

Anke Költch

Konversion und Integration

Anke Költsch

Konversion und Integration



Konversionen vom Judentum zum lutherischen
Christentum im frühneuzeitlichen Herzogtum
Sachsen-Gotha-Altenburg

DE GRUYTER

Zugl.: Erfurt, Univ., Diss., 2018 u. d. T.: Jüdische Konvertiten in der Frühen Neuzeit

ISBN 978-3-11-069152-8

e-ISBN (PDF) 978-3-11-069175-7

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-069189-4

Library of Congress Control Number: 2021933489

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Lektorat: Gloria Hoppe, Leipzig

© 2021 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Einbandabbildung: Brief von Friedrich Albrecht Augusti an Wilhelm Ernst Bartholomaei, Eschenberge, 14. November 1747, Forschungsbibliothek Gotha der Universität Erfurt, Nachlass Wilhelm Ernst Bartholomaei, Chart. A 947, Bl. 20.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com



Für meine Mutter

Danksagung

Die Inspiration zur religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Konversion von Juden zur lutherischen Kirche verdanke ich Herrn Dr. habil. Jan Dóktór und Herrn Prof. Dr. Holger Preißler (gest.). Letzterer wusste schon vor mir, dass ich einmal zu diesem Thema promovieren würde. Er konnte mich auf diesem Weg leider nicht mehr begleiten, hat mich als akademischer Lehrer aber nachhaltig geprägt.

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2018 von der Philosophischen Fakultät der Universität Erfurt als Dissertation angenommen. An dieser Stelle möchte ich mich herzlich bei Herrn Prof. Dr. Andreas Gotzmann für die Betreuung der Dissertationsschrift – für seine nützlichen Hinweise, konstruktiven Ratschläge, unerschöpfliche Geduld und für seine humorvolle Motivation – bedanken. Mein besonderer Dank gilt ebenso Frau Prof. Dr. Yvonne Kleinmann für die unkomplizierte Übernahme des Zweitgutachtens.

Des Weiteren sei ein herzlicher Dank an die Universitäts- und Forschungsbibliothek Erfurt/Gotha gerichtet, welche die Umsetzung dieser Arbeit durch ein Herzog-Ernst-Stipendium der Fritz-Thyssen-Stiftung finanziell unterstützte. Ebenso gilt ein besonderer Dank dem Graduiertenkolleg *Aufklärung – Religion – Wissen. Transformationen des Religiösen und des Rationalen in der Moderne* am gleichnamigen Landesforschungsschwerpunkt der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg für die Vergabe eines Promotionsstipendiums an mich. Darüber hinaus bedanke ich mich herzlich für ein Stipendium der Gerda-Henkel-Stiftung, welche damit insbesondere meinen Auslandsaufenthalt in Israel ermöglicht hat. Auch danke ich dem *Bucerius Institute for Contemporary German History and Society* an der University of Haifa in Israel dafür, dass ich mich an dieser Institution als Doktorandin assoziieren durfte.

Für sachdienliche Hinweise, anregende Diskussionen und kritische Nachfragen gilt mein besonderer Dank neben anderen Herrn Prof. Dr. Yaakov Ariel, Frau Prof. Dr. Ruth von Bernuth, Frau Dr. Bernadett Bigalke, Herrn Prof. Dr. Christoph Bochinger, Herrn Dr. Yaacov Deutsch, Herrn Prof. Dr. Stefan Ehrenpreis, Herrn Dr. Daniel Eißner, Herrn Dr. Lutz Greisiger, Herrn PD Dr. Thomas Hase, Herrn Dr. Michael Korey, Frau Dr. Jeannine Kunert, Herrn PD Dr. Stefan Litt, Herrn PD Dr. Stefan Michel, Herrn Dr. Heinz Mürmel (gest.), Herrn Prof. Dr. Amos Morris-Reich, Herrn Prof. Dr. Nathanael Riemer, Herrn Dr. Christoph Rymatzki, Herrn Dr. Dirk Sadowski, Frau Dr. Grit Schorch, Herrn Prof. Dr. Hans-Jürgen Schrader, Herrn Prof. Dr. Kenneth Stow, Herrn Prof. Dr. Udo Sträter und Herrn Dr. Stephan Wendehorst.

