkeit, einem weitgehend hierarchischen, hier als ständisch bezeichneten Begriff von Gemeinschaft bis hin zu der Bedeutung von Ehrbarkeit. Diese waren dem Zentrum kultureller Deutungsmacht, dem Religionsrecht, zwar in Einzelpunkten durchaus in legitimatorischer Weise verbunden. Insgesamt gesehen standen sie jedoch deutlich im Widerspruch zu den hier meist schwächeren religionsrechtlichen Gegenentwürfen und erweisen sich als weitgehend losgelöst von diesen.

Zugleich fanden sich aber auch keine Anzeichen dafür, dass diese dem religionsrechtlichen Modell seinen Rang als übergreifendes Konzept streitig gemacht hätten und in den gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen als eigenständige Normen vollwertig an dessen Stelle getreten wären. Die Offenheit dieses oft nur über symbolische Verweise stabilisierten Diskursfeldes wurde gerade dadurch gesichert, dass diesen sozusagen diskreten Deutungsmodellen ganz im Gegenteil von allen Seiten, also nicht nur durch das Rabbinat, nach außen hin durchgängig ein solcher unabhängiger Stellenwert versagt blieb. Dies trug ganz entscheidend zu der Beständigkeit dieses paradoxen, eigenartig flexibilisierten und dabei polarisierten Konstrukts eines durch das Zurückdrängen des zugleich aber immer wieder zitierten eigentlichen normativen Pols, der Halacha, dauerhaft weit aufgespannten gesellschaftlichen Verhandlungsraums bei.

Dem stand die zentrale Bedeutung einer weiterhin als maßgeblich und idealerweise in jeder denkbaren Beziehung als vollkommen begriffenen Autonomie

zur Seite, wobei das Religionsrecht in der kulturellen Wahrnehmung desselben bezeichnenderweise eben keine wirklichen Einbußen hinsichtlich seiner Funktion als ein wohlgeformt abstraktes und distanzierendes kulturelles Deutungsmodell hinnehmen musste. Völlig anders verhielt sich dies im Hinblick auf seine praktische Deutungsmacht. Diese blieb, wie vielfach zu sehen war, weitgehend auf die rituellen Aspekte des Lebens sowie auf Fragen der Moralität beschränkt. Auf die Problematik, dass dies kaum mit dem zugleich aufrechterhaltenen Absolutheitsanspruch eines solchen religionsrechtlichen Konstrukts zu vereinbaren ist, wird noch zurückzukommen sein. Doch ganz im Gegensatz zu den systemimmanenten Zwängen dieses kulturellen Modells einer nurmehr durch die religiöse Norm geleiteten Lebensführung erweist sich der beschriebene, eigenartig paradoxe, notwendigerweise offene Interpretationsraum hinsichtlich der kulturellen Praxis als das für diese Kultur zumindest gleichermaßen bezeichnende Konzept. Dabei wurden sogar die untergründigen und gegenüber den theologischen Vorgaben widerständigen Normsetzungen zumindest in Teilen immer wieder durch die religionsrechtliche Tradition legitimiert. Diese blieb damit zwar weiterhin letztgültiger Orientierungspunkt, wurde aber keineswegs durchgängig als handlungsleitende Norm begriffen. Auf diese Weise wirkte das Religionsrecht in diesem Bezugssystem durchaus im Einklang mit seinem kulturellen Selbstverständnis primär als ein konservativer Faktor. Durch das gewiss nicht umfassende, aber dennoch deutliche Abkoppeln des Religionsrechts von den gesellschaftlichen Reorientierungen, die eher durch andere, weitgehend divergierende, aber gleichermaßen *jüdische* Deutungsmuster bestimmt wurden, musste sich dieses in seinen eigenen, unbestreitbar stattfindenden Entwicklungsprozessen zudem verlangsamen, da es vornehmlich als ein deutlich von der sozialen Realität distanzierendes symbolisches Verweissystem genutzt wurde.<sup>1</sup> Es ist diese – wenn man so will – Weltferne bei einem gleichzeitigen Entwickeln davon unabhängiger, vertrauter, aber dennoch diskreter zusätzlicher Deutungsmodelle, die es der jüdischen Gesellschaft ermöglichten, sich einen erheblichen Handlungsspielraum zu eröffnen, wozu natürlich die offenkundigen Parallelen dieser Wahrnehmungsmuster zur Umwelt in erheblichem Maße beitrugen.

Wiewohl diese sozusagen verdeckten kulturellen Modelle wie Ehrbarkeit, Familie und weitgehend auch soziale Ungleichheit das Selbstverständnis und die Wahrnehmung weiter Teile der jüdischen Bevölkerung entscheidend prägten, blieb ihnen erstaunlicherweise dennoch das religiös vermittelte Modell eines nur durch das Religionsrecht, die Halacha, bestimmten Lebens weiterhin präsent. Und dies in einem Maße, dass es gerade im Konfliktfall als Gegenentwurf zu den

1 Dies steht damit im Gegensatz zu Jacob Katz' letztlich religionskritisch gedachtem Entwurf einer durchgängigen Flexibilität der Halacha bei weiterhin zentraler Bedeutung derselben. Hier wird die Zentralität und nur indirekt die Dynamik, aber natürlich nicht die Existenz des fraglos andauernden Prozesses der Rechtsentwicklung eher kritisch gesehen. In Frage gestellt wird Letzterer nur von der orthodoxen Ideologie; dazu neben anderen Schriften insbesondere Jacob Katz, *The 'Shabbes Goy. A Study in Halakhic Flexibility*, Philadelphia 1989.

genannten, das Handeln bestimmenden Normen angeführt werden konnte, wiewohl es, gerade was die Aspekte *Recht* und *Gemeinschaft* angeht, im divergierenden Fall letztlich kaum selbst durchgängig als handlungsleitend etabliert wurde. Obwohl es wie gesagt natürlich ansatzweise auch zu Integrationen der vom Religionsrecht divergierenden Deutungsmodelle kam, indem man diese etwa mit theologischen und religionsrechtlichen Legitimationen versah oder indem sich vereinzelt die religionsrechtliche Perspektive im Rahmen ihres Entwicklungsprozesses jenen annäherte, bewahrten beide Seiten innerhalb des hier abgegrenzten Untersuchungszeitraums und im Bezug auf die analysierten Aspekte in der Regel letztlich ihre grundlegende Distanz. Die aus der Perspektive des rabbinischen Judentums dennoch weiterhin geschlossene Selbstwahrnehmung, die stets auf Eigenheit und Autonomie hin ausgerichtet blieb und sich der Realität ganz anders gestalteter Handlungsmodelle gerade durch die bleibende Distanz zu diesen Begriffen letztlich zu verschließen suchte, verdeckte diese als Normbruch eigentlich nicht zu tolerierende Vorgehensweise und sicherte damit abermals die unverzichtbare Integrität des kulturellen Systems, die Geschlossenheit und Selbstreflexivität seiner Deutungsmodelle. Neben der spezifischen Charakteristik einer keineswegs primär über diese vermeintlich feststehende Norm, sondern zumindest in erheblichen Teilen gerade in bleibender Differenz zu dieser verhandelten religiösen Kultur ist es dieses Erdulden der damit stetig begangenen Systemverletzungen, das sich als kennzeichnend für die frühneuzeitliche jüdische Gesellschaft erweist. In dem Maße, in dem die analytische Perspektive anders als eine binnenkulturelle, zumal eine religiöse, das Kennzeichnende einer Kultur nicht allein in ihren abstrakten Normsetzungen, sondern vor allem in deren Handlungsmustern verortet, stellt sich dieses offene Spannungsfeld, also die Aufrechterhaltung einer Distanz zum religiösen Erbe zugunsten deutlich breiterer Handlungsoptionen, letztlich als eigentliches Charakteristikum dieser Kultur und in diesem Sinne als ein *jüdisches* Modell dar. Aus der hier eingenommenen Metaperspektive begriff die jüdische Gemeinschaft die eigentliche Triebkraft und den Kern ihrer gelebten Kultur jedoch nicht in ihrer eigentlichen Gestalt, nämlich als Flexibilisierung zugunsten von Deutungsmodellen, die in erheblichem Maße von der religionsrechtlichen Tradition unabhängig waren und bezeichnenderweise in Distanz zu dieser gehalten wurden, also als ein Sichern von Handlungsoptionen durch eine weitgehend indirekte und diskrete Differenzierung von religiösen im Verhältnis zu primär nichtreligiösen Aspekten. Hätte man dies so gesehen, wäre der religiöse Anspruch einer allein über theonomes Recht definierten und agierenden Gemeinschaft nicht aufrechtzuerhalten gewesen. Die Frage nach der Sicherung kultureller Integrität lässt sich in diesem Sinne nur auf der hier eingenommenen analytischen Ebene, die in der Uneindeutigkeit das kulturell Kennzeichnende sieht, positiv beantworten.

Denn die immer wieder sichtbar werdenden verbreiteten Auffassungen von jüdischer Kultur blieben bei den Zeitgenossen ebenso wie in der älteren geschichtswissenschaftlichen Tradition durchweg auf Eindeutigkeit, Stabilität und Eindimensionalität hin ausgerichtet. Schon aus diesem Grund wurden die zunächst

geschaffenen Spannungsfelder wie etwa jener so widersprüchliche Spielraum zwischen ständischem und korporativem Denken stets – und dies durchaus von einem erheblichen Teil der jüdischen Bevölkerung – in Konflikt zur Halacha als dem Zentrum religiöser und kultureller Selbstwahrnehmung begriffen. Das ausgesprochen erfolgreiche Agieren und die dabei geschaffenen Strukturen, die sich aus unserer Perspektive als spezifische und damit als *jüdisch* darstellen, erweisen sich aus binnenkulturell religiöser sowie aus einem essentialistischen, über Differenz arbeitenden geschichtswissenschaftlichen Blickwinkel als grundlegend defizitär. Die im kulturellen Diskurs vorgenommene dauerhaft symbolische Polarisierung beider Positionen, also der aus analytischer Sicht wohlgermerkt in gleichem Maß *eigenen* kulturellen Handlungsoptionen von der häufig nur symbolisch gedachten normativen Position – beispielsweise klarer sozialer Hierarchien von einer religiös überhöhten Betonung sozialer Gleichwertigkeit und Teilhabe oder der pragmatischen Nutzung unterschiedlicher Rechtssysteme und -foren gegenüber einer Anerkennung und alleinigen Nutzung eigener Gerichtsbarkeit –, bedingte jenen Grundkonflikt letztlich erst. Dabei brachen sich die ausgesprochen funktionstüchtigen Handlungsmodelle und gemeinschaftlich vereinbarten Strukturen stetig an den stereotypen Verweisen auf ein divergierendes, als eigentlich angemessen empfundenes und als jüdisch gedachtes religionsrechtliches Bezugssystem. Zugleich präsentieren sich die vielen Debatten und Kontroversen in ihrem Kern häufig als Spiegelfechtere, denn sie gelangten in dieser Hinsicht kaum über den Rahmen moralischer Ermahnungen zum Maßhalten hinaus, waren also vorrangig symbolischer Natur, denn letztlich wurde dieser abstrakte Maßstab in Frage gestellt und zugleich als einzig legitimer Fixpunkt bestärkt.

Dass es bei dieser in sich geschlossenen, eher gestischen Bewegung blieb, dieses eigenartige, komplexe Spiel symbolischer Verweise also nicht auseinanderbrach, lag nicht nur an der besonderen Dynamik, die ein pragmatisches Handeln vor dem Hintergrund der entscheidenden gesellschaftlichen Deutungsmuster wie Ehrbarkeit oder Familienzugehörigkeit zweifellos entwickelte. Schaut man hinter die Fassade, so boten die ohnedies eher schwachen Ansätze der rabbinischen Theologie kein wirkliches Gegenmodell zu den herrschenden Strukturen. Nicht nur, dass sie in erheblicher Distanz zu den gültigen Gesellschaftsstrukturen und Handlungsoptionen gehalten wurden – man denke nur an die überbordenden, extremen Bußrituale oder an die Personalisierung ethischer Forderungen –, sie blieben in ihren Versuchen, Konzepte eines theologisch legitimierten und geregelten *rechten Lebens* in dieser Diaspora mit ihren zum Teil extremen Kompromisszwängen zu entwerfen, jeweils durch die Gegenposition, beispielsweise durch ein ständisches Denken gekennzeichnet, also durch jene für die kulturelle Praxis weit maßgeblicheren Modelle, und dies sogar an jenen Punkten, an denen man die gefühlte Distanz einfach durch ein Übertragen mittelalterlicher Sichtweisen verstärkte.<sup>2</sup> Dadurch wurde aber keine so starke Annähe-

2 Ganz im Gegensatz zur Rezeption der Chasside Aschkenas und ihrer Lehren in Polen, die keineswegs so weit ging wie in ›Aschkenas‹ selbst. Beiden ist dennoch gemeinsam,



rung der beiden Seiten bedingt, dass die rechtliche Norm zum primären Maßstab sozialen Handelns geworden wäre, wie dies in rituellen Fragen zweifellos weitgehend der Fall gewesen ist. In diesem Sinne waren die ideologische Kritik und der Gegenpol normativer Rechtsetzung letztlich eigentlich nicht voneinander losgelöst, wie die Moralthologen und alle darüber hinaus zu findenden Ansätze kultureller Selbstreflexion kritisierten; beide blieben sich in vielfacher Weise, zuweilen indirekt, stets aber intensivst verbunden. Das zeitgenössische Spiel klarer Zuweisungen – hier eine unbeschadete jüdische Position und dort eine zweifelhafte, diese gefährdende und negierende Haltung – erweist sich schon deshalb als symbolisch, da beide Positionen im Rahmen der statthabenden Rechtsentwicklung an vielen entscheidenden Punkten erkennbar denselben Wahrnehmungsmustern verbunden waren und in diesem Sinne sicherlich aus der hier eingenommenen analytischen, paradoxerweise jedoch selbst aus einer essentialistischen Perspektive letztlich ebenso *jüdisch* waren. Diese gleichermaßen diskrete Annäherung beider Positionen minderte erneut die Gefährdung durch den ihnen zugrunde liegenden immanenten Widerspruch. Zugleich wurde die Dynamik der komplexen sozialen Aushandlungsprozesse durch das verbreitete Selbstverständnis verlangsamt, sich – jenseits der ohnedies gültigen Problematik eines aus moralischer Sicht generell eher defizitären Lebenswandels – stetig vom Kern der Lehre und vom *rechten*, allein im Religionsrecht geborgenen Leben zu entfernen.

Die Funktionstüchtigkeit jüdischer Kultur und das Überleben der jüdischen Bevölkerung hing, wie uns die unterschiedlichen Diskurse zur Bedeutung von *Recht* und *Gemeinschaft* zeigten, gerade als Minderheit in einer grundlegend ablehnenden und sogar feindlichen Umwelt entscheidend von der Sicherung dieses stets beklagten offenen, verhandlungsfähigen *Interpretationsraums* zwischen jüdischer und christlicher, aber eben auch innerhalb der jüdischen Sphäre selbst ab, und damit von der spezifischen Distanz zwischen Norm und Praxis. Denn diese eröffneten für die Gemeinden innerhalb der schwer überschaubaren Lebensverhältnisse mit ihren kaum kontrollierbaren Zwängen jene unverzichtbare Reaktionsfähigkeit und Flexibilität, ohne die die täglichen Anforderungen vor dem Hintergrund einer letztlich auf Autonomie hin ausgerichteten religiösen Tradition kaum zu bewältigen gewesen wären. Wiewohl verdeckte Rückbezüge

dass man die offenkundige Distanz zur eigenen religiösen und kulturellen Verortung nicht zu überbrücken versuchte; vgl. Edward Fram, German Pietism and 16th and Early 17th Century Polish Rabbinic Culture, in: Jewish Quarterly Review 96/1 (2006), S. 50-59; S. 55; zitiert R. Schlomo Luria (Jam schel Schlomo), der die Bußrituale der Chasside Aschkenas ebenso wie die Gemeindemitglieder etwa in Frankfurt als »extreme piety« vergleichbar den anderen Bräuchen im Sefer Chassidim einstuft. Haym Soloveitchik, Piety, Pietism and German Pietism. Sefer Hasidim and the Influence of Hasidei Ashkenaz, in: Jewish Quarterly Review 92/3-4 (2002), S. 455-493. Dieselben Bezüge zu den Chasside Aschkenas finden sich auch in der polnischen ethischen Literatur; vgl. Elbaum, Ethical Literature, 1983, S. 146-166; S. 151. Katz, Tradition und Krise, 2002, S. 148.

die zentrifugale Dynamik sicher abschwächen, war es das Erdulden der zunächst kulturell konstruierten, vermeintlichen Gefährdung durch diese notwendige dauerhafte Differenz, die die Existenz dieses kulturellen Systems sicherte. Denn man spürte durchaus die durch diese Offenheit bedingte Brüchigkeit, was zu der auf allen Ebenen wiederzufindenden Wahrnehmung einer in der Regel problematischen Lebensführung führte, ein Mangel, der letztlich nur durch die Umkehr zum normativen Pol zu beheben sei. Zweifellos entschleunigte dieses immanente *kulturelle Unwohlsein* die besondere Dynamik eines Einheit fordernden, jedoch über Uneindeutigkeit agierenden kulturellen Systems. Der normative Gegenpol war jedoch weder umfassend deutungsmächtig noch wirklich unabhängig, wie das Beispiel des halachischen paritätisch-partnerschaftlichen Modells von Zugehörigkeit belegt, das trotz seiner grundlegenden Differenz zu dem die gesellschaftliche Praxis bestimmenden ständisch-hierarchischen Konzept untergründig, ganz im Widerspruch zu den Aussagen der religiösen Lehre an dieselben Wahrnehmungen eines streng hierarchisierten Sozialgefüges rückgebunden war. Aus diesen Gründen konnten das Religionsrecht und die daran geknüpfte Religionsethik auch keine fundamentalistische Potenz entwickeln. Die Frage nach der Nähe oder Ferne religiöser Normsetzungen zur gelebten Praxis, also aus religiöser Sicht nach der Geschlossenheit einer notwendigerweise religionsrechtlichen Lebensführung, fand ihre Entsprechung in der Form einer beständigen kulturellen Selbstreflexion dieser Ambivalenz auf allen Ebenen, was nahezu zu einem weiteren Charakteristikum dieser Gesellschaft wurde. So findet sich diese religiöse Kritik, die die divergenten Strukturen letztlich sicherte, anstatt sie grundlegend zu verändern, auch direkt im vermeintlich Kleinen wieder, nämlich in der alltäglichen Wahrnehmung und den sozialen Verhandlungsprozessen. Vielleicht nicht jede Person, aber doch eine ganz überwiegende Mehrzahl der jüdischen Bevölkerung wurde in diesem Sinne zu *Rabbinern*, nämlich zu beständigen Ermahnern des eigenen Handelns. In dieser religiösen Wahrnehmung – und nur in dieser – sollte die, wie wir gesehen haben, zugleich aktiv gestaltete Differenz zwischen dem stereotyp postulierten religiösen Ideal und der Praxis in Frage gestellt, um in einer fiktiven autonomen Welt letzten Endes aufgehoben zu werden. Auch dies sicherte das Auseinanderbrechen sowohl des polarisierenden kulturellen Modells einer notwendigen Differenz von Norm und Praxis sowie einer holistisch gedachten, im Religionsrecht als geeint begriffenen, aber schon lange vor Beginn der Moderne deutlich in säkulare und religiöse Bereiche unterteilten Lebenswelt.

Dabei kam es – abgesehen von unzweifelhaften Anpassungsprozessen auch im Bereich der Halacha – im Bezug auf das gesamte kulturelle System nicht zu einer deutlichen, zunehmend an Dynamik gewinnenden Redefinition der normativen Seite, also weder des Religionsrechts noch der mit Verweis auf dieses vereinbarten gesellschaftlichen Organisationsstrukturen oder jener ethischen Konzepte, die ein rechtes und sittliches Leben definierten. Dennoch brach dieses zuweilen weit aufgespannte, in sich oszillierende Bezugssystem nicht auseinander, wie dies zumal vor dem Hintergrund der vergleichsweise schwachen Position des Rabbi-

nats, also jener Garanten der wenig flexibilisierten normativen kulturellen Tradition, durchaus zu erwarten gewesen wäre. Trotz seiner strukturell äußerst begrenzten direkten Einflussmöglichkeiten gerade in dem für das kulturelle Selbstverständnis zentralen Bereich eines über das Religiöse hinausreichenden Rechts, blieb die allgemeine Anerkennung des Rabbinate unbeeinträchtigt. Dies belegt etwa die übergreifende Wertschätzung seiner Funktion als Wahrer des religiösen Erbes, eine Wahrnehmung, die das Rabbinate seinerseits über die ihm zur Verfügung stehenden Medien zu sichern versuchte. Neben der grundlegenden Wahrnehmung eines drohenden, unter den Vorzeichen der Diaspora letztlich kaum einzudämmenden Verlustes kultureller Autonomie dienten auch andere Aspekte der religionsrechtlichen Lehre als Hemmschwelle gegen die immanente Dynamik dieses polarisierten kulturellen Konzepts.

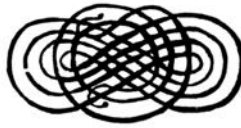
Am deutlichsten mag dies der Bereich der Mildtätigkeit dokumentieren, einer der zentralen Aspekte, die hier leider außen vor gelassen werden mussten. Die rechtlichen sowie ökonomischen Vorgaben und Notwendigkeiten hätten gemeinsam mit dem starken hierarchisch-ständischen Denken innerhalb der jüdischen Gemeinden eigentlich zu einem Zerreißen der Gesellschaft und einem stetigen Fortbrechen erheblicher Teile derselben durch ihr vollständiges Verarmen und als Folge dessen durch die Ausweisung führen müssen. An diesem Punkt zeigt die durch die religiöse Tradition und durch die allgemeine Einsicht, dass das Leben gerade als Jude stets in besonderer Weise auch durch Verarmung gefährdet war, gesicherte, hier einmal nicht primär symbolisch wirksame Rückbindungen an die Halacha mit ihrer gemeinschaftlichen Verpflichtung zur Mildtätigkeit, dass auch auf diese rechts- und systemkonforme Weise Strukturen geschaffen werden konnten, die eine solche Entwicklung einzudämmen vermochten. Denn über ein umfangreiches, zudem äußerst kostenintensives Wohltätigkeitssystem sicherte die, wie es scheint, ungewöhnlich direkte Übernahme theologischer Normsetzungen zumindest die gesellschaftlichen Kerngruppen mit einigem Erfolg ab. Dies zeigt deutlich, dass man der normativ-religiösen Tradition zuweilen auch ganz direkt Geltung zu verschaffen wusste, vermutlich insbesondere dort, wo ihr elementare soziale und ökonomische Notwendigkeiten zuarbeiteten. Ein anderes treffendes Beispiel hierfür bietet deren Rolle im Gefüge der steten Verhandlungen um soziales Prestige. Und dies, obwohl sie insgesamt gesehen eher eine argumentative Grundlage sozialen Handelns nicht im Sinne einer Vorlage, sondern als ein dauerhaft fernes Korrektiv und ein im Hintergrund bleibendes, retardierendes Moment darstellte.

Die damit skizzierte, deutlich von der zeitgenössischen Selbstwahrnehmung abweichende kultursemiotische Charakteristik der frühneuzeitlichen jüdischen Kultur als ein in komplexen, häufig auch nur symbolischen Bezügen gesichertes, dauerhaft polarisiertes Deutungssystem weist allem voran auf eines hin: Das frühneuzeitliche Judentum stellt sich ganz im Gegensatz zu den bislang vertrauten historischen Deutungsmodellen keineswegs als eine unbewegliche, primär im Religiösen, in der Halacha, ruhende und durch diese Tradition gesicherte

Kultur dar. Ihr besonderer Charakter und ihre bewundernswerte Kraft lag geradezu im Gegenteil dessen, was bislang in einer weitgehenden Übernahme letztlich religiöser Sichtweisen postuliert worden ist, nämlich in einer besonderen Flexibilität der kulturellen Tradition, wobei die damit einhergehenden Dynamiken einer Distanzierung von dem zentralen religiösen Normkonstrukt im Sinne eines Verlusts des Eigenen weitgehend beherrscht oder zumindest ertragen wurden. Die damit vorgenommene Deutung jüdischer Kultur verortet die zentralen Charakteristika nicht ausschließlich in der Sphäre des Normativen, sondern insbesondere auch im Bereich kultureller und sozialer Kommunikation. Anstelle jenes eigenartigen Bildes einer vollständig fremden und distanzierten Umwelt, in der die jüdische Gemeinschaft dank ihrer Inflexibilität und eines eisernen Beharrungswillens auf eigenständigen, differenten Traditionen überdauert habe, erweist sich ihr besonderer – für die Frühe Neuzeit an sich keineswegs ungewöhnlicher – Umgang mit Normen, insbesondere den religionsrechtlichen, als eigentlicher Schlüssel für das auf allen Ebenen aktive, selbstbewusste Agieren der jüdischen Gemeinschaft. Es war ihre mitunter auch an eine reine Zweckpragmatik heranreichende Reaktionsfähigkeit gemeinsam mit den stetig stattfindenden Verweisen auf die religionsrechtliche Norm, die der jüdischen Gemeinschaft den überlebensnotwendigen Spielraum sowohl nach außen hin als auch im Binnenraum sicherten, ohne dass zugleich der Begriff des *Eigenen*, das zur Stabilisierung so notwendige, weitgehend symbolische Konzept *kultureller Autonomie* wirklich gefährdet worden wäre.

Will man diese grundlegend neue Sichtweise frühneuzeitlicher jüdischer Kultur in Bezug zu den Entwicklungen der Moderne bringen, so ließe sich vor dem Hintergrund dieses veränderten Verständnisses konstatieren, dass diese besondere Flexibilität bei Aufrechterhaltung des identitätsstiftenden Autonomiediskurses, auch wenn dieser zu erheblichen Teilen einen symbolischen Charakter hatte, der jüdischen Bevölkerung insgesamt eine gute Startposition für die Anforderungen der Moderne bot. Ebenso wie ihr Bildungsethos in Verbindung mit dem erzieherischen Bewahrungsdiskurs der Emanzipationsdebatten der jüdischen Bevölkerung selbst im Vergleich zur christlichen einen deutlichen Vorteil verschaffte, und in dem Maß, in dem sich die zuvor aufgezwungene ökonomische Nische durch den allgemeinen Aufschwung kaufmännischen Handels im 19. Jahrhundert letztlich als eine gute Voraussetzung für den ökonomischen und sozialen Aufstieg erwies, war die jüdische Gemeinschaft durch diesen grundlegenden, nach innen wie nach außen hin ein stetiges gesellschaftliches Aushandeln möglicher Optionen fordernden kulturellen Diskurs recht gut gewappnet. Und dies vor allem, da in dessen Zentrum jenes dauerhafte Spannungsfeld der Distanz zu einer zugleich immer wieder versicherten religiösen Norm stand, ein guter Ausgangspunkt für die kommenden Anforderungen sozialer und kultureller Integration in einer sich zunehmend, allerdings auf eine spezifisch christliche Weise säkularisierenden Gesellschaft. Dies mag auch eine mögliche Erklärung dafür sein, warum sich im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts trotz der

sich verschärfenden Forderungen seitens der Außenwelt keine fundamentalistischen, sich in extremer Weise abgrenzenden und exklusiv auf eigene Normsetzungen verweisenden Positionen herausbildeten. Die bestehende Flexibilität des kulturellen Systems wurde gerade in der Emanzipationsphase in einer selbstverständlichen Weise genutzt, nämlich indem man dieser noch mehr Raum zugestand. Im Vergleich zur Frühen Neuzeit wurde nun jedoch die normative Rückbindung geschwächt, indem man erstmals die grundlegend konservative Struktur des Religionsrechts aufzubrechen versuchte. Dennoch wurde die religionsrechtliche Norm an sich keineswegs negiert. Man versuchte jedoch den ihr immanenten konservativen interpretativen Entwicklungsprozess umzukehren, also nicht wie zuvor die direkte, verbindliche Bezugnahme, sondern das Normkonstrukt selbst abzuschwächen. Doch bereits zu Beginn der 1840er Jahre stellte sich die Frage, ob man durch diese nunmehr rasant zunehmende Zurückdrängung des normativen Pols in dem weiterhin über Recht verhandelten kulturellen System nicht jeden Orientierungspunkt verliere. Dies führte zu einer raschen Abschwächung dieser Flexibilisierung der Halacha selbst, ein Prozess, der inzwischen zudem durch andere kulturelle Diskurse wie Bildung oder Wissenschaftlichkeit sozusagen unterwandert wurde. Diese machten der Vorstellung einer im religiösen Recht ruhenden Kultur zunehmend ihre Position streitig, bis spätestens zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine neue, in Auseinandersetzung mit dem Protestantismus formulierte, philosophisch orientierte Theologie für weite Teile des inzwischen in unterschiedliche religiöse Denominationen aufgespaltenen Judentums zunehmend die Bedeutung der alten rechtlichen Zugangsweise schwinden ließ. Am Anfang dieser grundlegenden Redefinitionen eines sich durchaus selbstbewusst und erfolgreich behauptenden Judentums in der Moderne standen jedoch die Vorgaben der frühneuzeitlichen Tradition, einer Kultur, in der die Notwendigkeit, in komplexen und heterogenen Zusammenhängen agieren zu müssen, das stete Aushandeln zum zentralen Aspekt eigener Kultur gemacht hatte, um auf diese Weise ein selbstbewusst agierendes und überlebensfähiges jüdisches Gemeinwesen und zugleich die Integrität der kulturellen Tradition zu sichern.



## Bibliographie

- Aboab, Isaak, Menorat HaMaor. Der lichtpendende Leuchter. Eine Sammlung der jüdischen Ethik aus Bibel und Talmud, hg. v. S. Bamberger, Hamburg 1920.
- Abrahams, Israel, Hebrew Ethical Wills, Philadelphia 1926 (ND 1976).
- Abramsky, Chimen, The Crisis of Authority within European Jewry in the Eighteenth Century, in: Siegfried Stein/Raphael Loewe (eds.), Studies in Jewish Religious and Intellectual History. Presented to Alexander Altmann on the Occasion of His Seventieth Birthday, Alabama 1979, S. 13-28.
- Achaschweresch-Schpil. Ein schen nei Achaschweresch-Schpil. (...) Michrat Josef, Frankfurt a. M. 1712.
- Albeck, Shalom, Jesodot Mishtar haKehillot biSefarad ad Rama, in: Zion 25 (1960), S. 114-117.
- Alter-Dinari, Jedidja, Chachme Aschkenas beSchilche Jeme haBinajim, Jerusalem 1984.
- Altmann, Alexander, The German Rabbi (1910-1939), in: Leo Baeck Inst. Year Book 19 (1974), S. 31-49.
- Altmann, Berthold, The Autonomous Federation of Jewish Communities in Paderborn, in: Jewish Social Studies 3 (1941), S. 159-188.
- Anonym, An di Remisin Keisrlichi oich in Germanien und tzu Jerusalajim Kiniglichi Maistet ... , [Frankfurt am Main], 5513 [1752/53].
- Anonym, Moralische Briefe. Iggeret Mussar, (Drucker: Hirsch Zwi Baschwitz) Frankfurt a. d. O. 1799/1800.
- Anonym, Sefer Refael. Worinen sich befinden sechs Middot, Tugenden, Offenbach 1786/87.
- Arnsberg, Paul, Die Geschichte der Frankfurter Juden seit der Französischen Revolution, Bd. 1: Der Gang der Ereignisse, Darmstadt 1983.
- ders., Neunhundert Jahre Muttergemeinde in Israel. Frankfurt am Main (1074-1974). Chronik der Rabbiner, Frankfurt a. M. 1974.
- Aron b. Schmucl, Liebliche Tefile, odr greftige Artzneie fer Guf und Neschome ..., (Fürth 1709).
- Aron, Paul M., Die Inschriften der im Besitz der Chewra Kadischa DeKabranim zu Frankfurt am Main befindlichen silbernen Pokale. Übersetzt und erkläert von ... Als Manuskript gedruckt. Frankfurt a. M. 1925.
- Assaf, Simcha, Bate Din weSidreham achare Chatimat haTalmud, Jerusalem 1923.
- ders., Lekorot HaRabanut beAschkenas, Polonia weLita, in: Reschumot 2 (1922), S. 5-46.
- Auerbach (miFiurda/von Fürth), Eisik, Sefer Bechinat Olam, Sulzbach 1743/44.

- Backhaus, Fritz u. a. (Hg.), Die Frankfurter Judengasse. Jüdisches Leben in der frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. 2006 (Schriftenreihe des Jüd. Museums Frankfurt a. M.; 9).
- ders., ›dass die Begünstigung der Juden und Bluthunde so groß sei‹. Juden und Patriziat im alten Frankfurt, in: Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst 68 (2002), S. 125-150.
- ders., Die Bevölkerungsexplosion in der Frankfurter Judengasse des 16. Jahrhunderts, in: ders., Judengasse, 2006, S. 103-117.
- ders., The Jewish Ghetto in Frankfurt, in: Victor Gray/Melanie Aspey (Hg.), The Life and Times of N. M. Rothschild (1777-1836), London 1998, S. 22-33.
- Backmann, Sibylle/Künast, Hans-Jörg u. a. (Hg.), Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen, Berlin 1998.
- Baer, Fritz [Jitzchak], Das Protokollbuch der Landjudenschaft des Herzogtums Kleve, T. 1: Die Geschichte der Landjudenschaft des Herzogtums Kleve, Berlin 1922 (Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, Hist. Sekt.; 1) [mehr nicht erschienen].
- ders., HaHatchalot weHajesodot schel Irgun haKehillot haJehudiot biJemei habenajim, in: Zion 15 (1950), S. 1-41 [mit engl. Zsfass., S. I-V].
- ders., The Origins of Jewish Communal Organization in the Middle Ages, in: Binah 1 (1988), S. 59-82.
- Bamberger, Herz, Geschichte der Rabbiner und der Stadt und des Bezirks Würzburg. Aus seinem Nachlaß herausgegeben und ergänzt v. S(elig) Bamberger, Wandsbek 1905.
- Bar-Levav, Avriel, ›When I was alive‹. Jewish Ethical Wills as Egodocuments, in: Rudolf Dekker (ed.), Egodocuments and History. Autobiographical Writing in its Social Context since the Middle Ages, Hilversum 2002 (Publicaties van de Faculteit der Historische en Kunstwetenschappen; 38), S. 45-59.
- Baron, Salo W., Ghetto and Emancipation. Shall We Revise the Traditional View?, in: The Menora Journal 14 (1928), S. 515-526.
- ders., The Jewish Community. Its History and Structure to the American Revolution, 3 Bde., Philadelphia 1942.
- Bartal, Israel, Dubnov's Image of Medieval Autonomy, in: Groberg, Kristi/Greenbaum, Avraham (eds.) A Missionary for History. Essays in Honor of Simon Dubnov, Minneapolis MI 1998 (Minnesota Mediterranean and East European Monographs; 7), S. 11-18.
- Battenberg, Friedrich J., Aus der Stadt auf das Land? Zur Vertreibung und Neuansiedlung der Juden im Heiligen Römischen Reich, in: Rürup/Richarz, Jüdisches Leben, 1997, S. 9-35.
- ders., Die Juden in Deutschland vom 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, München 2001 (Enzykl. deutscher Geschichte; 60).
- ders., Judenordnungen der frühen Neuzeit in Hessen, in: Heinemann, Neunhundert Jahre, 1983, S. 83-122.
- ders., Rechtliche Rahmenbedingungen jüdischer Existenz in der Frühneuzeit zwischen Reich und Territorium, in: Kießling/Ullmann, Schwaben, 1995, S. 53-79.
- Baum, Hans-Peter (Hg.), Eine unterfränkische Genisa. Was von der jüdischen Gemeinde Memmelsdorf (Ufr.) blieb, Würzburg 1998 (Hinweise – Informationen/Stadtarchiv Würzburg; 25).
- Begräbnisordnung der Israelitischen Religionsgesellschaft Frankfurt a. M., 1927.
- Begräbnisordnung für die israelitische Gemeinde der Freien Stadt Frankfurt, Frankfurt a. M. 1863.
- Behringer, Wolfgang, Gegenreformation als Generationenkonflikt oder Verhörproto-



- kolle und andere administrative Quellen zur Mentalitätsgeschichte, in: Schulze, Ego-Dokumente, 1996, S. 276-293.
- Bell, Dean Phillip, Gemeinschaft, Konflikt und Wandel. Jüdische Gemeindefstrukturen im Deutschland des 15. Jahrhunderts, in: Kießling/Ullmann, Landjudentum, 1999, S. 157-191.
- Ben-Sasson, Chaim Hillel, HaKehilla haJehudit bijeme haBinaim, Jerusalem 1976.
- ders., The ›Northern‹ European Community and its Ideals, in: ders./Shmuel Ettinger (ed.), Jewish Society through the Ages, London 1971, S. 208-219.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a.M. 1980.
- Berger, Shlomo, An Invitation to Buy and Read. Paratexts of Yiddish Books in Amsterdam (1650-1800), in: Book History 7 (2004), S. 31-61.
- Blauert, Andreas/Schwerhoff, Gerd (Hg.), Kriminalitätsgeschichte. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne, Konstanz 2000 (Konflikte und Kultur – historische Perspektiven; 1).
- Blickle, Peter (Hg.), Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft, Berlin 1993 (Zeitschrift für Hist. Forschung, Beiheft; 15).
- Blidstein, Gerald J., Individual and Community in the Middle Ages. *Halakhic Theory*, in: Elazar (ed.), Kinship and Consent, 1997, S. 327-361.
- Bogner, Ralf Georg, Arbeiten zur Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit. Ein Forschungsbericht für die Jahre 1980-1994 (Teil I), in: Früheneuzeit-Info 7 (1996), S. 127-142.
- Bokser, Ben Zion, From the World of the Cabbalah. The Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague, New York 1954.
- Bonfil, Robert, Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy, Oxford 1990.
- Bornstein-Makovetsky, Leah, Jewish Informers in the Ottoman Empire in the 16th-17th Century, in: Nahum Rakover (ed.), Jerusalem. City of Law and Justice, Jerusalem 1998, S. 309-324.
- Borut, Jacob, Vereine für Jüdische Geschichte und Literatur at The End of The 19th Century, in: Leo Baeck Inst. Year Book 41 (1996), S. 89-114.
- Bothe, Friedrich, Frankfurts wirtschaftlich-soziale Entwicklung vor dem Dreißigjährigen Kriege und der Fettmilchaufstand (1612-1616), 2 Teile, Frankfurt 1920 (Veröff. der Hist. Kommission der Stadt Frankfurt a. M.; 7).
- Bräunche, Ernst Otto, Die Familie Meyer-Model, in: ders./Schmitt/Koch, Karlsruhe, 1988, S. 451-464.
- ders., Vom Schutzjuden zum Bürger zweiter Klasse. Die jüdische Gemeinde bis zum Erlaß des Judenedikts 1809, in: ders./Schmitt/Koch, Karlsruhe, 1988, S. 41-80.
- Brenner, Michael, The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany, New Haven 1996.
- ders./Penslar, Derek J. (eds.), In Search of Jewish Community. Jewish Identities in Germany and Austria (1918-1933), Bloomington 1998.
- Breuer, Dieter (Hg.), Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland, Amsterdam 1984.
- Breuer, Mordechai, Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne, in: Meyer/Brenner, Deutsch-Jüdische Geschichte, 1996, Bd. 1, S. 239-247.
- ders., Haschpa'ah Sephardit beAshkenas beSof Jemei haBenajim u'veReschit haEt haChadaschah, in: Peamim 57 (1994), S. 17-28.