Für die Übersetzungen aus dem Lateinischen danke ich Frau Dr. Christiane Domtera-Schleichardt, die diesbezüglich den größten Teil übernommen hat, sowie Frau Dr. Katharina Neef. Die Übersetzungen aus dem Hebräischen verdanke ich Herrn Prof. Dr. Kenneth Stow.

Darüber hinaus möchte ich mich für die nette und hilfreiche Unterstützung bei der Recherche nach Quellen und Forschungsliteratur bei allen amtlichen und ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in den verschiedenen Bibliotheken, Archiven und einzelnen Kirchengemeinden herzlich bedanken.

Weiterer Dank gilt meiner Lektorin Gloria Hoppe für ihre fachliche Expertise, ihr Verständnis und ihre Wertschätzung. Ebenfalls sei Frau Eva Frantz vom Verlag De Gruyter für Ihre sachdienlichen Hinweise und ihr Entgegenkommen gedankt.

Abschließend danke ich von ganzem Herzen meiner Mutter Christa Költsch, meiner Großtante Marie Dienemann (gest.) sowie meinen Freunden und Bekannten – namentlich insbesondere Petra Gisa, Dr. Katarzina Hibel, Katrein Höfer, Dr. Grit Jilek, Heidemarie Manegold, Victoria Müller, Dr. Felix Papenhagen, Kerstin Pfannschmidt, Eva-Maria Rademacher, Ingrid Ringer, Steffi Rüger, Dr. Hermann Schüttler, Elke Sonne (gest.), Dr. Petra Szemacha, Nurit Ungar, Dr. Ruti Ungar und Marianne Voigts – für ihre Unterstützung, Motivation, Hilfen praktischer wie ideeller Natur sowie für ihre unendliche Geduld und ihren Zuspruch.

Allgemeiner Hinweis

Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird im Text verallgemeinernd das generische Maskulinum verwendet. Diese Formulierungen umfassen gleichermaßen weibliche und männliche Personen; alle sind damit selbstverständlich gleichberechtigt angesprochen.

Inhalt

- 1 Einleitung — 1**
 - 1.1 Fragestellung — 1
 - 1.2 Beitrag zur Religionswissenschaft — 9
 - 1.3 Quellen und Methode — 11
 - 1.4 Forschungsstand — 16
 - 1.5 Begriffsklärung — 30

- 2 Christliche Ansichten zum Thema Konversion und Konversionspolitik in der Frühen Neuzeit — 42**
 - 2.1 Jüdische Konvertiten, Martin Luther und seine Schriften zum Judentum — 42
 - 2.2 Konversionspolitik in der Frühen Neuzeit — 50
 - 2.3 Fazit — 91

- 3 Das Herzogtum Sachsen-Gotha — 93**
 - 3.1 Das Herzogtum Sachsen-Gotha – Lage, Herzöge, Institutionen — 93
 - 3.2 Lutherische Orthodoxie und Pietismus im Herzogtum Sachsen-Gotha — 98
 - 3.3 Fazit — 114

- 4 Der Umgang mit Juden, mit dem Thema Mission von Juden und mit jüdischen Konvertiten im Herzogtum Sachsen-Gotha — 115**
 - 4.1 Allgemeine Angaben zum Umgang mit den Themen Konversion und Mission in Sachsen-Gotha — 115
 - 4.2 Der Umgang mit Juden sowie mit jüdischen Taufanwärtern und Konvertiten — 127
 - 4.3 Johann Müller – Gothaer Pfarrer, Pietist und Verfasser von Missionsschriften — 142
 - 4.4 Zum weiteren Umgang mit Juden, Mission und Konvertiten — 150
 - 4.5 Johann Heinrich Callenberg und das *Institutum Judaicum et Muhammedicum* — 157
 - 4.6 Weitere Angaben zum Umgang mit Juden, Mission und Konvertiten in Sachsen-Gotha — 171
 - 4.7 Fazit — 180