- ders., Jüdische Religion und Kultur in den ländlichen Gemeinden (1600-1800), in: Rürup/Richarz, Jüdisches Leben, 1997, S. 69-78.
- ders., Prolog. Das jüdische Mittelalter – Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne, in: Meyer/Brenner, Deutsch-jüdische Geschichte, 1996, S. 15-250.
- ders., Tausend Jahre aschkenasisches Rabbinat. Der Werdegang einer Institution, in: Carlebach, Rabbinat, 1995, S. 15-23.
- ders./Guggenheim, Yacov, Die jüdische Gemeinde. Gesellschaft und Kultur, in: diess. (Hg.), Germania Judaica III, Teilbd. 3, S. 2090 ff.
- Breuer, Stefan, Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzepts bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault, in: Christoph Sachße/ Florian Tennstedt (Hg.), Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung, Frankfurt a. M. 1986, S. 45-69.
- Brilling, Bernhard, Beziehungen des Vierländerparlaments zu Deutschland im 17. Jahrhundert. Nach unveröffentlichten Archivalien, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 3 (1931), S. 272-275.
- Brocke, Michael (Hg.), Der Alte Jüdische Friedhof zu Frankfurt am Main. Unbekannte Denkmäler und Inschriften, Sigmaringen 1996.
- Brückner, Wolfgang/Blickle, Peter/Breuer, Dieter (Hg.), Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland, Wolfenbüttel 1985 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung; 13).
- Brunner, Otto, Das »ganze Haus« und die alteuropäische »Ökonomik«, in: ders., Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, Göttingen 1968, S. 103-127.
- Burgdorf, Wolfgang, Reichskonstitution und Nation. Verfassungsreformprojekte für das Heilige Römische Reich Deutscher Nation im politischen Schrifttum von 1648 bis 1806, Mainz 1998.
- Butzer, Evi, Die Anfänge der jiddischen Purim Shpiln in ihrem literarischen und kulturgeschichtlichen Kontext, Hamburg 2003 (Jiddische Shtudies; 10).
- Cluse, Christoph/Haverkamp, Alfred/Yuval, Israel J. (Hg.), Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturräumlich vergleichender Betrachtung von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert, Hannover 2003 (Forschungen zur Geschichte der Juden, Abt. A, Abh.; 13).
- Cohen, (Elijah haCohen), Seder Schewet Mussar, Dierenfurth 1804.
- Cohen, Daniel (Hg.), Die Landjudenschaften in Deutschland als Organe jüdischer Selbstverwaltung von der frühen Neuzeit bis ins 19. Jahrhundert. Eine Quellensammlung, 4 Bde., Jerusalem 1996-2001.
- ders., Die Entwicklung der Landesrabbinat in den deutschen Territorien bis zur Emanzipation, in: Haverkamp, Deutschland, 1981, S. 221-242.
- ders., Die Landjudenschaften der brandenburg-preußischen Staaten im 17. und 18. Jahrhundert. Ihre Beziehungen untereinander aufgrund neuerschlossener jüdischer Quellen, in: Peter Baumgart/Jürgen Schmäddeke (Hg.), Ständetum und Staatsbildung in Brandenburg-Preußen. Ergebnisse einer internationalen Fachtagung, Berlin 1983 (Veröff. der Hist. Kommission zu Berlin; 55), S. 208-239.
- ders., Die Landjudenschaften in Hessen-Darmstadt bis zur Emanzipation als Organe jüdischer Selbstverwaltung, in: Heinemann, Neunhundert Jahre, 1983, S. 151-214.
- ders., Irgune Bne haMedina beAshkenas beMaot 17.-18., 3 Bde., Ph.D. Hebr. Univ. Jerusalem, 1967.
- ders., Pinkas haTakkanot shel Bene Medinat Ansbach, in: Kovetz alJad, NF 6/16 (1966), S. 459-534.

- ders., Ha Waad haKatan schel Medinat Ansbach, in: Salo W. Baron, B. Dinur et al (eds.), Yitzhak F. Baer Jubilee Volume. On the Occasion of His Seventieth Birthday, Jerusalem 1960, 351-373 [in Hebr., m. engl. Zsfass., XXII-XXIII].
- Coing, Helmut, Die Frankfurter Reformation von 1578 und das Gemeine Recht ihrer Zeit. Eine Studie zum Privatrecht der Rezeptionszeit, Weimar 1935.
- Cooperman, Bernard Dov (ed.), Jewish Thought in the 16th Century, Cambridge MA 1983 (Harvard Judaica Texts and Studies; 2).
- Darnton, Robert, Ein Bourgeois bringt seine Welt in Ordnung, in: ders., Das Große Katzenmassaker. Streifzüge durch die französische Kultur vor der Revolution, München 1989, S. 125-166.
- Davis, Natalie Zemon, Noch einmal ›Religion und Kapitalismus?, Jüdische Kaufmannskultur im 17. Jahrhundert, in: diess., Lebensgänge. Glikl, Zwi Hirsch, Leone Modena. Martin Guerre, Ad me ipsum, Berlin 1998, S. 7-40.
- Demandt, Karl Ernst, Bevölkerungs- und Sozialgeschichte der jüdischen Gemeinde Niedenstein (1653-1866). Ein Beitrag zur Geschichte des Judentums in Kurhessen. Darstellung und Dokumente, Wiesbaden 1980 (Schriften der Kommission für die Geschichte der Juden in Hessen; 5).
- Deutsch, Yaacov, A View of the Jewish Religion. Conceptions of Jewish Practice and Ritual in Early Modern Europe, in: Archiv für Religionsgeschichte 3 (2001), S. 273-295.
- ders., Johann Jacob Schudt. Der erste Ethnograph der jüdischen Gemeinde in Frankfurt am Main, in: Backhaus, Judengasse, 2006, S. 67-76, 296-298.
- Dietz, Alexander, Stammbuch der Frankfurter Juden. Geschichtliche Mitteilungen über die Frankfurter jüdischen Familien von 1349 bis 1849 nebst einem Plane der Judengasse, Frankfurt a. M. 1907.
- Dinges, Martin, Der ›feine Unterschied‹. Die soziale Funktion der Kleidung in der höfischen Gesellschaft, in: Zeitschrift für Hist. Forschung 19 (1992), S. 49-188.
- Dohm, Christian Wilhelm, Über die bürgerliche Verbesserung der Juden, 2 Bde., Neue und verb. Aufl. Berlin/Stettin 1783.
- Dubin, Lois, Between Toleration and ›Equalities‹. Jewish Status and Community in Pre-Revolutionary Europe, in: Jahrbuch des Dubnow Instituts 1 (2002), S. 219-234.
- diess., Subjects into Citizens. Jewish Autonomy and Inclusion in Early Modern Livorno and Trieste, in: Jahrbuch des Dubnow Instituts 5 (2006), S. 51-81.
- diess., The Port Jews of Habsburg Trieste. Absolutist Politics and Enlightenment Culture, Stanford Ca 1999.
- Duchhardt, Heinz (Hg.), Beiträge zur Geschichte der Mainzer Juden in der Frühneuzeit, Mainz 1981.
- Dülmen, Richard van, Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der Frühen Neuzeit, München 41995.
- Dzeja, Stephanie, ›Zu Nutz der Statt und Regiment‹. Zum Selbstverständnis der Frankfurter Geschlechtergesellschaft Alt-Limpurg nach dem Fettmilch Aufstand, in: Werner Rösner (Hg.), Adelige und bürgerliche Erinnerungskultur des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit, Göttingen 2000 (Formen der Erinnerung; 8), S. 177-190.
- Eckstein, A., Geschichte der Juden im ehemaligen Fürstbistum Bamberg. Bearbeitet auf Grund von Archivalien, nebst urkundlichen Beilagen, Bamberg (1898) ND 1988.
- Ehrenfreund, Jacques, Entre germanité et judaïsme. Les représentations collectives du passé chez les Juifs berlinois au XIXe siècle, in: Delphine Bechtel et al. (eds.), Écriture de l'histoire et identité juive. L'Europe ashkénaze, XIXe-XXe siècle, Paris 2003, S. 193-207.

- ders., *Mémoire juive et nationalité allemande. Les juifs berlinois à la belle époque*, Paris 1999.
- Eibach, Joachim, *Die Straßen von Frankfurt am Main – ein gefährliches Pflaster? Sicherheit und Unsicherheit in Großstädten des 18. Jahrhunderts*, in: Martin Dinges (Hg.), *Unsichere Großstädte? Vom Mittelalter bis zur Postmoderne*, Konstanz 2000 (Konflikte und Kultur – historische Perspektiven; 3), S. 157-173.
- ders., *Frankfurter Verhöre. Städtische Lebenswelten und Kriminalität im 18. Jahrhundert*, München 2003.
- Eidelberg, Shlomo, R. Juspa. R. Juspa Schamasch deKehillat Warmaisa. *Olam Jehudeah baMea ha17.*, Jerusalem 1991.
- Ein naie Klog-Lied fun der groisse Sereife bek"k Frankfurt beNign Haman be[!]Aschwe-rosh Schpiel, (Halle ca. 1750).
- Eis, Ruth, *Aufzeichnungen zur jüdischen Sachkultur, unter Berücksichtigung von Prag, Frankfurt und Amsterdam (16. bis 18. Jahrhundert)*, in: Graetz/Künzl, *Städtebilder*, 1999, S. 111-118.
- Ekstrakt weProtokoll schel haMedina miJom haWaad 21. Ijar 537 beDoram Takanot haKehilot Elsaß, Straßburg 1777.
- Elbaum, Jacob, *Aspects of Hebrew Ethical Literature in 16th Century Poland*, in: Cooperman, *Jewish Thought*, 1983, S. 146-166.
- ders., *T'schuwat haLew weKabbalat Jissurim. Ijunim besitot haT'schuwa schel Chachme Ashkenas uPolin (1348-1648)*, Jerusalem 1992.
- Eleazar b. Jehuda (haRokeach), *Sefer Jore Chataim* (darin auch: *Zawaat R. Jehuda heChasid*), Fürth 1790/91.
- Elior, Rachel, R. Nathan Adler and the Frankfurt Pietists. *Pietist Groups in Eastern and Central Europe During the 18th Century*, in: Grözinger, *Frankfurt*, 1997, S. 135-177.
- Elon, Menachem, *HaMischpat haLvri*, Jerusalem 1988.
- ders., *Jewish Law. History, Sources, Principles*, Philadelphia 1994.
- ders., *On Power and Authority. The Halakhic Stance of the Traditional Community and Its Contemporary Implications*, in: Elazar, *Kinship and Consent*, 1997, S. 293-326.
- Encyclopaedia Judaica*, New York/Jerusalem.
- Engelfried, Joseph, *Der deutsche Fürstenstand des 16. und 17. Jahrhunderts im Spiegel seiner Testamente*, Tübingen 1961.
- Epstein (Segal), Jechiel Michel b. Abraham, *Sefer Derech haJaschar leOlam haBaa*, Frankfurt a. M. 1684/85.
- Feilchenfeld, Alfred (Hg.) *Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln. Aus dem Jüdisch-Deutschen übersetzt ...*, ND Königstein/Ts. 1980.
- Finkelstein, Louis, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York 1964.
- Flesch, Heinrich, *Der Pinax von Austerlitz*, in: *Jahrbuch für jüdische Volkskunde* 26/27 (1924/25), S. 564-616.
- Fox, Marvin, *The Moral Philosophy of MaHaRaL*, in: Cooperman, *Jewish Thought*, 1983, S. 167-185.
- Fraenkel-Goldschmidt, Chava, *Jüdische Religion und Kultur in Frankfurt am Main im 16. und 17. Jahrhundert. Yuzpa Hahn und sein 'Yosif omez'*, in: Grözinger, *Frankfurt*, 1997, S. 101-121.
- Frakes, Jerold C., 1679. *The Earliest Extant Yiddish Purimshpil is Traced to Leipzig*, in: Sander L. Gilman/Jack Zipes (eds.), *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture (1096-1996)*, New Haven 1997, S. 55-60.

- Fram, Edward, German Pietism and 16th and Early 17th Century Polish Rabbinic Culture, in: *Jewish Quarterly Review* 96/1 (2006), S. 50-59.
- Frankfurt(er), Schimon b. Jehuda/Frankfurt(er), Mosche b. Schimon, *Sefer haChajim*, Amsterdam 1726.
- Freimark, Peter, Das Oberrabbinat Altona-Hamburg-Wandsbek, in: Arno Herzig/Saskia Rohde (Hg.), *Juden in Hamburg (1590 bis 1990). Wissenschaftliche Beiträge der Universität Hamburg zur Ausstellung 'Vierhundert Jahre Juden in Hamburg'*, Hamburg 1991, S. 177-185.
- ders./Herzig, Arno (Hg.), *Die Hamburger Juden in der Emanzipationsphase (1780-1870)*, Hamburg 1989 (*Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden*; 15).
- Freund, Ismar, Die Emanzipation der Juden in Preußen unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte der Juden in Preußen, Bd. 2, Berlin 1912.
- Friederichs, Heinz F., Herkunft und ständische Zuordnung des Patriziats der wetterauischen Reichsstädte bis zum Ende des Staufertums, in: *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 9 (1959), S. 37-75.
- Friedrichs, Christopher R., Politics or Pogrom? The Fettmilch Uprising in German and Jewish History, in: *Central European History* 19 (1986), S. 186-228.
- ders., The Anti-Jewish Movements in Frankfurt and Worms, 1612-1617. Local Crisis and Imperial Response, in: *The Tenth World Congress of Jewish Studies (Jerusalem)*, Sec. B Vol. 2 (1990), S. 199-206.
- Friesel, Evyatar, The German-Jewish Encounter as a Historical Problem. A Reconsideration, in: *Leo Baeck Inst. Year Book* 41 (1996), S. 263-275.
- Fuchs, Ralf-Peter, Protokolle von Zeugenverhören als Quelle zur Wahrnehmung von Zeit und Lebensalter in der Frühen Neuzeit, in: Anette Baumann u. a. (Hg.), *Prozessakten als Quelle. Neue Ansätze zur Erforschung der Höchsten Gerichtsbarkeit im Alten Reich*, Köln 2001 (*Quellen und Forschungen zur höchsten Gerichtsbarkeit im Alten Reich*; 37), S. 141-164.
- ders., Zeugen im Parteienkampf vor frühneuzeitlichen Gerichten, in: *Blauert/Schwerhoff, Kriminalitätsgeschichte*, 2000, S. 315-335.
- Geiger, Ludwig, *Geschichte der Juden in Berlin*. Als Festschrift zur zweiten Säkular-Feier. Im Auftrag des Vorstandes der Berliner Gemeinde, Bd. 2, Berlin 1871.
- Gerondi, Jona (b. Abraham), *Iggeret haT'schuwa*, Frankfurt am Main 1711/12.
- Ginsburger, M. (Hg.), *Die Memoiren des Ascher Levy aus Reichshofen im Elsass (1598-1635) (Sefer Sichronot schel R. Ascher bar Elieser haLevi S"l)*, Berlin 1913.
- Gisbert, Annedore, Die Geschichte der jüdischen Gemeinde in Frankfurt am Main vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: *Graetz/Künzl, Jüdische Städtebilder*, 1999, S. 99-109.
- Glasenapp, Gabriele von, *Aus der Judengasse. Zur Entstehung und Ausprägung deutschsprachiger Ghettoliteratur im 19. Jahrhundert*, Tübingen 1996.
- Goldberg, Ann Sylvie, *Crossing the Jabbok. Illness and Death in 16th through 19th Century Prague*, Berkeley 1996.
- Gotzmann, Andreas (Hg.), *Kehilat Friedberg*, 2 Bde., Friedberg (Hessen) 2003 (*Wetterauer Geschichtsblätter, Sonderbände*; 51).
- ders., Die Grenzen der Autonomie. Der jüdische Bann im Heiligen Römischen Reich, in: *ders./Wendehorst, Juden im Recht*, 2007, S. 41-80.
- ders., Die religionsrechtlichen Grundlagen des jüdischen Friedhofs, in: *Deutsche Kunst- und Denkmalpflege* 1 (1990), S. 61-72.

- ders., Einheit und Eigenheit. Modernisierungsdiskurse des deutschen Judentums der Emanzipationszeit, Leiden 2002 (Studies in European Judaism; 2).
- ders., Gedenken und Erinnerung. Jüdische Geschichte Badens anhand von Epitaphen des Alten Jüdischen Friedhofs Karlsruhe, 1998 (Privatdruck Stadt Karlsruhe).
- ders., Gemeinde als Gemeinschaft? Politische Konzepte im deutschen Judentum des Absolutismus, in: Jahrbuch des Simon Dubnow Instituts 1 (2002), S. 375-430.
- ders., Geschichte als Abkehr von der Vergangenheit. Zur Problematik historischer Identität im deutschen Judentum der Emanzipationszeit, *Aschkenas* 9 (1999), S. 327-352.
- ders., HaTora amnam towa – ach hi netuna biJede Ganawim weBironim. Al haJeribut bein Maskilim lebein Rabanim beSof ha Mea haSchmone Esre, in: Wassermann, Henry (ed.), haHistoria haGermanit-Jehudit schejaraschnu. Germanim zeirim Kotewim Historia Jehudit, Jerusalem 2004, S. 11-35.
- ders., Historiography as Cultural Identity. Toward a Jewish History beyond National History, in: ders./Christian Wiese (eds.), *Modern Judaism and Historical Consciousness. Identities, Encounters, Perspectives*, Boston 2007, S. 494-528.
- ders., Jüdisches Recht im kulturellen Prozess. Die Wahrnehmung der Halacha im Deutschland des 19. Jahrhunderts, Tübingen 1997 (Schriftenreihe wiss. Abhandlungen des Leo Baeck Instituts; 55).
- ders., Rabbiner und Bann. Zur Problematik der Analyse und Bewertung zweier Topoi des aufklärerischen Diskurses, in: *Aschkenas* 1 (1994), S. 99-126.
- ders., Strukturen jüdischer Gerichtsautonomie, in: *Historische Zeitschrift* 267/2 (1998), S. 313-356.
- ders./Wendehorst, Stephan (Hg.), *Juden im Recht. Neue Zugänge zur Rechtsgeschichte der Juden im Alten Reich*, Berlin 2007 (*Zeitschrift für Hist. Forschung*, Beiheft; 39).
- Graetz, Michael (Hg.), *Schöpferische Momente des europäischen Judentums in der frühen Neuzeit*, Heidelberg 2000.
- ders., Jüdische Aufklärung, in: Meyer/Brenner, *Deutsch-Jüdische Geschichte*, Bd. 1, 1996, S. 251-358.
- ders./Künzl, Hannelore (Hg.), *Vom Mittelalter in die Neuzeit. Jüdische Städtebilder – Frankfurt, Prag, Amsterdam. Essayband zur Jubiläumsausstellung*, Heidelberg 1999.
- Graupe, Heinz Mosche, *Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden (1650-1942)*, Hamburg <sup>2</sup>1977.
- ders., *Die Statuten der drei Gemeinden Altona, Hamburg und Wandsbek. Quellen zur Jüdischen Gemeindeorganisation im 17. und 18. Jahrhundert*, 2. Teil, Hamburg 1973 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden; 3).
- Grebner, Gundula, ›der alte Raby hait eyn gemeyn buche in syner hant gehabt. Jüdische Eidesleistungen in und um Frankfurt am Main (14.-16. Jahrhundert). Eine Phänomenologie, in: Backhaus, *Judengasse*, 2006, S. 145-160, S. 319-330.
- Greenblatt, Rachel L., *The Shapes of Memory. Evidence in Stone from the Old Jewish Cemetery in Prague*, in: *Leo Baeck Inst. Year Book* 47 (2002), S. 43-67.
- Groebner, Valentin, *Die Kleider des Körpers des Kaufmanns. Zum ›Trachtenbuch‹ eines Augsburger Bürgers im 16. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift für Hist. Forschung* 25 (1998), S. 323-358.
- Grözing, Karl-Erich, *Der Ba'al Schem von Michelstadt und die Frankfurter Kabbalisten*, in: *Menora* 7 (1996), S. 324-340.
- ders., *Jüdische Wundermänner in Deutschland*, in: ders. (Hg.), *Judentum im deutschen Sprachraum*, Frankfurt a. M. 1991, S. 190-221.

- ders., Jüdische Wunderrabbiner. R. Nathan Adler und sein Kreis, in: Carlebach, Rabbinat, 1995, S. 151-163.
- ders. (Hg.), Jüdische Kultur in Frankfurt am Main von den Anfängen bis zur Gegenwart, Wiesbaden 1997 (Jüdische Kultur. Studien zur Geistesgeschichte, Religion und Literatur; 1).
- Grunewald, Max, Hamburgs deutsche Juden bis zur Auflösung der Dreigemeinde 1811, Hamburg 1904.
- ders., Wie wurde auf dem Altonaer jüdischen Gerichtshof Recht gesprochen, in: Mitteilungen des Vereins für Hamburgische Geschichte 8 (1905), S. 116-128.
- Guggenheim, Yacov, A suis paribus et non aliis iudicentur. Jüdische Gerichtsbarkeit, ihre Kontrolle durch die christliche Herrschaft und die obersten rabi gemeiner Judenschafft im heiligen Reich, in: Cluse/Haverkamp/Yuval, Jüdische Gemeinden, 2003, S. 405-439.
- Gumpertz, Ruben Samuel, (Gutachten des Berliner Gemeindevorstands zur Funktion des Rabbiners), abgedruckt in: Zur Judenfrage in Deutschland I (1843), S. 213-216.
- Haarbleicher, Michael Moses, Aus der Geschichte der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg, Hamburg 1886.
- Häberlein, Mark (Hg.), Devianz, Widerstand und Herrschaftspraxis in der Vormoderne. Studien zu Konflikten im südwestdeutschen Raum (15.-18. Jahrhundert), Konstanz 1999.
- Hahn Noierlingen [Nördlingen], Josef Juspa, Sefer Josif Omez, Jerusalem 1965.
- Hallamish, Moshe, Rabbi Juda the Pious' Will in Halakhic and Kabbalistic Literature, in: Karl Erich Grözinger/Joseph Dan (eds.), Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism, Berlin 1995 (Studia Judaica; 13), S. 117-122.
- Haller, Annette, Das Protokollbuch der jüdischen Gemeinde Trier (1784-1836). Edition der Handschrift und kommentierte Übertragung ins Deutsche, Frankfurt a. M. 1992 (Judentum und Umwelt; 34).
- Hamburg, Benjamin Schlomo/Semer, Jitzchak/Feld, Israel Mordechai (eds.), Minhagim deK"K Warmaisa leRabbi Juspa Schamasch (Schammes) mofia laRischona baSchlimut miKitwe Jad schel [...] R. Jair Chaim Bach(a)rach, Baal Chawot Jair weMekor Chaim, Aw Beit Din Warmaisa, 2. Bde., Jerusalem 1988-1992.
- Hammerstein, Norker, Samuel Pufendorf, in: Stolleis, Staatsdenker, 1987, S. 172-196.
- Hardtwig, Wolfgang, Korporation und Sozietät, in: Wendehorst/Westphal, Lesebuch Altes Reich, 2006, S. 154-160.
- Härter, Karl, Soziale Disziplinierung durch Strafe? Intentionen frühneuzeitlicher Polizeyordnungen und staatliche Sanktionspraxis, in: Zeitschrift für Hist. Forschung 26 (1999), S. 365-378.
- ders., Strafverfahren im frühneuzeitlichen Territorialstaat. Inquisition, Entscheidungsfindung, Supplikation, in: Blauert/Schwerhoff, Kriminalitätsgeschichte, 2000, S. 459-480.
- Haverkamp, Alfred (Hg.), Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, Stuttgart 1981.
- ders., ›Concivilitas‹ von Christen und Juden in Aschkenas im Mittelalter, in: Jütte/Kustermann, Jüdische Gemeinden, 1996, S. 103-136.
- Heilprin (Halpern), Israel, Machaloket al B'ritat haKahal beFrankfurt deMain wehaDea bePolin uweBehem [Böhmen], in: Zion 21 (1956), S. 64-79.
- Heinemann, Christiane (Hg.), Neunhundert Jahre Geschichte der Juden in Hessen. Beiträge zum politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben (Schriftenreihe der Kommission für Geschichte der Juden in Hessen; 6).



- Heinemann, Jeremias, Sammlung der die religiöse und bürgerliche Verfassung der Juden in den Kgl. Preußischen Staaten betreffenden Gesetze, Verordnungen, Gutachten, Berichte und Erkenntnisse. Mit einem Anhang, welcher Gesetze fremder Staaten enthält, Glogau (1831) ND 1976.
- Henoch b. Hirsch (miFrankfurt deMaina), Sefer Iggeret Baale Chaim, Fürth 1782/83.
- Henochs (Altschul) (Isch Jeruschalmi), Mosche, Sefer Brant Spiegel, (vermutlich Hanau 1626).
- Hibst, Peter, *Utilitas Publica – Gemeiner Nutzen – Gemeinwohl. Untersuchungen zur Idee eines politischen Leitbegriffes von der Antike bis zum späten Mittelalter*, Frankfurt a. M. 1991 (Europ. Hochschulschriften, III; 497).
- Hildesheimer, Meir (ed.), *Pinkas Kehilat Schnaitach beZiruf Mewoot weHeerot*, Jerusalem 1991/92.
- Hirschmann, Alfred O., *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt a. M. 1980.
- Hödl, Sabine, *Die Briefe von Prager an Wiener Juden (1619) als familienhistorische Quelle*, in: Sabine Hödl/Martha Keil (Hg.), *Die jüdische Familie in Geschichte und Gegenwart*, Berlin 1999, S. 51-77.
- Hoffmann, Christhard, *The German-Jewish Encounter and German Historical Culture*, in: *Leo Baeck Inst. Year Book 41* (1996), S. 277-290.
- ders., *Von Heinrich Heine zu Isidor Kracauer. Das Frankfurter Ghetto in der deutsch-jüdischen Geschichtskultur und Historiographie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, in: *Backhaus, Judengasse*, 2006, S. 33-51, S. 291-294.
- Holzer, Isaak, *Aus dem Leben der alten Judengemeinde zu Worms. Aus dem Minhagim-buch des Juspa Schammes*, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 5* (1935), S. 169-181.
- Horowitz, Marcus, *Die Frankfurter Rabbinerversammlung vom Jahre 1603*, Frankfurt a. M. 1897 (Beilage zur Einladungsschrift der Israel. Religionsschule), S. 20-30.
- ders., *Frankfurter Rabbinen. Ein Beitrag zur Geschichte der israelitischen Gemeinde Frankfurt a. M.*, Hildesheim (ND) 1972.
- ders., *Sefer Awne Sikaron. Die Inschriften des alten Friedhofs der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt am Main. Mit einer Einleitung ...*, Frankfurt a. M. 1901.
- Horowitz, Jeschajahu b. Awraham, *Sefer Kizzur Schne Luchot haBerit. Im Machadura Batra*, Fürth 1742/43.
- Hsia, Ronnie Po-Chia, *Bürgeraufstand in Worms 1614. Judenprivilegien und Bürgerrechte in der Frühen Neuzeit. Ein Widerspruch?*, in: *Norbert Fischer/Marion Kobelt-Groch* (Hg.), *Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit; Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag*, Leiden 1997, S. 101-110.
- ders., *Die Juden im Alten Reich. Bemerkungen zu einer Forschungsaufgabe*, in: *Georg Schmidt* (Hg.), *Stände und Gesellschaft im Alten Reich*, Wiesbaden 1989, S. 211-221.
- ders., *Social Discipline in the Reformation. Central Europe 1550-1750*, London 1989.
- ders./Lehmann, Hartmut (eds.), *In and Out of the Ghetto. Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*, Cambridge 1995.
- Israel, Jonathan I., *European Jewry in the Age of Mercantilism (1550-1750)*, London 1998<sup>3</sup>.
- Jagel, Abraham b. Chananja, *Sefer Torat Lekach Tow*, Wilhermsdorf 1713/14.
- Jersch-Wenzel, Stefi, *Juden und ›Franzosen‹ in der Wirtschaft des Raumes Berlin/Brandenburg zur Zeit des Merkantilismus*, Berlin 1978 (Einzelveröff. der Historischen Kommission zu Berlin; 23).

- Jitzchak b. Eliakum (miPosna/Posen), Sefer Lew Tow, Fürth 1765.
- Johann, Anja, Kontrolle mit Konsens. Sozialdisziplinierung in der Reichsstadt Frankfurt am Main im 16. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2001 (Studien zur Frankfurter Geschichte; 46).
- Julius Carlebach (Hg.), Das aschkenasische Rabbinat. Studien über Glaube und Schicksal, Berlin 1995.
- Jung, Martin, Die württembergische Kirche und die Juden in der Zeit des Pietismus (1675-1780), Berlin 1992.
- Jütte, Robert, »Diziplin zu predigen ist eine Sache, sich ihr zu unterwerfen eine andere« (Cervantes). Prolegomena zu einer Sozialgeschichte der Armenfürsorge diesseits und jenseits des Fortschritts, in: Geschichte und Gesellschaft 17 (1991), S. 92-101.
- ders., Ehre und Ehrverlust im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Judentum, in: Klaus Schreiner/Gerd Schwerhoff (Hg.), Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Köln 1995, S. 144-165.
- ders./Kustermann, Abraham P. (Hg.), Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart (Beiheft Aschkenas; 3).
- Kaidenower, Aaron Schmucl b. Israel, Sefer Scheelot uTschuwot Emunat Schmucl, (Lemberg 1884/85) ND Jerusalem 1970.
- Kaidenower, Zwi Hirsch b. Aron Schmucl, Sefer Kaw haJaschar, Sulzbach 1795/96.
- Kaltwasser, Inge (Bearb.), Inventar der Akten des Reichskammergerichts (1495-1806). Frankfurter Bestand, Frankfurt a. M. 2000 (Veröffentlichungen der Frankfurter Historischen Kommission; 21/Inventar der Akten des Reichskammergerichts; 27).
- Kanarfogel, Ephraim, Unanimity, Majority, and Communal Government in Ashkenaz during the High Middle Ages. A Reassessment, in: Proceedings of the American Academy for Jewish Research 58 (1992), S. 79-106.
- Kaplan, Yosef, An Alternative Path to Modernity, Leiden 2000.
- Kasper-Holtkotte, Cilli, Die Suche nach Recht und Gericht. Der Fall der Friedberger Juden im 17. Jahrhundert, in: Gotzmann/Wendehorst, Juden im Recht, 2007, S. 163-174.
- diess., Jüdisches Leben in Friedberg (16.-18. Jahrhundert), in: Gotzmann, Kehilat Friedberg, Bd. 1, 2003.
- Katz, Jacob, Out of the Ghetto. The Social Background to Jewish Emancipation (1770-1870), Cambridge MA 1973. (ders., Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation (1770-1870), Frankfurt am Main 1973).
- ders., R. Raphael Kohen. Jeribo schel Mosche Mendelssohn, in: Tarbiz 56/2 (1987), S. 243-264.
- ders., The »Shabbes Goy«. A Study in Halakhic Flexibility, Philadelphia 1989.
- ders., The Rule of Halakhah in Traditional Jewish Society. Theory and Practice, in: ders.; Divine Law in Human Hands. Case Studies in Halakhic Flexibility, Jerusalem 1998, S. 171-190.
- ders., Tradition und Krise. Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne, München 2002 (Erstausgabe: ders., Masoret uMaschber. HaChewra haJehudit beMozae Jeme haBenajim, Jerusalem 1958).
- Katzenellenbogen, Mosche, Sefer Derech haJaschar, Pirusch laSefer Ewen Bochan [des Kalonymos b. Kalonymos], Homburg v.d.H. 1745/46.
- Kaufmann, David, Extraits de l'ancien livre de la communauté de Metz, in: Revue des Études Juives 19 (1889), S. 115-130.
- ders., Jewish Informers in the Middle Ages, in: Jewish Quarterly Review 8 (1896), S. 217-238.

- ders., Pinkas K"K Bamberg, in: Kovetz alJad (Sammelband) 12/13 (1896/7).
- Kießling, Rolf/Ullmann, Sabine (Hg.), Judengemeinden in Schwaben im Kontext des Alten Reiches, Berlin 1995 (Colloquia Augustana; 2).
- ders./Ullmann, Sabine (Hg.), Landjudentum im deutschen Südwesten während der Frühen Neuzeit, Berlin 1999 (Colloquia Augustana; 10).
- Kirchhahn (Kirchhain), Elchanan Hähnlein b. Benjamin Wolf, Sefer Simchat haNefesch, Sulzbach 1798.
- Kirn, Hans-Martin, Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts. Dargestellt an den Schriften Johannes Pfefferkorns, Tübingen 1989 (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism; 3).
- Kisch, Guido, Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters, in: ders., Ausgewählte Schriften, Bd. 1, Sigmaringen <sup>2</sup>1978.
- ders., Jüdisches Recht und Judenrecht, in: ders., Forschungen, <sup>2</sup>1978, S. 187-198.
- Klein, Birgit E., Die ›Frankfurter Rabbinerversammlung‹ von 1603. Vorgeschichte, Verordnungen und Folgen, in: Backhaus, Judengasse, 2006, S. 161-170.
- diess., Jewish Legal Autonomy in the Middle Ages. An Unchallenged Institution?, in: Zutot 3 (2003), S. 121-134.
- diess., Wohltat und Hochverrat. Kurfürst Ernst von Köln, Juda bar Chajjim und die Juden im Alten Reich, Hildesheim 2003 (Netiva; 3).
- Kniesz, Jürgen (Hg.), Die Genisa der jüdischen Gemeinde in Waren, Waren 1996 (Chronik, Warener Museums- und Geschichtsverein; 11).
- Kober, Adolf, Documents Selected from the Pinkas of Friedberg, A Former Free City in Western Germany, in: Proceedings of the American Academy for Jewish Research 17 (1947), S. 19-59, S. 45-46.
- Koch, Rainer, 1612-1616. Der Fettmilchaufstand. Sozialer Sprengstoff für die Bürgerschaft, in: Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst 63 (1997), S. 59-79.
- ders., Herrschaftsordnung und Sozialverfassung im frühneuzeitlichen Frankfurt am Main, in: Michael Stolleis (Hg.), Recht, Verfassung und Verwaltung in der frühneuzeitlichen Stadt, Köln 1991 (Städteforschung, A; 31), S. 173-199.
- Köhler, Max, Beiträge zur neueren Jüdischen Wirtschaftsgeschichte. Die Juden in Halberstadt und Umgebung bis zur Emanzipation, Berlin 1927 (Studien zur Geschichte der Wirtschaft und Geisteskultur).
- Kopp, August, Die Dorfjuden in der Nordpfalz. Dargestellt an der Geschichte der jüdischen Gemeinde Alsenz ab 1655, Otterbach <sup>2</sup>1988.
- Kracauer, I[sidor], Geschichte der Juden in Frankfurt a. M. (1150-1824), 2 Bde., Frankfurt a. M. 1925/1927.
- ders., Die Geschichte der Judengasse in Frankfurt am Main, in: Festschrift der Realschule der israelitischen Gemeinde (Philanthropin), Frankfurt a. M. 1904, S. 303-463.
- ders., Die Juden Frankfurts im Fettmilchschen Aufstand (1612-1616), in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 4 (1890), S. 127-169, S. 319-365; 5 (1891), S. 1-26.
- ders., Die Kulp-Kanschen Wirren. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdischen Gemeinde in Frankfurt a. M. im 18. Jahrhundert, in: Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst 10 (1910), S. 135-213.
- Kriegk, Georg Ludwig, Der Fettmilchsche Aufstand, in: Geschichte von Frankfurt am Main in ausgewählten Darstellungen, Frankfurt a. M. 1871, S. 237-376.
- Kurrein, V., Kartenspiel und Spielkarten im jüdischen Schrifttume, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (N.F.) 30 (1922), S. 203-211.