- 5 Der Weg der jüdischen Taufanwärter in das Herzogtum Sachsen-Gotha — 181**
- 5.1 Taufanwärter, die aufgrund allgemeiner Hinweise nach Gotha kamen — **184**
 - 5.2 Taufanwärter und Konvertiten im Umfeld des Gothaer Militärs — **188**
 - 5.3 Taufanwärter im Umfeld des Friedrich Albrecht Augusti — **190**
 - 5.4 Taufanwärter im Kontext des *Institutum Judaicum et Muhammedicum* — **196**
 - 5.5 Fazit — **202**
- 6 Motiv und Kontext — 203**
- 6.1 Konvertiten und Mobilität — **207**
 - 6.2 Konvertiten im Kontext sephardischer Juden — **213**
 - 6.3 Konvertiten aus Polen-Litauen — **223**
 - 6.4 Konvertiten im Kontext von Armutsregulierung — **232**
 - 6.5 Konvertitinnen im Kontext von Armutsregulierung und außerehelichen Schwangerschaften — **238**
 - 6.6 Konvertiten im Kontext des Militärs — **247**
 - 6.7 Konvertiten im Kontext von Taufbetrug — **250**
 - 6.8 Konvertiten im Kontext jüdischer Hoffaktoren — **257**
 - 6.9 Konvertiten im Kontext der *Haskala* — **263**
 - 6.10 Konvertiten im Kontext der (sogenannten) „zweitrangigen“ religiösen Funktionäre — **271**
 - 6.11 Konvertiten im Kontext des Sabbatianismus — **274**
 - 6.12 Fazit — **290**
- 7 Katechumenat und Taufe — 293**
- 7.1 Martin Luthers Anweisungen zur Taufe von Juden — **295**
 - 7.2 Statistische Angaben zu den jüdischen Konvertiten im Herzogtum Sachsen-Gotha — **298**
 - 7.3 Aufnahmemodalitäten — **301**
 - 7.4 Materielle Versorgung der Katechumenen — **313**
 - 7.5 Geistliche und kulturelle Unterweisung — **319**
 - 7.6 Vollzug der Taufe — **339**
 - 7.7 Fazit — **374**

8	Das Leben der jüdischen Konvertiten nach der Taufe — 376
8.1	Arme Juden – arme Konvertiten — 377
8.2	Jüdische Konvertiten im akademischen Umfeld — 397
8.3	Jüdische Konvertitinnen — 551
8.4	Jüdische Konvertiten als Soldaten und Kriegsversehrte — 573
9	Abschlussbetrachtung — 625
9.1	Soziale Praktiken der Konversion von Juden zur lutherischen Kirche — 625
9.2	War die Integration jüdischer Konvertiten möglich? — 634
Quellenverzeichnis — 648	
	Handschriftliche Quellen — 648
	Gedruckte Quellen — 660
Literaturverzeichnis — 675	
Register — 724	

1 Einleitung

„Und was ist ein Mensch ohne Papiere?“¹, fragte der jüdische Journalist und Schriftsteller Joseph Roth in seinem 1927 erschienen Werk *Juden auf Wanderschaft*. Seine Antwort war ganz und gar ernüchternd und ist bis zum heutigen Tag für zahlreiche Menschen auf der Welt bittere Realität: „Weniger als ein Papier ohne einen Menschen!“² „Papiere“ sind nicht nur da, um sich auszuweisen und unbehelligt von A nach B zu gelangen. Sie symbolisieren auch Zugehörigkeit. So schrieb der Dichter Heinrich Heine, der 1825 im thüringischen Heiligenstadt vom Judentum zur lutherischen Kirche konvertiert war, etwa fünf Jahre nach seiner Taufe, wenn auch eher beiläufig, Folgendes nieder: „Der Taufzettel ist das Entre Billet zur europäischen Kultur.“³

Um die Frage, ob der Taufschein im 17. und 18. Jahrhundert eine „Eintrittskarte“ in die christlich-lutherische Kultur sein konnte, konkret ein Papier, das der Integration in die christliche Gesellschaft diene, soll es in dieser Schrift gehen. Im Folgenden werden hierfür jüdische Taufanwärter und jüdische Konvertiten, also Personen, die aus dem Judentum zur lutherischen Kirche konvertierten, untersucht. Als Untersuchungsgebiet dient das im heutigen Thüringen gelegene Herzogtum Sachsen-Gotha, ab 1672 Sachsen-Gotha-Altenburg, das aus pragmatischen Gründen fortan für den gesamten Untersuchungszeitraum als Sachsen-Gotha bezeichnet wird. Den zeitlichen Rahmen bilden die Gründung des Herzogtums durch Herzog Ernst I. (1601–1675) im Jahr 1640 und der Tod Herzog Friedrichs III. (1699–1772) im Jahr 1772.

1.1 Fragestellung

Themenschwerpunkt stellt das Leben jüdischer Taufanwärter und Konvertiten im frühneuzeitlichen Herzogtum Sachsen-Gotha dar. Erstmals werden hier die Biografien nicht akademischer Männer, Frauen und Kinder jüdischer Herkunft, die getauft wurden oder werden sollten, umfänglich rekonstruiert und untersucht –

1 Joseph Roth: *Juden auf Wanderschaft*, 7. Auflage, (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2000), S. 78.
2 Ebd.

3 Heinrich Heine: Notiz auf einem beschriebenen Stück Papier aus der ersten Hälfte des Jahres 1830 (dem laut Ferdinand Schlingensiepen inhaltlich außerdem völlig andere Dinge zu entnehmen sind), zitiert nach Ferdinand Schlingensiepen: „Heines Taufe in Heiligenstadt“, in: *Heinrich Heine und die Religion, ein kritischer Rückblick. Ein Symposium der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 27.–30. Oktober 1997*, ed. Ferdinand Schlingensiepen und Manfred Windfuhr (Düsseldorf: Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland, 1998), S. 81–125, hier S. 83.

neben der Gruppe gelehrter Konvertiten, von denen und über die zeitgenössische Konversionserzählungen vorliegen und welche bereits als Untersuchungsgegenstand umfassender Forschungsarbeit dienten. Gerade die regionale Eingrenzung auf das Herzogtum Sachsen-Gotha eröffnet die Möglichkeit, gezielt handschriftliche Quellen zu erforschen und die jüdischen Konvertiten als heterogene Gruppe auszudifferenzieren sowie im Rahmen der frühneuzeitlichen Gesellschaft zu kontextualisieren. Von besonderem Interesse ist die Frage, ob die Konvertiten nach ihrer Taufe in die christliche Lebensgemeinschaft und Ständegesellschaft integriert werden konnten oder nicht. Anhand einiger Beispiele wird außerdem gezeigt, wie der Lebensweg der Kinder und Enkelkinder jüdischer Konvertiten verlaufen ist. Dies ermöglicht, den Prozess der Integration oder Nichtintegration über einen längeren Zeitraum zu verfolgen.

Herbert A. Strauss hält bezüglich des Religionswechsels in der Frühen Neuzeit Folgendes fest: „Die Bekehrung zum Christentum brachte im Allgemeinen unbegrenzte Aufnahme in Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft.“⁴ Wesentlich öfter wird jedoch davon ausgegangen, dass ein neues Leben mit Familie, Verwandtschaft, sozialen Kontakten, Besitz und Beruf für die wenigsten erreichbar war. Dabei sei Armut das schwerste und sichtbarste Hindernis bei der Integration gewesen, insbesondere weil die betroffenen Personen aus den sozial schwächeren Schichten des Judentums gekommen seien und durch die Konversion soziale und finanzielle Netzwerke geopfert und mit ihrer gesamten bisherigen Existenz gebrochen hätten. Zudem hatten sie innerhalb der jüdischen Gemeinden Berufe ausgeübt, die nicht eins zu eins in die christliche Gesellschaft übertragbar waren. Der Erfolg einer Konversion wird jedoch zumeist daran gemessen, ob eine Konversion einen sozialen Auf- oder Abstieg mit sich brachte.⁵

⁴ Herbert A. Strauss: „Juden und Judenfeindschaft in der frühen Neuzeit“, in: *Antisemitismus: von der Judenfeindschaft zum Holocaust*, ed. Herbert A. Strauss und Norbert Kampe (Frankfurt a. M.: Campus-Verlag, 1985), S. 66–87, hier S. 70.