- Labouvie, Eva, Verwünschen und Verfluchen. Formen der verbalen Konfliktregelung in der ländlichen Gesellschaft der Frühen Neuzeit, in: Blickle, Fluch und Eid, 1993, S. 121-145.
- Lachner, Krimhilde/Luft, Robert/Schlösser, Susanne, Die jüdische Gemeinde in der Frühneuzeit. Verfassung, Ämter, Institutionen, in: Duchhardt, Mainzer Juden, 1981, S. 69-91.
- Landau, Jisrael b. Jecheskel, Sefer Chok leJisrael. Hu Taria" g Mizwot ... kaascher namnu ... haRambam wehaRamban ... , Prag 1797/98.
- Landman, Leo, Jewish Attitudes Towards Gambling. (2 Teile): The Professional and Compulsive Gambler, in: Jewish Quarterly Review 57 (1966/7), S. 298-318; Individual and Communal Efforts to Curb Gambling, in: ebd. 58 (1967/8), S. 34-62.
- Lerner, Meir, Geschichte des jüdischen Gerichtshofs in Altona, in: Jüdische Presse in Berlin 13 (1914) [liegt nur unpaginiert vor].
- Lewin, Adolf, Geschichte der badischen Juden seit der Regierung Karl Friedrichs (1738-1909), Karlsruhe 1909.
- Liberles, Robert, An der Schwelle zur Moderne (1618-1780), in: Marion Kaplan (Hg.), Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland. Vom 17. Jahrhundert bis 1945, München 2003, S. 21-124.
- ders., Salo Wittmayer Baron. Architect of Jewish History, New York 1995.
- Link, Christoph, Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit. Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre, Wien 1979 (Wiener rechtsgeschichtliche Arbeiten; 12).
- Litt, Stefan, Protokollbuch und Statuten der Jüdischen Gemeinde Friedberg (16.-18. Jahrhundert), in: Gotzmann, Kehilat Friedberg, Bd. 2, 2003.
- Löb, Abraham, Die Rechtsverhältnisse der Juden im ehemaligen Königreich Hannover, Frankfurt am Main 1908.
- Lottes, Günther, Disziplin und Emanzipation. Das Sozialdisziplinierungskonzept und die Interpretation der frühneuzeitlichen Geschichte, in: Westfälische Forschungen 42 (1992), S. 63-74.
- Lottes, Jutta E., Die Juden in der Reichsstadt Frankfurt a. M. zur Zeit des Fettmilch-Aufstandes (1612-1616), in: Archiv für Frankfurter Geschichte und Kunst 63 (1997), S. 223-237.
- Löwenstein, Leopold, Das Rabbinat in Hanau nebst Beiträgen zur Geschichte der dortigen Juden, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1921.
- ders., Geschichte der Juden in der Kurpfalz. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt, Frankfurt a. M. 1895 (Beiträge zur Geschichte der Juden in Deutschland, Bd. 1).
- ders., Nathanael Weil. Oberlandrabbiner in Karlsruhe und seine Familie, Frankfurt a. M. 1898 (Beiträge zur Geschichte der Juden in Deutschland; 2), S. 51-55.
- Lowenstein, Steven M., The Berlin Jewish Community. Enlightenment, Family, and Crisis (1770-1830), Oxford 1994 (Studies in Jewish History).
- Luft, Robert R., Landjudenschaft und Judenlandtage in Kurmainz, in: Duchhardt, Mainzer Juden, 1981, S. 7-31.
- Luig, Klaus, Christian Thomasius, in: Stolleis, Staatsdenker, 1987, S. 227-256.
- Luzzato, Mosche Chaim, Mesilat Jescharim, hg. v. Shraga Silverstein, New York 1974.
- Mahler, Raphael, A History of Modern Jewry (1780-1815), London 1972.
- Maimon, Arye, Tagungen von Judenschaften in Westdeutschland im frühen 16. Jahrhundert, in: Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte 5 (1979), S. 71-82.

- ders./Breuer, Mordechai/Guggenheim, Yacov (Hg.), *Germania Judaica III (1350-1519)*, 3. Teilband, Tübingen 2003.
- Malino, Frances, *Attitudes Towards Jewish Communal Autonomy in Prerevolutionary France*, in: Frances Malino/Phyllis Cohen Albert (eds.), *Essays in Modern Jewish History. A Tribute to B. Halpern*, Rutherford NJ 1982, S. 95-117.
- Mann, Vivian B./Cohen, Richard I. (eds.), *From Court Jews to the Rothschilds. Art, Patronage, and Power (1600-1800)*, München 1996.
- diess., *The Golden Age of Jewish Ceremonial Art in Frankfurt. Metal-Work of the 18th Century*, in: Leo Baeck Inst. Year Book 31 (1986), S. 389-403.
- Mare'e Mussar (Sefer). *Der Zucht Spigl*, Offenbach 1716.
- Marwedel, Günther, *Das Altonaer Oberrabbinat und die Juden in Fredericia*, in: Freimark, Peter/Lorenz, Ina/Marwedel, Günther (Hg.), *Judentore, Kuggel, Steuerkonten. Untersuchungen zur Geschichte der deutschen Juden. Vornehmlich im Hamburger Raum, Hamburg 1983 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden; 9)*, S. 98-168.
- ders., *Die Privilegien der Juden in Altona, Hamburg 1976 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden; 5)*.
- Meier, Christian, *Notizen zum Verhältnis von Makro- und Mikrogeschichte*, in: Winfried Schulze/Karl Acham (Hg.), *Teil und Ganzes. Zum Verhältnis von Einzel- und Gesamtanalyse in Geschichts- und Sozialwissenschaften*, München 1990 (Beiträge zur Historik; 6), S. 111-140.
- Meisl, Josef (ed.), *Pinkas Kehilat Berlin (1723-1854)*, Jerusalem 1982.
- Mendelssohn, Moses/Lewin, Hirschel, *Ritualgesetze der Juden. Betreffend Erbschaften, Vormundschaftssachen, Testamente und Ehesachen. In so weit sie das Mein und Dein angehen. Entworfen von dem Verfasser der philosophischen Schriften auf Veranlassung und unter Aufsicht des R. Hirschel Lewin, Oberrabbiner zu Berlin, Berlin 1778*.
- Merk, Walther, *Der Gedanke des gemeinen Besten in der deutschen Staats- und Rechtsentwicklung*, in: Walther Merk (Hg.), *Festschrift für Alfred Schultze, (1934) Weimar ND 1968*, S. 450-520.
- Meyer, Michael A./Brenner, Michael (Hg.), *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 1, München 1996.
- Meyer, Pierre-André, *La communauté juive de Metz au XVIII siècle. Histoire et démographie*, Nancy 1993.
- Meyn, Matthias, *Die Reichsstadt Frankfurt vor dem Bürgeraufstand von 1612-1614. Struktur und Krise, Frankfurt 1980 (Studien zur Frankfurter Geschichte; 15)*.
- Michaelis, Johann David, *Mosaisches Recht*, 6 Bde., Frankfurt a.M. 1770-1775.
- Moraw, Peter, *Die Funktion von Einungen und Bünden im spätmittelalterlichen Reich*, in: Press, Volker/Stievermann, Dieter (Hg.), *Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit?*, München 1995, S. 1-21.
- Münch, Paul, *Ordnung, Fleiß und Sparsamkeit. Texte und Dokumente zur Entstehung der ›bürgerlichen‹ Tugenden*, München 1984.
- ders., *Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert (Nassau-Dillenberg, Kurpfalz, Hessen-Kassel)*, Stuttgart 1978.
- Munk, L., *Die Constituten der sämtlichen hessischen Judenschaft im Jahr 1690*, in: Wolf Feilchenfeld (Hg.), *Jubelschrift zum 70. Geburtstag des Dr. Israel Hildesheimer*, Berlin 1890, S. 69-82.
- Myers, David N./Rowe, William V. (eds.), *From Ghetto to Emancipation. Historical and Contemporary Reconsiderations of the Jewish Community*, Scranton 1997.

- ders./Ruderman, David B. (eds.), *The Jewish Past Revisited. Reflections on Modern Jewish Historians*, New Haven 1998.
- ders., *Re-Inventing the Jewish Past. European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, New York/Oxford 1995.
- Nadav, Mordechai, Pinkas Kahal Frankfurt deMain, in: *Kirjat Sepher* 31 (1955/56), S. 507-516.
- North, Michael, ›Unrath in der münzt«. Das Geld im Alten Reich, in: *Wendehorst/Westphal, Altes Reich*, 2006, S. 183-188.
- Oppenheim, David, *Sefer haNehagot Adam*; darin: Meir Poppers, *Sefer Hilchot Derech Eretz*, o. O. (1700).
- Peles, Israel Mordechai (ed.), *R. Juda Löw Kirchheim (Jehuda Liwa Kirchum). The Customs of Worms Jewry (Minhagot Warmaisa)*, Jerusalem 1987.
- Peters, Jan, *Der Platz in der Kirche. Über soziales Rangverhalten im Spätfeudalismus*, in: *Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte (N.F. 13)* 28 (1985), S. 77-106.
- Pirke Awot (Sefer), Prag 1713.
- Pohlmann, Klaus, ›Die bürgerliche Verbesserung der Juden«. Konzeption, Maßnahmen der Regierung und jüdische Initiativen, in: *Johannes Arndt/Peter Nitschke (Hg.), Kontinuität und Umbruch in Lippe. Sozialpolitische Verhältnisse zwischen Aufklärung und Restauration (1750-1820)*, Detmold 1994 (*Lippische Studien*; 13), S. 273-304.
- Pollack, Herman, *Jewish Folkways in Germanic Lands (1648-1806). Studies in Aspects of Daily Life*, Cambridge 1971.
- Press, Volker, *Kaiser Rudolf II. und der Zusammenschluss der deutschen Judenheit. Die sogenannte Frankfurter Rabbiner Verschwörung von 1603 und die Folgen*, in: *Haverkamp, Deutschland*, 1981, S. 243-292.
- Preuß, Monika, ›aber die Krone des guten Namens überragt sie«. Jüdische Ehrvorstellungen im 18. Jahrhundert im Kraichgau, Stuttgart 2005 (*Veröffentl. der Komm. für gesch. Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B*; 160).
- Priebatsch, Felix, *Die Judenpolitik des fürstlichen Absolutismus im 17. und 18. Jahrhundert*, in: *Forschungen und Versuche zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, Jena 1915 (*Festschrift Dietrich Schäfer*), S. 564-651.
- Quaritsch, Helmut, *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jahrhundert bis 1806*, Berlin 1986 (*Schriften zur Verfassungsgeschichte*; 38).
- Raspe, Lucia, *Individueller Ruhm und kollektiver Nutzen. Berend Lehmann als Mäzen*, in: *Ries/Battenberg, Hofjuden*, 2002, S. 191-208.
- Rawidowicz, Simon, *Ritualgesetze der Juden. Einleitung III*, in: *Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften*, hg. v. Alexander Altmann/Eva Engel, Bd. 7, Stuttgart 1974, S. CVI-CLVII.
- Reiner, Elchanan, *The Rise of an Urban Community. Some Insights on the Transition from the Medieval Ashkenazi to the 16th Century Jewish Community in Poland*, in: *Kwartalnik Historii Żydów* 207 (2003), S. 363-372.
- ders., *Temurot bijeschivot Polin veAschkenas beMeat ha16.-ha17. vohaVikuach al haPilpul*, in: *I. Bartal/C. Turniansky/E. Mendelsson (eds.), KeMinhag Aschkenas uPolin. Sefer Yovel leChone Schmeruk. Kovez Ma'amarim beTarbut Jehudit*, Jerusalem 1993, S. 9-26.
- Ries, Rotraud, *Die Mitte des Netzes. Zur zentralen Rolle Frankfurts für die Judenschaft im Reich (16.-18. Jahrhundert)*, in: *Backhaus, Judengasse*, 2006, S. 118-130.

- diess., Jüdisches Leben in Niedersachsen im 15. und 16. Jahrhundert, Hannover 1994 (Veröff. der hist. Kommission für Niedersachsen und Bremen; 13).
- diess., Status und Lebensstil. Jüdische Familien der sozialen Oberschicht zur Zeit Glikls, 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. 280-306.
- diess., Strukturen frühneuzeitlicher Judenpolitik in Braunschweig-Calenberg, in: Sabel-  
leck, Rainer (Hg.), Juden in Südniedersachsen. Geschichte – Lebensverhältnisse –  
Denkmäler, Hannover 1994 (Schriftenrh. des Landschaftsverb. Südniedersachsen; 2),  
S. 11-56.
- diess./Battenberg, Friedrich (Hg.), Hofjuden – Ökonomie und Interkulturalität. Die jü-  
dische Wirtschaftselite im 18. Jahrhundert, Hamburg 2002 (Hamburger Beiträge zur  
Geschichte der deutschen Juden; 25).
- Roemer, Nils, Provincializing the Past. Worms and the Making of a German-Jewish Cul-  
tural Heritage, in: *Jewish Studies Quarterly* 12 (2005), S. 80-100.
- Rohrbacher, Stefan, Die Drei Gemeinden Altona, Hamburg, Wandsbek zur Zeit der  
Glikl, in: *Aschkenas* 8 (1998), S. 105-124.
- ders., Die jüdischen Gemeinden in den Medinot Aschkenas zwischen Spätmittelalter und  
Dreißigjährigem Krieg, in: Cluse/Haverkamp/Yuval, *Jüdische Gemeinden*, 2003,  
S. 451-465.
- ders., Medinat Schwaben. Jüdisches Leben in einer süd-deutschen Landschaft der Früh-  
neuzeit, in: Kießling/Ullmann, *Schwaben*, 1995, S. 80-109.
- ders., Organisationsformen der süddeutschen Juden in der Frühneuzeit, in: Jütte/Kuster-  
mann, *Jüdische Gemeinden*, 1996, S. 137-149.
- ders., Stadt und Land. Zur ›inneren‹ Situation der süd- und westdeutschen Juden der  
Frühneuzeit, in: Rürup/Richarz, *Jüdisches Leben*, 1997, S. 37-58.
- ders., The Emergence of the Jewish Rural Communities in Early Modern Times, in: An-  
nette Weber et al. (Hg.), *Mappot – Gesegnet der da kommt. Das Band jüdischer Tra-  
dition*, Osnabrück 1997, S. 35-41.
- Rolfes, Jutta E., Die Juden in der Reichsstadt Frankfurt am Main zur Zeit des Fett-  
milchaufstandes (1612-1616), in: *Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst* 63  
(1997), S. 223-237.
- Roming, Gisela, Haushalt und Familie auf dem Lande im Spiegel südbadischer Nachlass-  
akten, in: Richarz/Rürup, *Jüdisches Leben*, 1997, S. 269-291.
- Rosenthal, Berthold, Aus den Jugendjahren der jüdischen Gemeinde Karlsruhe, (s. I.  
1927) (*Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, NF; 25).
- ders., Heimatgeschichte der badischen Juden seit ihrem Auftreten bis zur Gegenwart,  
Bühl 1927.
- Rosman, Murray J., Samchut Waad Arbaa Arzot chuz miPolin, in: *Bar Ilan University  
Annual* 24/25 (1989), S. 11-30.
- Rozen, Minna, *Jewish Identity and Society in the 17th Century. Reflections on the Life  
and Work of Refael Mordekhai Malki*, Tübingen 1992 (Texts and Studies in Medieval  
and Early Modern Judaism; 6).
- Rürup, Reinhard/Richarz, Monika (Hg.), *Jüdisches Leben auf dem Lande. Studien zur  
deutsch-jüdischen Geschichte*, Tübingen 1997 (Schriftenreihe wiss. Abh. des Leo-  
Baeck-Instituts; 56)
- Salfeld, Siegmund, *Vorboten der Judenemanzipation in Kurmainz*, in: *Judaica. Fest-  
schrift zu Hermann Cohens 70. Geburtstag*, Berlin 1812, S. 347-376.



- Salman b. Jehuda Löw (miDessau), Iggeret Sch'lema/Schlomo, Wandsbek 1731/32.
- Schaab, K. A., Diplomatische Geschichte der Juden zu Mainz und dessen Umgebung. Mit Berücksichtigung ihres Rechtszustands in den verschiedenen Epochen, Mainz 1855.
- Schlaich, Klaus, Kollegialtheorie. Kirche, Recht und Staat in der Aufklärung, München 1969 (Jus Ecclesiasticum; 8).
- Schlick, Gabriela, Frauen in der Judengasse, in: Gisela Engel/Ursula Kern/Heide Wunder (Hg.), Frauen in der Stadt. Frankfurt im 18. Jahrhundert, Königstein 2002, S. 149-160.
- diess., Jüdische Wechselmakler am Börsenplatz Frankfurt am Main und die Wirtschaftspolitik des reichsstädtischen Rates, in: Ries/Battenberg, Hofjuden, 2002, S. 102-114.
- diess., Zur Rolle der reichsstädtischen Gerichtsbarkeiten in den Alltagsbeziehungen der Frankfurter Juden im 18. Jahrhundert, in: Backhaus, Judengasse, 2006, S. 171-188.
- Schlumbohm, Jürgen, Gesetze, die nicht durchgesetzt werden. Ein Strukturmerkmal des frühneuzeitlichen Staates?, in: Geschichte und Gesellschaft 23 (1997), S. 647-663.
- Schmidt, Heinrich R., Die Ächtung des Fluchens durch reformierte Sittengerichte, in: Blickle, Fluch und Eid, 1993, S. 65-120.
- Schmitt, Heinz/Bräunche, Ernst Otto/Koch, Manfred (Hg.), Juden in Karlsruhe. Beiträge zu ihrer Geschichte bis zur nationalsozialistischen Machtergreifung, Karlsruhe 1988 (Veröff. des Karlsruher Stadtarchivs; 8).
- Schmölz-Häberlein, Michael, Ehrverletzung als Strategie. Zum sozialen Kontext von Injurien in der badischen Kleinstadt Emmendingen (1650-1800), in: Mark Häberlein (Hg.), Devianz, Widerstand und Herrschaftspraxis in der Vormoderne. Studien zu Konflikten im südwestdeutschen Raum (15.-18. Jahrhundert), Konstanz 1999, S. 137-163.
- Schnabel-Schüle, Helga, Die Strafe des Landesverweises in der Frühen Neuzeit, in: Andreas Gestrich/Gerhard Hirschfeld u. a. (Hg.), Ausweisung und Deportation. Formen der Zwangsmigration in der Geschichte, Stuttgart 1995, S. 73-82.
- diess., Ego-Dokumente im frühneuzeitlichen Strafprozess, in: Schulze, Ego-Dokumente, 1996, S. 295-317.
- Schnapper-Arndt, Gottlieb, Jüdische Interieurs zum Ende des 17. Jahrhunderts, Braunschweig 1887.
- Schochat, Asriel, Der Ursprung der jüdischen Aufklärung in Deutschland, Frankfurt a. M. 2000 (Campus Judaica; 14) (Erstausgabe: ders., Im Chilufe Tekufot. Reschit haHaskala bijahadut Germania, Jerusalem 1960).
- Scholem, Gershom, Judaica, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1982.
- Scholl, Rochus, Juden und Judenrecht im Herzogtum Pfalz-Zweibrücken, Frankfurt a. M. u. a. 1996 (Rechtshistorische Reihe; 139).
- Schönert, Jörg u. a. (Hg.), Erzählte Kriminalität. Zur Typologie und Funktion von narrativen Darstellungen in der Strafrechtspflege, Publizistik und Literatur zwischen 1770 und 1920, Tübingen 1991 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur; 27).
- Schorsch, Ismar, Emancipation and the Crisis of Religious Authority. The Emergence of the Modern Rabbinate, in: ders., From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism, Brandeis 1994, S. 9-11.
- Schudt, Johann Jacob, Jüdische Merckwürdigkeiten. Vorstellend Was sich Curieuses und Denckwürdiges in den neuern Zeiten bey einigen Jahrhunderten mit denen in alle IV Teile der Welt, sonderlich durch Teutschland, zerstreuten Juden zugetragen. Sammt einer vollständigen Franckfurter Juden-Chronik, 4 Bde., Franckfurt a. M., Leipzig 1714-1718 (zum Teil im ND Berlin 1922).

- ders. [eigentl. Übers.], *Neue Franckfurter Jüdische Kleider-Ordnung. Deßgleichen wie es bey ihren Verlöbnußen, Hochzeiten ... soll gehalten werden. Aus dem Hebräischen ins Hochteutsche übersetzet, und mit nöthigen Anmerckungen versehen von ...*, Frankfurt a.M. 1716.
- Schulze, Winfried (Hg.), *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, Berlin 1996 (Selbstzeugnisse der Neuzeit; 2).
- ders., *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung »Ego-Dokumente«*, in: ders., *Ego-Dokumente*, 1996, S. 11-30.
- ders., *Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit*, in: *Historische Zeitschrift* 243 (1986), S. 591-626.
- ders., *Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit*, München 1987 (Schriften des Hist. Kollegs, Vorträge; 13).
- ders., *Zur Ergiebigkeit von Zeugenbefragungen und Verhören*, in: ders., *Ego-Dokumente*, 1996, S. 319-325.
- ders./Aham, Karl (Hg.), *Teil und Ganzes. Zum Verhältnis von Einzel- und Gesamtanalyse in Geschichts- und Sozialwissenschaften*, München 1990 (Beiträge zur Historik; 6).
- Schwabacher, Heimann, *Keren tuschia. Eine Zeitschrift für die reifere Jugend zur Beförderung der Sittlichkeit und Moralitet*, Fürth 1817.
- Schwarzfuchs, Simon, *A Concise History of the Rabbinate*, Oxford 1991.
- Schwerhoff, Gerd, *Verordnete Schande? Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Ehrenstrafen zwischen Rechtsakt und sozialer Sanktion*, in: Blauert/Schwerhoff, *Kriminalitätsgeschichte*, 2000, S. 158-188.
- Sendik, Rivka, *Beit Din lePescher peluto schel Beit haDin biKehilat Frankfurt alNahar Main baMachazit haSchnia schel haMea ha18*. (unveröff. Ph.D. Ben Gurion Univ. 2000).
- Serel bat haRaw Jaakow (Segal) (miDubnow), *Tefilat Imahot*, Fürth 1798/99.
- Shmeruk, Chone, *Prokim fun der jiddischer Literaturgeschichte*, Tel Aviv 1988.
- ders., *Yiddish Literature in Poland and Lithuania until the 1648/1649 war*, in: Katarzyna Muszynska (Hg.), *Bibliographies of Polish Judaica. International Symposium Cracow, Cracow 1993*, S. 11-25.
- Shmueli, Efraim, *Historical Consciousness in the Emancipation Culture*, in: ders., *Seven Jewish Cultures. A Reinterpretation of Jewish History and Thought*, Cambridge 1990, S. 167-202.
- Shulvass, Moses A., *From East to West. The Westward Migration of Jews from Eastern Europe During the 17th and 18th Century*, Detroit 1971.
- Smith, Jay M., *Corporate and Estate Organization*, in: Alan Charles Kors (ed.), *Encyclopaedia of Enlightenment*, Bd. 3, Oxford 2003, S. 297-302.
- Soloveitchik, Haim, *Can Halkhic Texts Talk History?*, in: *Association of Jewish Studies Review* 3 (1978), S. 153-196.
- ders., *Sheelot uTschuvot keMakor Histori*, Jerusalem 1990.
- ders., *Piety, Pietism and German Pietism. Sefer Hasidim and the Influence of Hasidei Ashkenaz*, in: *Jewish Quarterly Review* 92/3-4 (2002), S. 455-493.
- Sorkin, David, *Emancipation and Assimilation. Two Concepts and their Application to German-Jewish History*, in: *Leo Baeck Inst. Year Book* 35 (1990), S. 17-33.
- ders., *The Impact of Emancipation on German Jewry. A Reconsideration*, in: Jonathan Frankel/Steven J. Zipperstein (eds.), *Assimilation and Community. The Jews in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge MA 1992, S. 177-198.

- ders., *The Transformation of German Jewry (1780-1840)*, Oxford 1987.
- Stadthagen, Josef, *Sefer Diwre Sikaron*, Bd. 1, Amsterdam 1705.
- Stern, Moritz, *Der Hochverrathsprozeß gegen die deutschen Juden im Anfang des 17. Jahrhunderts*, in: *Monatsblätter für Vergangenheit und Gegenwart des Judentums* (Okt. 1890), S. 24-39; (Nov. 1890), S. 80-90; (Dez. 1890), S. 115-128; (Jan. 1891), S. 154-162; [mehr nicht erschienen].
- ders., *Der Wormser Reichsrabbiner Anselm*, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 5 (1935), S. 157-168.
- ders., *Der Wormser Reichsrabbiner Jakob*, in: *Festschrift Dr. Jakob Freimann*, Berlin 1937, S. 180-192.
- ders., *Die Wormser Reichsrabbiner Samuel und Jakob (1521-1574)*, Berlin 1937.
- Stern, Selma, *Der Preußische Staat und die Juden*, 4 Teile in 7 Bde., Tübingen 1962-75 (Schriftenreihe wiss. Abhandlungen des Leo Baeck Instituts; 7).
- Stolleis, Michael, (Hg.), *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert. Reichspublizistik, Politik, Naturrecht*, Frankfurt a. M. 1987.
- ders., *Arcana Imperii und Ration Status. Bemerkungen zur politischen Theorie des frühen 17. Jahrhunderts*, in: ders., *Staat und Staatsräson*, 1990, S. 37-72.
- ders., *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. 1. Band: Reichspublizistik und Policywissenschaft (1600-1800)*, München 1988.
- ders., *Grundzüge der Beamtenethik (1550-1650)*, in: ders., *Staat und Staatsräson*, 1990, S. 197-231.
- ders., *Luxusverbote*, in: N. Horn/G. Dilcher (Hg.), *Sozialwissenschaften im Studium des Rechts. Bd. 4: Rechtsgeschichte*, München 1978 (*Jus Didaktik*; 6), S. 145-151.
- ders., *Machiavellismus und Staatsräson. Ein Beitrag zu Conrings politischem Denken*, in: ders., *Staat und Staatsräson*, 1990, S. 73-105.
- ders., *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt a. M. 1990 (stw 878).
- Stow, Kenneth, *Alienated Minority. The Jews of Medieval Latin Europe*, Cambridge MA 1992.
- ders./Debenedetti Stow, Sandra, *Donne ebree a Roma nell'età del ghetto. Affetto, dipendenza, autonomia*, in: *Rassegna Mensile di Israel (Roma, Unione delle Comunità Israelitiche Italiane)* 52 (1986), S. 63-116.
- Strehlen, Martina, *Spuren der Realität in der Erinnerung? Zu Grabsteininschriften und Memorbucheinträgen von Hofjuden*, in: *Ries/Battenberg, Hofjuden*, 2002, S. 177-190.
- Takkanot mehaChewra Kaddischa megadle Jetomim (...) beK"K Fiurda/Fürth, Fürth 1767.
- Tam weJaschar (Sefer), übers. v. Jaakov Jeremijahu b. Matitjahu Treves, Sulzbach 1782/83.
- Teller, Adam, *Der Blick nach Osten. Rechtlicher Status und Rechtssystem der polnischen Judenheit vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, in: *Gotzmann/Wendehorst, Juden im Recht*, 2007, S. 395-414.
- ders., *The Laicization of Early Modern Jewish Society. The Development of the Polish Communal Rabbinate in the 16th Century*, in: *Graetz, Momente*, 2000, S. 333-350.
- Toaff, Renzo, *La Nazione ebrea a Livorno e a Pisa (1591-1700)*, Firenze 1990.
- Toch, Michael, *Aspects of Stratification on Early Modern German Jewry. Population History and Village Jews*, in: *Hsia/Lehmann, Ghetto*, 1995, S. 77-89.
- ders., *Wirtschaft und Geldwesen der Juden Frankfurts im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit*, in: *Grözinger, Frankfurt*, 1997, S. 25-46.

- Treue, Wolfgang, Ratsherren und Rabbiner. Eliten und Herrschaftsformen im frühneuzeitlichen Frankfurt, in: Backhaus, Judengasse, 2006, S. 200-212, S. 336-339.
- Turniansky, Chava, The Events in Frankfurt am Main (1612-1616) in ›Megillas Vints‹ and in an Unknown Yiddish ›Historical‹ Song, in: Graetz, Momente, 2000, S. 121-137.
- diess., Yiddish Literature in Frankfurt am Main, in: Grözinger, Frankfurt, 1997, S. 273-285.
- Ulbricht, Claudia, Shulamit und Margarethe. Macht, Geschlecht und Religion in einer ländlichen Gesellschaft, Wien 1999.
- Ulbricht, Otto, Supplikationen als Ego-Dokumente. Bittschriften von Leibeigenen aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts als Beispiel, in: Schulze, Ego-Dokumente, 1996, S. 149-174.
- Ullmann, Sabine, Nachbarschaft und Konkurrenz. Juden und Christen in Dörfern der Markgrafschaft Burgau (1650-1750), Göttingen 1999 (Veröff. des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 151).
- Ulmer, Rivka (ed.), Turmoil, Trauma, and Triumph. The Fettmilch Uprising in Frankfurt am Main (1612-1616) according to the Megillas Vintz. A Critical Edition of the Yiddish and Hebrew Text including an English Translation, Frankfurt a. M. 2001 (Judentum und Umwelt; 72).
- Unna, Awigdor (ed.), Pinkas ha Takanot wehaRischumim shel haChewra Kaddisha deG' [milut] Ch' [assadim] Warmaisa (1716-1836), Jerusalem 1980.
- Unna, Simon (Bearb.), Gedenkbuch der Frankfurter Juden. Nach Aufzeichnungen der Beerdigungs-Bruderschaft, hg. v. Komitee zur Erhaltung und Wiederherstellung der Grabdenkmäler auf dem alten israelitischen Friedhofe am Börneplatz zu Frankfurt a. M., bearb. und ins Dtsche. übertr. von ... , Bd. 1 (1624-1680), Frankfurt a. M. 1914.
- Volkov, Shulamit, Reflections on German-Jewish Historiography. A Dead End or a New Beginning, in: Leo Baeck Inst. Year Book 41 (1996), S. 309-320.
- Wahl, Zadok b. Ascher, Sefer Schaare T'shuwa, [Amsterdam 1689/90].
- Wamers, Egon/Backhaus, Fritz (Hg.), Synagogen, Mikwen, Siedlungen. Jüdisches Alltagsleben im Lichte neuer archäologischer Funde, Frankfurt a. M. 2004 (Schriften des Archäol. Museums Frankfurt; 19).
- Watzinger, Karl Otto, Geschichte der Juden in Mannheim (1650-1945). Mit 52 Biographien, Stuttgart 1987 (Veröffentlichung des Stadtarchivs Mannheim; 12).
- Weber, Annette, ›Altjüdisch?‹ Über die Selbstwahrnehmung der Frankfurter Juden vor der Emanzipation, in: Backhaus, Judengasse, 2006, S. 52-66.
- diess., Ein Dokument jüdischer Heimatkunde aus Bayern. Zur Entstehung und Bedeutung der Fotosammlung Theodor Harburgers, in: Hadassah Assouline u. a. (Hg.), Die Inventarisierung jüdischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Bayern, Bd. 1, Jerusalem 1998, S. 23-41.
- diess., Jüdische Sachkultur in burgauischen Landgemeinden bis zur Emanzipation, in: Kießling/Ullmann, Landjudentum, 1999, S. 235-273.
- diess., Jüdisches Kultgerät aus Frankfurt vom 16.-20. Jahrhundert. Tradition und Innovation, in: Frankfurter Judaistische Beiträge 23 (1996), S. 75-95.
- diess., Splendid Bridal Gifts from a Sumptuous Wedding Ceremony of 1681 in the Frankfurt Judengasse, in: Jewish Art 19-20 (1993/1994), S. 168-179.
- Weinberg, Max, Geschichte der Juden in der Oberpfalz. T. 3: Der Bezirk Rothenberg (Schnaittach, Ottensoos, Hüttenbach, Forth), Sulzbürg 1909.
- Wellmann, Hans, Linguistik der Diskriminierung. Über die Agitation gegen Juden in Flugblättern der Frühen Neuzeit, in: Kießling/Ullmann, Schwaben, 1995, S. 183-193.

- Wendehorst, Stephan/Westphal, Siegrid (Hg.), *Lesebuch Altes Reich*, München 2006 (Bibliothek Altes Reich; 1).
- ders., Rechtspraxis und jüdische Lebenswelten im Alten Reich: oder Jacob Katz auf der Eisscholle [Tagungsbericht], in: *Bulletin des Simon-Dubnow-Instituts* 5 (2003), S. 89-95.
- Wetzlar (aus Fürth), Schlomo Salman b. Schimon, *Sefer Chakiroi haLew*, Amsterdam 1730/31.
- Wiesemann, Falk (ed.), *Genizah. Hidden Legacies of The German Village Jews (Genisa. Verborgenes Erbe der deutschen Landjuden)*, Gütersloh 1992.
- Willoweit, Dietmar, Die Rechtsstellung der Juden, in: *Germania Judaica III*, 3. Teilbd., S. 2165-2207.
- ders., *Rechtsgrundlagen der Territorialgewalt. Landesobrigkeit, Herrschaftsrechte und Territorium in der Rechtswissenschaft der Neuzeit*, Köln 1975 (Forschungen zur deutschen Rechtsgeschichte; II).
- Winters, Peter Jochen, Johannes Althusius, in: *Stolleis, Staatsdenker*, 1987, S. 29-51.
- Wolgast, Eike, Frankfurt. Das christliche Umfeld jüdischen Lebens im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Graetz, Momente*, 2000, S. 97-111.
- Wuerfel, Andreas, *Historische Nachrichten von der Juden-Gemeinde welche ehehin in der Reichsstadt Nuernberg angericht gewesen aber Ao. 1499 ausgeschaffet worden*, Nürnberg 1755.
- Wunder, Heide, ›Gemeiner Mann‹ und ›Weyberregiment‹, in: *Wendehorst/Westphal, Altes Reich*, 2006, S. 161-167.
- diess., Wie wird man ein Mann? Befunde am Beginn der Neuzeit, in: *Christine Eifert/Angela Eppler u. a. (Hg.), Was sind Frauen? Was sind Männer?*, Frankfurt a. M. 1996, S. 122-155.
- Wyrwa, Ulrich, *Juden in der Toskana und im Preußen im Vergleich. Aufklärung und Emanzipation in Florenz, Livorno, Berlin und Königsberg i.Pr.*, Tübingen 2003 (Schriftenreihe wiss. Abhandlungen des Leo Baeck Instituts; 67), S. 22-23, S. 134-135.
- Yagod, Leon, *Worms Jewry in the 17th Century*, New York 1967.
- Yuval, Israel J., *Chachamim beDoram. HaManhigut haRuchanit schel Jehude Germania beSchilche Jeme haBinajim*, Jerusalem 1988.
- Zfatman, Sarah, *Kavim liD'muto schel Zhaner beSifrut Jiiddisch hajeschana. Im Gillujo schel Maise-Buch (KetavJad Jeruschalaim Hebr. 8 5245)*, in: *Sifrut* 28 (1979), S. 126-152.
- Zimmels, H. J., *Ashkenazim and Sephardim. Their Relations, Differences, and Problems as Reflected in the Rabbinical Responsa*, London 1958 (Jews College Publ., NF; 2).
- Zimmer, Eric Jitzchak, *Gahaltan schel Chachamim. Perakim beToldot haRabanut beGermania baMea 15.-17.*, Beer Sheva 1999.
- ders., *Harmony and Discord. An Analysis of the Decline of Jewish Self-Government in 15th Century Central Europe*, New York 1970.
- ders., *Jewish Synods in Germany During the Middle Ages (1286-1603)*, New York 1978.
- ders., R. David b. Isaac of Fulda. The Trials and Tribulations of a 16th Century German Rabbi, in: *Jewish Social Studies* 45 (1983), S. 217-231 (dass., R. David miFulda. Chulschato schel Raw mekomi mul Bene Kehilla alimim, in: ders., *Gahaltan schel Chachamim*, 1999, S. 29-42).
- ders., R. Jaakov Reiner. *Raw haMedina schel Schwaben baMea Ha16.*, in: *Sinai* 87 (1980), S. 119-134.
- ders., *The Kehillah: The Communal Life and Organization of Ashkenazi Jewry*, in: Ger-

- trude Hirschler (ed.), *Ashkenaz. The German Jewish Heritage*, New York 1988, S. 151-177.
- Zoref, Jitzchak ben Jissachar, *Sefer Meschiw Hema, ... Minhagim Eschet chail*, [Frankfurt am Main 1715].
- Zürn, Gabriele, *Die Altonaer Jüdische Gemeinde (1611-1873). Ritus und soziale Institutionen des Todes im Wandel*, Hamburg 2001 (Veröffentlichungen des Hamburger Arbeitskreises für Regionalgeschichte; 8).

## Abbildungen

Titelbild: Frankfurter Pessach Haggada des Jakob b. Michael May Segal (1731) [Illustration zu den Weisen von Bne Brak] des Jüdischen Museums der Stadt Frankfurt a. M. und zugleich ein Gutachten des Frankfurter Rabbinatsgerichts unter R. Pinchas Horowitz an die Regierung der Stadt Mannheim (1781) aus dem Institut für Stadtgeschichte Frankfurt am Main, Fasc. Ugb D 33, 30 B (neue Fasc. Nr.: Juden Akten Nr. 154)

### *Abbildungen im Buch:*

- S. 7, S. 825 – Detail des Titelblatts der Frankfurter Judenstätigkeit (Druckfassung von 1705); Jüdisches Museum der Stadt Frankfurt a. M.
- S. 25 – Detail des Titelblatts der Frankfurter Judenstätigkeit (Druckfassung von 1614); Jüdisches Museum der Stadt Frankfurt a. M.
- S. 145 – Detail des Gutachtens des Frankfurter Rabbinatsgerichts unter R. Pinchas Horowitz an die Regierung der Stadt Mannheim (1781); Institut für Stadtgeschichte Frankfurt am Main, Fasc. Ugb D 33, 30 B (neue Fasc. Nr.: Juden Akten Nr. 154)
- S. 275 – Illustration ›Frankfurter jüdischer Aufzug‹ zu Ehren des Erzherzogs Leopold (1716) aus: J. J. Schudt, *Jüdische Merckwürdigkeiten ...*, Frankfurt a. M. 1714; Jüdisches Museum der Stadt Frankfurt a. M.
- S. 479 – Illustration ›Frankfurter jüdische Kleiderordnung wird gemacht‹ aus: J. J. Schudt, *Jüdische Merckwürdigkeiten ...*, Frankfurt a. M. 1714; Jüdisches Museum der Stadt Frankfurt a. M.
- S. 655 – Illustration ›Lehrvortrag zu Schabbat haGadok‹ aus: Michael b. Salman Hanau, *Minhagim. Fun alle Minhagim in Aschkenas durch das ganze Johr ...*, Frankfurt a. M. 1722, Bl. 9a.
- S. 815 – Illustration ›Echad Mi Jodea – Schischa Sidre Mischna‹ aus: Frankfurter Pessach Haggada des Jakob b. Michael May Segal (1731); Jüdisches Museum der Stadt Frankfurt a. M.

Ein besonderer Dank geht an die genannten Institutionen für das Überlassen der Abbildungen.

## Dank

Vielleicht hat man am Ende einer so langfristigen, aufwändigen und zeitintensiven Arbeit wie der hier vorgelegten noch eher, als dies sonst notwendigerweise der Fall ist, das Gefühl, dass der überwiegende Teil des in Bibliotheken und Archiven Gesichteten und Gelesenen der Erkenntnis zuliebe gekürzt und fortgelassen werden musste. Wie dem auch sei, eines soll nicht vergessen sein: Die Diskussionsfreudigkeit, Unterstützung, Geduld und, wie ich befürchte, zuweilen auch Nervenstärke all jener Freunde und Kollegen, die den oft schwierigen Prozess, den dieses Buch im Rahmen des universitären Alltags über etliche Jahre hinweg nahm, begleiteten. Einige Institutionen seien insbesondere genannt, so das Institut für Stadtgeschichte Frankfurt am Main, das Generallandesarchiv in Karlsruhe und die Judaica Abteilung in der Universitäts- und Stadtbibliothek Frankfurt am Main, deren Mitarbeiter diese Forschung durch zahlreiche Hilfestellungen und Zuarbeiten ermöglichten. Darüber hinaus möchte ich der Direktorin des Hamburger Instituts zur Erforschung der Geschichte der deutschen Juden, Prof. Dr. Stefanie Schüler-Springorum, herzlich für die Aufnahme in die Schriftenreihe des Instituts danken, den Mitarbeitern des Wallstein Verlags für die wunderbare Zusammenarbeit und mit PD Dr. Kirsten Heinsohn und Brigitte Kanngießer M. A. nicht zuletzt auch all jenen, die das Manuskript kritisch gegengelesen haben.

Frankfurt a. M./Erfurt

Andreas Gotzmann



## Personen- und Ortsverzeichnis

- Aaron zum Bunten Löwen (Frankfurt a. M.) 369, 579
- Aaron zum Fröhlichen Mann (Vorsteher in Frankfurt a. M.) 172, 316, 356, 547, 577, 582
- Aaron zur Schul (Frankfurt a. M.) 157, 387, 571
- Aaron zur Sonnen (Vorsteher in Worms) 165
- Aaron von Worms (Vorsteher in Friedberg) 115
- Abraham von Kreuznach 119
- Abraham zum Bunten Löwen (Frankfurt a. M.) 557
- Abraham zum Drachen (Vorsteher in Frankfurt a. M.) 264, 593-595, 638
- Abraham zur Grünen Tür (Rabbiner in Frankfurt a. M.) 170
- Abraham zur Roten Rose (Frankfurt a. M.) 322
- Abraham zur Schul (Frankfurt a. M.) 375
- Abraham zum Stiefel (Vorsteher in Frankfurt a. M.) 389
- Abraham (zur) Windmühl (Frankfurt a. M.) 247
- Abraham, Moses (Vorsteher in Karlsruhe) 504-506
- Abraham, Seeligmann (Karlsruhe) 530
- Abraham, Stiefsohn des Lipmann Schnapper (Frankfurt a. M.) 610
- Adler (Frankfurter Rabbinerfamilie) 130
- Adler, Nathan (Rabbiner in Frankfurt a. M.) 443
- Alexander zum Rad (Frankfurt a. M.) 173
- Altona: Dreigemeinde Hamburg-Altona-Wandsbek (AH"U) 32, 45, 51-56, 69, 73-76, 81, 83, 89, 137, 300, 393, 491, 717, 804
- Amschel/Ambse/Anschel zum Schuh/Schuch (Frankfurt a. M.) 264, 341, 401
- Anselm zum Fuchs (Frankfurt a. M.) 156
- Apterode, David (rabbinischer Richter in Frankfurt a. M.) 239-241
- Arnold gen. lahmer Aron (Niederhofheim) 637
- Aron zur Sonne (Vorsteher in Frankfurt a. M.) 464
- Aron aus Worms (Vorsteher in Worms) 364
- Aschkenasi, Joseph b. Isaak haLevi (Kurkölnischer Landesrabbiner; Oberrabbiner von Metz) 159
- Baden-Durlach (Markgrafschaft) 26, 50-61, 76-88, 91-93, 135, 139, 224, 393-397, 476 f., 492-494, 521-526, 538, 546-550, 571-579, 629, 652-655
- Baden-Baden (Markgrafschaft) 51, 76, 224, 495, 526
- Baden (Großherzogtum) 51, 76, 224, 495, 526
- Bälla aus Niederhofheim (Frankfurt a. M.) 637
- Bär, Aaron (Vorsteher in Frankfurt a. M.) 593 f.
- Bär, Isaac Löb (Vorsteher in Frankfurt a. M.) 247
- Baer, Jitzchak Fritz 15, 481-486
- Barckhaus, (?) von (Reichshofrat) 608
- Baron, Salo Wittmayer 481-486
- Bauer, Calme (Frankfurt a. M.) 711
- Beer/Behr zum Goldenen Bären (Frankfurt a. M.) 173, 547
- Beer Löw Isaak zur Kann (Kastenmeister in Frankfurt a. M.) 256, 628, 665, 694
- Beer zur Kronen (Vorsteher in Frankfurt a. M.) 378
- Beer, Meyer Abraham (Frankfurt a. M.) 402-405
- Beer, Peter 480
- Behr von Sicklingen (Frankfurt a. M.) 639

- Beile (Frankfurt a. M.) 640 f.  
 Benedict zur Scheuer (Frankfurt a. M.)  
 316, 380  
 Berend, Simon (Rabbiner) 60  
 Berlin 60, 88 f.  
 Beyfuß zum Goldenen Ross (Vorsteher  
 in Frankfurt a. M.) 356  
 Beyfuß zur Windmühlen (Frankfurt  
 a. M.) 548  
 Beyfuß, Isaac Moyses (Vorsteher  
 in Frankfurt a. M.) 460  
 Beyfuß, Moses Benedict (Frankfurt  
 a. M.) 702, 705  
 Beyfuß, Ruben Benedict (Vorsteher  
 in Frankfurt a. M.) 412-414,  
 596-598, 619-621, 645, 703  
 Biber 319  
 Bing (Gebrüder) (Frankfurt a. M.) 632  
 Bing, Salomon Wolf (Vorsteher in  
 Frankfurt a. M.) 346-348  
 Bingen 104, 154, 163 f.  
 Bodenheim 164  
 Bodenheimer, David (Interims-Juden-  
 schultheiß für das badische  
 Unterland/Pforzheim) 501-503, 688  
 Böhmen 160, 572  
 Bonn 102, 123, 209, 558  
 Buber, Martin 484  
 Cahn, Feist (Frankfurt a. M.) 604  
 Cain, (?) (Rabbiner in Berlin) 86  
 Calmen zum Widder bzw. zur Pforten  
 (Frankfurt a. M.) 557, 569  
 Carl (Markgraf/en von Baden) 43, 62,  
 78-81, 495, 513-516, 686  
 Chone, Aron Schmuel (Oberrabbiner  
 in Frankfurt a. M.) 215 f.  
 Cohen, Salman (rabbinischer Richter  
 in Frankfurt a. M.) 239, 241  
 Cooperman, Bernard Dov 15  
 Dänemark (dänisch) 45, 51-56, 62-69,  
 73-76, 137  
 Dann, Hertz Jacob (Frankfurt a. M.) 708  
 Darmstadt 615, 710 f.  
 Darmstadt, Merle; Frau des Samuel  
 Darmstadt zum Goldenen Brunnen  
 (Frankfurt a. M.) 634  
 Darmstadt, Samuel (Frankfurt a. M.)  
 610, 634  
 David Meyer Juda zum Kulp (Kasten-  
 meister in Frankfurt a. M.) 339,  
 412-414, 432, 596-98, 603, 608,  
 615-621, 631, 645, 667, 697, 703-709  
 David zum Halben Mond (Frankfurt  
 a. M.) 375  
 David zum Weißen Schwanen  
 (Frankfurt a. M.) 380 f.  
 David zur Armbrust (Frankfurt a. M.)  
 334-336, 379  
 David zur Hellebarte (Frankfurt a. M.)  
 319, 384, 388  
 David, Kusel (Vorsteher in Karlsruhe)  
 535  
 David, Männchens Sohn (Bingen) 154,  
 163  
 Dawit, Meyer (Karlsruhe) 588  
 Dinur, Benzion 15  
 Döbel, Gutle (Frankfurt a. M.) 774  
 Dohm, Christian Wilhelm 363  
 Drach, Moses (Frankfurt a. M.) 634  
 Durlach 51, 495, 515, 589  
 Durlach, Faber Hayum (Karlsruhe) 512  
 Eisenach 674  
 Eisermann zur Weißen Lilien (Frankfurt  
 a. M.) 375  
 Eleasar b. Jehuda von Worms (Rabbiner)  
 199-201  
 Eli K. (Frankfurt a. M.) 288  
 Elias zum Trichter (Frankfurt a. M.) 371  
 Elias zum Weißen Ross (Rabbiner in  
 Worms) 165  
 Elkan Moyses (Frankfurt a. M.) 402  
 Elsass 32  
 Emden, Feist Jacob (Frankfurt a. M.)  
 32, 448, 450  
 Engers, Joel (rabbinischer Richter  
 in Frankfurt a. M.) 628  
 Ernst (Kurfürst und Erzbischof von  
 Kurköln, Herzog von Bayern) 102 f.  
 Ertlinger, Abraham Isaak (Vorsteher  
 in Karlsruhe) 499  
 Ertlinger, Isaak Jacob (Vorsteher  
 in Karlsruhe) 523  
 Ertlinger, Löw Jakob (Karlsruhe) 516  
 Eybeschütz, Jonathan (Oberrabbiner der  
 Dreigemeinde Altona-Hamburg-  
 Wandsbek) 75

- Eybinger, Johann (Frankfurt a. M.) 704  
 Falck, Callman (Frankfurt a. M.) 695  
 Falck, Meyer Marx (Frankfurt a. M.)  
 344, 348  
 Falck, Salme Meyer (Frankfurt a. M.)  
 708  
 Falk, Jakob Joschua b. Zwi Hirsch aus  
 Krakau (Oberrabbiner in Frankfurt  
 a. M.) 256 f., 412 f., 423, 604, 611,  
 658  
 Fläsch, Aron David (Vorsteher  
 in Frankfurt a. M.) 617  
 Flörsheim, Amschel Hertz (Frankfurt  
 a. M.) 707  
 Flörsheim, Jakob (Vorsteher in Karls-  
 ruhe) 512  
 Flörsheim, Meyer Amschel (Frankfurt  
 a. M.) 700  
 Franken 327  
 Frankfurt a. M. 26, 32-39, 51-77, 99-107,  
 130, 164, 174, 202-214, 256-258, 269,  
 279, 359-363, 393, 432, 445, 491 f.,  
 515-527, 575, 633, 646-652, 745-760  
 Frankfurter, Bär; Sohn des Amschel  
 Frankfurter (Frankfurt a. M.) 758  
 Friedberg 55, 105-121, 154, 164-175, 186 f.,  
 327, 363 f., 400, 560, 804, 806  
 Fulda 104-107, 166 f., 300, 366, 561,  
 568 f., 585  
 Fürth 72, 160, 782  
 Gans, Amschel (Vorsteher in Frankfurt  
 a. M.) 603  
 Gans, Hirtz (Frankfurt a. M.) 402  
 Gans, Samuel (Frankfurt a. M.) 710  
 Gans, Wolf (Frankfurt a. M.) 287  
 Glocken, (?) (städtischer Syndikus und  
 Advokat in Frankfurt a. M.) 402  
 Glückstadt 74  
 Goldschmidt, Isaac Moyses (Vorsteher  
 in Frankfurt a. M.) 627  
 Goldschmidt, Levin Michael (Vorsteher  
 in Frankfurt a. M.) 247  
 Goldschmidt, Löw Michel (Frankfurt  
 a. M.) 609  
 Goldschmidt, Michael Moses (Frankfurt  
 a. M.) 695  
 Gompel (Vorsteher in Fulda) 166 f.  
 Graetz, Heinrich 480  
 Gumpel zum Goldenen Apfel  
 (Frankfurt a. M.) 375  
 Gumpel/Gumprecht zum Weißen Ross  
 (Frankfurt a. M.) 336, 373-375,  
 385-387, 672  
 Gumpert, Löw Philip (Frankfurt a. M.)  
 619  
 Gumpert, Salomon Philip (Frankfurt  
 a. M.) 619  
 Gumprecht zur Goldenen Birne  
 (Frankfurt a. M.) 378  
 Gundersheim, Hirsch Heyum  
 (Frankfurt a. M.) 627  
 Günzburg 105, 112, 672  
 Günzburg, Jakob b. Ascher Aron  
 (Oberrabbiner in Friedberg) 108,  
 115, 167, 170, 300  
 Haas, Seeligmann (Frankfurt a. M.) 288  
 Haber, Salomon (Karlsruhe) 536 f., 630  
 Haiumb/Heiumb/Hayumb zum Halben  
 Mond (Frankfurt a. M.) 369, 372,  
 388, 464, 547, 553, 557, 560, 564, 569,  
 578, 675 f.  
 Halle, Joel Enoch (Frankfurt a. M.) 449  
 Hamburg: 56, 75, 83, 88 f., 195  
 siehe insbesondere Altona-Hamburg-  
 Wandsbek (Dreigemeinde)  
 Hammel, Hirz (Karlsruhe) 588  
 Hanau 55, 593, 615, 710  
 Hecht, Blümge (Frankfurt a. M.) 701  
 Heiliges Römisches Reich deutscher  
 Nation 22, 34-39, 63, 96-158,  
 164-175, 183-211, 226, 244, 258,  
 261-312, 360-364, 384, 400-438, 467,  
 476, 488, 558, 574, 593, 673  
 Henle, Tochter des Wolf Urschel/  
 (Ober-)Ursel (Frankfurt a. M.) 268  
 Hertz zum Rebstock (Frankfurt a. M.)  
 377 f.  
 Herz zum Esel (Frankfurt a. M.) 156, 463  
 Hessen-Darmstadt 615, 710  
 Heusenstamm 344 f., 348  
 Hildesheim 160, 170, 215, 219, 561,  
 568 f., 585, 674 f.  
 Hirschhorn, Moses Feist (Frankfurt  
 a. M.) 665-704  
 Hirz zum Buchsbaum (Frankfurt a. M.)  
 372

- Hirz zum Bunten Bären (Frankfurt a. M.) 378
- Hirz zum Goldenen Bären (Frankfurt a. M.) 378
- Hirz zur Gelben/Goldenen Rose aus Günzburg (Frankfurt a. M.) 319, 373-377, 672-677
- Hirz zur Sonnen (Frankfurt a. M.) 564
- Holland 570
- Horowitz/Horovitz, Jeschajahu b. Abraham haLevi gen. Schai (Oberrabbiner in Frankfurt a. M. und Prag) 213-216, 384-386
- Horowitz, Jeschajahu (Oberrabbiner in Frankfurt a. M.) 214-216
- Horowitz/Horovitz, Pinchas haLevi (Isch) (Oberrabbiner in Frankfurt a. M.) 114, 210, 243, 251-255, 351, 449, 467, 470-474
- Horowitz, Schabatai Scheftel (Oberrabbiner in Frankfurt a. M.) 235
- Isaac (Frankfurt a. M.) 388
- Isaac von Rübl 161
- Isaac zum Kessel (Frankfurt a. M.) 321
- Isaac zum Krebs (Frankfurt a. M.) 560 f., 679
- Isaac zum Spitzigen Diamanten (Frankfurt a. M.) 573
- Isaac zur Kandten/zur Kann (Frankfurt a. M.) 593-596
- Isaac zur Weißen Rose (Frankfurt a. M.) 553, 560, 673, 679 f.
- Isaac, Elias (Vorsteher in Frankfurt a. M.) 620
- Isac (Rabbiner in Bingen) 163
- Israel zum Grünen Herd (Frankfurt a. M.) 322
- Israel zum Grünen Hut (Frankfurt a. M.) 564, 680
- Jacob bar Chaim (Reichsrabbiner in Worms) 164 f., 172, 295 f., 302
- Jacob zum Holderbaum (Frankfurt a. M.) 321
- Jacob zum Kranich (Frankfurt a. M.) 556, 564, 577, 683 f.
- Jacob zum Krug (Frankfurt a. M.) 564
- Jacob zur Linde (Frankfurt a. M.) 552, 568
- Jehuda Loeb b. Bezalel (Oberrabbiner in Prag) 300
- Jehuda Löbel/Levi bar Chaim (Kraus) (Bonn) 102, 123, 558
- Jerusalem 15, 299, 387, 482, 705
- Joel zum Birnbaum (Frankfurt a. M.) 366
- Joel zum Krug (Vorbeter in Frankfurt a. M.) 157, 567
- Josef zum Wilden Mann (Frankfurt a. M.) 556
- Josel von Rosheim 106, 109
- Joseph b. Jakob zum Kalten Bad (Mainz) 162, 364
- Joseph Jacob von Ettlingen (Karlsruhe) 495
- Joseph von Jugenheim 464
- Joseph zum Wilden Mann (Frankfurt a. M.) 563
- Jost, Isaac Marcus 480
- Juda, Benedict Salme (Frankfurt a. M.) 710
- Juda, Nathan Meyer (Frankfurt a. M.) 603, 706
- Judtmann zum Rotstall (Frankfurt a. M.) 549, 572
- Jugenheim 164, 464
- Kahn, Nathan Uri (Oberrabbiner in Karlsruhe) 526, 578, 685
- Kaidenower, Aaron Schmuel b. Israel (Oberrabbiner in Krakau und Frankfurt a. M.) 202, 269, 773
- Kaidenower, Zwi Hirsch (Rabbiner) 202, 256
- Kaiser 39, 52, 102 f., 122, 127, 148, 153, 164-166, 172, 175, 186-189, 206, 211, 220, 225, 278 f., 290, 305, 339, 347, 363, 378, 400-418, 454, 458, 461, 476-478, 483, 545, 558-561, 577 f., 593, 597-600, 612-116, 667, 708 f.
- Kaiserliche Privilegien und Frankfurter (kaiserliche) Stättigkeit 139 f., 148-155, 172, 187, 220, 244, 262-268, 280-282, 286-291, 302-309, 312, 320, 334-345, 356, 369 f., 379 f., 397-410, 417, 420, 425, 430-442, 454, 553-555, 607, 625, 632-638, 678-684, 696, 768

- Kalonymos b. Kalonymos (von Arles; Rabbiner) 724
- Kann, Aaron (Frankfurt a. M.) 708
- Kann, Michael Manasse (Frankfurt a. M.) 705
- Karlebach, Isaac (Vorsteher und Rabbiner in Friedberg) 168, 364
- Karlsruhe 26, 51, 57, 62, 77-83, 94, 224, 397, 492-536, 545-595, 601, 622, 630-633, 643, 655, 664 f., 685-694, 810
- Kassel, Schimon Löw (Frankfurt a. M.) 287
- Katz, Jacob 13-19, 291
- Katzenellenbogen, Mosche 466, 724 f., 730, 801
- Katzenellenbogen, Naftali Hirsch b. Mosche (kurpfälzischer Landrabbiner in Mannheim) 465, 467, 473
- Kleiner Belt 74
- Kleve 300
- Kogel, Hans (Hanau) 677
- Köln 102 f., 153, 159
- Königsbacher, Isaak (Durlach) 501 f.
- Kopp, Mosche (Lehrer in Friedberg) 168
- Kraichgau 83, 761
- Krakau 202, 424, 558, 566-574
- Kramer, Jakob (fiskalischen Anwalt) 117, 119, 126, 128
- Kübo/Kieso zur Flasche (Frankfurt a. M.) 567, 578
- Kulp, Hayum (Frankfurt a. M.) 702
- Kurpfalz 51 f., 59, 84-88, 411, 465-476
- Lazar zur Kronen (Vorsteher bzw. „Fünfer“ in Frankfurt a. M.) 373, 571
- Lazarus von Schwanfeld 110
- Lazarus von Markelsheim 161
- Lazarus zum Schwarzen Ring (Frankfurt a. M.) 577
- Lea (Frankfurt a. M.) 701
- Lehmann, Behrend (u.a. Rabbiner) 412
- Leipzig 674, 677, 682
- Levi (Rabbiner in Hildesheim) 154
- Levi (Worms) 303, 354
- Levi zum Korb (Rabbiner in Frankfurt a. M.) 115, 172
- Levi zur Rosen (Vorsteher in Frankfurt a. M.) 173
- Levi, Hayum (Judenschultheiß für Karlsruhe und die Markgrafschaft Baden) 516, 518, 523-542, 564, 664
- Levi, Seckel (Vorsteher und Kastenmeister in Karlsruhe) 504, 506, 532 f.
- Levi, Wolf (rabbinischer Richter in Frankfurt a. M.) 239 f.
- Lewi, Kaufmann (Vorsteher in Karlsruhe) 509, 512, 518, 520, 526, 529 f., 693
- Lewin, Hirschel b. Arje Löw (Ober rabbiner in Berlin) 294, 457
- Liebmann zum Schwarzen Schild (Frankfurt a. M.) 568
- Liebmann, Benjamin Wolff (Rabbiner) 60
- Liebmann, Ester 87
- Loans, Elia b. Mosche (Oberrabbiner in Fulda) 166
- Löbmann zum Storch (Frankfurt a. M.) 326, 673
- Lorch, Joseph Marx (Frankfurt a. M.) 614
- Lorch, Löw (Vorsteher in Karlsruhe) 499 f., 504
- Lothringen 32
- Löw Manasse (Frankfurt a. M.) 405
- Löw zum Kessel (Frankfurt a. M.) 568
- Löw zum Roseneck (Frankfurt a. M.) 680
- Löw zur Flasche (Frankfurt a. M.) 376, 378, 546, 554
- Löw zur Kandten (Frankfurt a. M.) 683
- Löw, Sohn des Mosche zum Schwert (Vorsteher in Frankfurt a. M. und Vorsteher in Worms) 547
- Lucio, (?) (Frankfurter Syndikus und Abgeordneter am kaiserlichen Hof) 404
- Maas, Nathan Salomon (Rabbiner und Oberrichter in Frankfurt a. M., zugleich Oberhaupt der Talmudschule und Stellvertreter des Oberrabbiners) 130, 243, 251-254, 468
- Maas/Mayß, Gombert Moyses (Frankfurt a. M.) 407-411
- Magnes von Trier (Frankfurt a. M.) 639

- Mainz (auch Kurmainz) 53, 55, 103 f.,  
107, 135, 153, 162-164, 171 f., 344-348,  
364, 412, 520 f., 558, 593, 604, 611,  
615, 618, 672, 705-710
- Manle zum Goldenen Fass (Frankfurt  
a. M.) 375, 378
- Mänle zur Büchsen (Frankfurt a. M.) 557
- Männersdorf, (?) von (kaiserlicher  
Resident) 608
- Mannheim 43, 51, 84, 411, 465-467, 476,  
500, 520 f.
- Mannle zum Ross (Frankfurt a. M.) 677
- Marx zum Schwanz (Frankfurt a. M.)  
548
- Marx zur Weißen Kandten (Frankfurt  
a. M.) 156
- Marx, Herz Levi (Vorsteher in  
Karlsruhe) 536
- Marx, Simon (Interimsrabbiner und  
rabbinischer Richter in Karlsruhe)  
512, 694
- Matthias (Kaiser des Heiligen Römi-  
schen Reichs deutscher Nation) 102
- May, Michael Aron (Vorsteher  
in Frankfurt a. M.) 449
- Mayen, Samuel (Vorsteher in Friedberg)  
154, 168, 364
- Mayer zum Kalten Bad (Mainz) 162
- Mayer, Model (Salomon) (Karlsruhe)  
508, 587
- Mayer, Salomon gen. Salman Mayer  
Wesel (Judenschultheiß für  
Karlsruhe und die Landjudenschaft  
der Markgrafschaft Baden-Durlach)  
496, 498, 508, 512-517, 524, 527, 587,  
589, 685, 694
- Meier von Lintz 159
- Menachem (Frankfurt a. M.) 265
- Mendelssohn, Moses 292, 294, 363, 457
- Menken zum Hecht (Frankfurt a. M.)  
594
- Menzen von Hildesheim 676
- Metz 159, 413, 561, 578, 585, 685
- Meyer von Bingen 164
- Meyer von Neuburg (Vorsteher und  
Rabbiner in Friedberg) 168
- Meyer zum Stern (Vorsteher in  
Frankfurt a. M.) 336
- Meyer zum Trichter (Frankfurt a. M.)  
637-640
- Meyer zum Wedel (Frankfurt a. M.) 564
- Model (Judenschultheiß in Pforzheim)  
497, 516, 527, 587, 686
- Model, Manus Mannase (Karlsruhe)  
508
- Mordechai (zur) Leiter (Frankfurt a. M.)  
289
- Mosche zum Goldenen Apfel (Vorsteher  
in Frankfurt a. M.) 173, 369, 373 f.,  
377, 672
- Mosche zum Knoblauch (Frankfurt  
a. M.) 365, 547
- Mosche zum Korb (Vorsteher in  
Frankfurt a. M.) 357, 379, 546 f.,  
550, 556, 577, 683
- Mosche zur Sonnen (Frankfurt a. M.)  
320
- Mosche, Enkel des Aaron zum Fröh-  
lichen Mann (Frankfurt a. M.) 673
- Mosche/Moschi zum Schwert (Vorsteher  
in Frankfurt a. M.) 171, 316, 369,  
372, 389, 546 f., 553-556, 577, 582,  
675, 677, 684
- Moses Löw Isaac zur Kann (Rabbiner;  
Mainz und Frankfurt a. M.) 412,  
619, 622, 710
- Moses zum Rothschild (Frankfurt a. M.)  
638
- Moyses von Dülmen 159
- Muggensturm 691
- Nathan von Worms 298
- Nathan zum Grünen Schild (Frankfurt  
a. M.) 557
- Nathan zum Roten Herd (Frankfurt  
a. M.) 371, 572
- Nathan zum Schwarzen Ring (Frankfurt  
a. M.) 327
- Nathan zum Weinfass (Rabbiner  
in Frankfurt a. M.) 170
- Nathan gen. Klein Nathan (Vorsteher  
in Fulda) 166
- Naumburg 711
- Niederrad 697
- Oberdeutschland 107, 160
- Ochs, Jacob (Frankfurt a. M.) 604,  
695 f.

- Offenbach 256, 507, 611, 698  
 Oppenheim(er), Beer/Bär Herz  
 (Kastenmeister in Frankfurt a. M.)  
 601, 606, 705  
 Oppenheim(er), Amschel Meyer  
 (Frankfurt a. M.) 708  
 (Oppenheim), Ascher (rabbinischer  
 Richter in Frankfurt a. M.) 239 f.  
 Oppenheim, Isaac Nathan 412  
 Oppenheim, Josef Süß (Stuttgart) 710  
 Oppenheim, Löw Lazarus (Frankfurt  
 a. M.) 700  
 Oppenheimer, Deltzi; Frau des Moses  
 Oppenheimer zum Goldenen  
 Brunnen (Frankfurt a. M.) 634 f.  
 Oppenheimer, Löw Hertz (Frankfurt  
 a. M.) 706  
 Oppenheimer, Marx Samuel (Frankfurt  
 a. M.) 695  
 Oppenheimer, Samuel Löw aus Wien  
 (Frankfurt a. M.) 634  
 Österreich 69, 412, 530  
 Pappenheim, Heymann (Fulda) 167  
 Petachja b. Josef (Oberrabbiner in  
 Frankfurt a. M.) 215  
 Pforzheimer, Jacob Hirsch (Vorsteher  
 in Karlsruhe) 509, 530-535  
 Plannick 164, 166  
 Polen 166, 214, 252, 412, 559, 562, 568,  
 572, 611, 633, 769, 778, 819  
 Posen 566  
 Prag 105, 107, 122, 210, 300, 368, 386,  
 527, 559, 566-572, 584, 586, 649  
 Prag, David aus Mähren (Frankfurt  
 a. M.) 636  
 Preußen 50, 52, 68, 86-90  
 Raphael, Jost (Vorsteher in Karlsruhe)  
 509 f., 587, 590  
 Rapp, Mosche (rabbinischer Richter  
 in Frankfurt a. M.) 239 f.  
 Raue, (?) (Rechenherr am Frankfurter  
 Rechneamt) 379  
 Reis, Gutle (Witwe in Frankfurt a. M.)  
 265  
 Reutlinger, Emanuel Moses (Vorsteher  
 in Karlsruhe) 529  
 Reutlinger, Moses (Karlsruhe) 505 f.,  
 509, 576, 589, 686  
 Reutlinger, Veist Emanuel (Karlsruhe)  
 530  
 Reutlinger/Reidlinger, Elkan/Elkahn  
 (Vorsteher in Karlsruhe) 535 f., 588  
 Reutlinger/Reuttlinger, Emanuel  
 (Judenschultheiß in Durlach) 495,  
 498, 518, 526, 530  
 rheinischer Kreis 106 f., 439  
 Rosenzweig, Franz 484  
 Rücker, (?) (Rechenherr am Frankfurter  
 Rechneamt) 379  
 Rudolf II. (Kaiser des Heiligen  
 Römischen Reichs deutscher  
 Nation) 102  
 Rüsselsheim, Feist (Frankfurt a. M.) 619  
 Rüsselsheim, Isaac (Frankfurt a. M.) 619  
 Rüsselsheim, Sussmann (Frankfurt  
 a. M.) 619  
 Salman b. Herz; b. Eisik Fulda/Zunz  
 (Frankfurt a. M.) 268  
 Salmen zum Guttruf (Frankfurt a. M.)  
 374, 380  
 Salmen zur Goldenen Zange (Frankfurt  
 a. M.) 375  
 Salmen/Salomon zum Wetterhahn  
 (Vorsteher in Frankfurt a. M.) 335,  
 354 f., 547, 583  
 Salomon von Miltenberg 160  
 Samuel von (Biessberg) 564  
 Samuel zum Springbrunnen/Springen-  
 den Brunnen/Springborn (Vorsteher  
 in Frankfurt a. M.) 172, 364  
 Samuel zur Weißen Rosen (Frankfurt  
 a. M.) 373, 548, 559, 566, 570  
 Samuel von Deutz 159  
 Samuel zum Weißen Widder (Frankfurt  
 a. M.) 594  
 Sandel (Schulklepper in Worms) 165  
 Sarna, Frau des Josef Stiebel (Frankfurt  
 a. M.) 347  
 Schacher, Casper (Frankfurter Syndikus)  
 188 f.  
 Schiff, Röschen; Frau des Meir Schiff  
 (Frankfurt a. M.) 777  
 Schiff, Samuel; Sohn des Meir Schiff  
 (Frankfurt a. M.) 777  
 Schimmel zum Krachbein/Knickbein  
 (Frankfurt a. M.) 375, 552, 683



- Schimmel zum Spiegel (Frankfurt a. M.)  
375, 383, 388, 552
- Schimmel zum Weißen Schild (Frankfurt a. M.) 320
- Schleswig-Holstein 56, 74, 76
- Schlom zum Weißen Schild (Vorsteher in Frankfurt a. M.) 301, 364
- Schlosser, Joseph Lazarus (Mainz) 710
- Schmoll von Wehr 159
- Schmuel (Vorbeter in Frankfurt a. M.)  
251 f., 326
- Schmuel b. Josef Elieser von Hildesheim  
gen. Schmul/Schmoll zur Eichel  
(Oberrabbiner in Frankfurt a. M.)  
170, 302, 324, 384-387
- Schmuel b. Zwi von Krakau (Ober  
rabbiner in Frankfurt a. M.) 215,  
217, 246
- Schmuel zum Rost (Vorsteher  
in Frankfurt a. M.) 593 f.
- Schmul Izigs (Frankfurt a. M.) 676
- Schmul/Samuel zum Strauss (Frankfurt  
a. M.) 547, 550, 577, 683
- Schmul/Smuls zum Drachen/Trachen  
(Vorsteher in Frankfurt a. M.) 314,  
322, 334, 338, 373, 547, 550, 582, 676
- Schnaittach 327, 465
- Schnapper, Abraham (Vorsteher  
in Frankfurt a. M.) 449
- Schnapper, Lipmann (Frankfurt a. M.)  
610
- Schnapper, Löw (rabbinischer Richter  
in Frankfurt a. M.) 240
- Schnapper, Salomon Wolf (Frankfurt  
a. M.) 610
- Schochat, Asriel 13-17
- Schönge aus Öttingen (Frankfurt a. M.)  
634 f.
- Schudt, Johann Jakob 451, 456
- Schuster, Joseph Moses (Vorsteher  
in Frankfurt a. M.) 623
- Schwab, Elias (Vorsteher in Friedberg)  
168, 366
- Schwab, Moses Seligmann (Frankfurt  
a. M.) 697
- Schwaben 118, 319
- schwäbischer Kreis 106, 499
- Schwarzwald 693, 757
- Schweikard von Cronberg, Johann  
(Kurfürst und Erzbischof von  
Kurmains) 103, 153
- Seckel (zur) Leiter (Frankfurt a. M.) 340
- Seckel zur Pfanne (Frankfurt a. M.) 372,  
557
- Seeligmann, Löw/Löb (Karlsruhe)  
508 f., 512, 588, 693
- Seeligmann/Seligmann, Moses (Vor-  
steher in Karlsruhe) 512, 518, 529
- Seligmann zum Knoblauch/Knobloch  
(Frankfurt a. M.) 396, 551
- Seligmann zum Weißen Ring (Vorsteher  
in Frankfurt a. M.) 546, 551, 682
- Seligmann zur Weißen Rose (Frankfurt  
a. M.) 553
- Seligmann, Abraham (Vorsteher  
in Karlsruhe) 535
- Seligmann, Löb Menasse (Karlsruhe) 692
- Seligmann, Rafael; Sohn des Löb  
Menasse Seligmann (Karlsruhe) 693
- Senior, Michael (Vorsteher der ›Bruder-  
schaft der Bestatter‹ in Worms)  
651 f.
- Sichel, Salomon Salme/Seckel (Frank-  
furt a. M.) 710
- Simon zum Rothstall (Frankfurt a. M.)  
640
- Sinzheim, Simon (Frankfurt a. M.) 704
- Speier, Mosche (rabbinischer Richter  
in Frankfurt a. M.) 240 f.
- Speyer, Emanuel Moses (Frankfurt  
a. M.) 622, 666
- Speyer, Michael Josef (Meyer) (Vorsteher  
in Frankfurt a. M.) 603
- Speyer, Michel Moses (Vorsteher  
in Frankfurt a. M.) 619
- Stern, Samuel Süsskind (Vorsteher  
in Frankfurt a. M.) 596, 598
- Stiebel, Abraham (Frankfurt a. M.) 711
- Stiebel, Josef (Frankfurt a. M.) 347
- Stiebel, Samuel Seeligmann (Vorsteher  
in Frankfurt a. M.) 460
- Stillmann Jacob, Sohn des Süssels zum  
Trichter (Frankfurt a. M.) 641
- Sussmann (Schamasch/Morsch)  
(rabbinischer Richter in Frankfurt  
a. M.) 241

- Tauberkreis 161  
 Teiche zum Fuchs (Frankfurt a. M.) 642  
 Thalen, Philipp (Gerichtsmann von Niederhofheim) 639  
 Trier, Abraham (rabbinischer Richter in Frankfurt a. M.) 468  
 Ulf, David (rabbinischer Richter in Frankfurt a. M.) 239, 241  
 Ulmo, Abraham 408  
 Wahl, Zadok b. Ascher 198  
 Waller, Leser (Rabbiner in Frankfurt a. M.) 443  
 Weil, Jedidja gen. Tia b. Nathanael (Oberrabbiner in Karlsruhe und badischer Oberlandrabbiner) 224, 516  
 Weil, Nathanael (Oberrabbiner in Karlsruhe und badischer Oberlandrabbiner) 224, 507, 512, 526 f., 587, 591, 692 f.  
 Wendel von Ahrweiler 159  
 Wertheimer, Zacharias Is. (Vorsteher in Frankfurt a. M.) 346-348  
 Wertheimer, Samson 412  
 westfälischer Kreis 107  
 Wetter, Schlomo (Frankfurt a. M.) 333  
 Wetterau 116  
 Wetzlar, Juda (Vorsteher und Rabbiner in Friedberg) 167  
 Wetzlar, Salman 727, 733, 808  
 Wien 86, 105, 226, 312, 368, 407, 417, 436, 545, 558, 566-574, 594, 616, 618, 634, 672, 677, 708  
 Willstätter, Löw (Vorsteher in Karlsruhe) 499-503, 686, 688  
 Wimpfen, Mosche (Vorsteher in Frankfurt a. M.) 332  
 Windecken 560  
 Wohl, Moses David gen. Wolf (Frankfurt a. M.) 252, 254, 326, 351-355, 765  
 Wohl, Zadok 793, 795  
 Wolf (zur) Reuss (Frankfurt a. M.) 247  
 Wolf von Bingen 163, 364  
 Wolf zum Goldenen Schwert (Frankfurt a. M.) 173  
 Wolff, Arend Benjamin (Rabbiner) 60, 87  
 Worms 55, 104-109, 112, 118, 121 f., 142, 164-175, 199, 201, 256, 295, 298, 302 f., 327, 354, 364, 432, 553-555, 570-577, 582, 650, 717-719, 805 f.  
 Worms, Ascher (rabbinischer Richter in Frankfurt a. M.) 241  
 Würzburg: Würzburg-Heidingsfeld 32, 228  
 Zunz, Isaac (Frankfurt a. M.) 383