⁵ Vgl. Manfred Agethen: „Bekehrungsversuche an Juden und Judentaufen in der frühen Neuzeit“, in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 1/1991, S. 65–94, hier S. 81–83; Johannes Graf: *Judaeus conversus. Christlich-jüdische Konvertitenautobiographien des 18. Jahrhunderts. Im Anschluss an Vorarbeiten von Michael Schmidt und unter Mitwirkung von Elisabeth Emter* (Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang, 1997), S. 45–53; Christopher Clark: *The Politics of conversion: Missionary Protestantism and the Jews in Prussia 1728–1941* (Oxford: Clarendon Press, 1995), S. 57–58; Deborah Hertz: *Wie Juden Deutsche wurden. Die Welt jüdischer Konvertiten vom 17. bis zum 19. Jahrhundert* (Frankfurt a. M./New York: Campus-Verlag, 2010), S. 287; Wolfgang Treue: „Aufsteiger oder Außenseiter? Jüdische Konvertiten im 16. und 17. Jahrhundert“, in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 10/2000, Heft 2, S. 307–336; Elisheva Carlebach: *Divided Souls: Converts from Judaism in Germany, 1500–1750* (New Haven/London: Yale University Press, 2001), S. 127–129; Rotraud Ries: „Missionsgeschichte und was dann? Plädoyer für eine

Rudolf Glanz geht von einem wirtschaftlichen Grundsatz der Kirche aus, die nach der Taufe entstehenden Belastungen zu minimieren und es nach Möglichkeit bei einer einmaligen Hilfe zu belassen.⁶ Auch Martin Jung nimmt an, dass sich die Kirche und Gesellschaft bei zahlreichen Konvertiten nicht ernsthaft um deren Integration bemühte.⁷

Laut Johannes Graf führte die Taufe nur zu einer formalen Integration, eine Aufnahme in die christliche Gesellschaft blieb hingegen aus. Schon die Tatsache, dass die Konvertiten ihren Glauben gewechselt hatten, habe zu Misstrauen und zur Übertragung antijüdischer Stereotype auf Konvertiten geführt.⁸

Elisheva Carlebach konstatiert, dass jüdische Konvertiten nach der Taufe üblicherweise in einem begrenzten sozialen Kreis blieben und häufig andere Konvertiten oder, insbesondere bei Konversionen zum Protestantismus, Kinder christlicher Theologen heirateten. Dies verweise auf eine schwache Aufnahmebereitschaft der christlichen Gesellschaft von Konvertiten als sozial Gleichgestellte. Die ökonomische und berufliche Integration habe sich als noch größere Herausforderung erwiesen. Viele seien aus einer armen, aber achtbaren sozialen Schicht gekommen und endeten letztendlich in ähnlichen Verhältnissen im Christentum, häufig habe sich ihr sozioökonomischer Status sogar verschlechtert. Insbesondere für Konvertiten, die sich nicht als Lehrer und Dozenten, Priester oder Pastoren beschäftigen konnten, sei eine Integration in die christliche Gesellschaft kompliziert gewesen, sie hätten einen Mangel an gesellschaftlicher Unterstützung erlitten, so Carlebach. Obschon sich jüdische Konvertiten als „Neugeborene“ präsentierten, hätten Christen sie als „Taufjuden“ wahrgenommen – zwar getauft, aber nicht wirklich konvertiert. Dadurch seien sie in einer Übergangsphase geblieben, am Rand von zwei Gesellschaften, aber in keiner im Zentrum.⁹

Ablösung des kirchlichen Blicks“, in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 15/2005, Heft 2, S. 271–301, hier S. 276–277; Annekathrin Helbig: „Konversion: 3. Judentum“, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 6, ed. Friedrich Jaeger (Stuttgart: J. B. Metzler, 2007), Sp. 1177–1182, hier Sp. 1180; Jutta Braden: *Konvertiten aus dem Judentum in Hamburg 1603–1760*, Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Bd. 47 (Göttingen: Wallstein Verlag, 2016), S. 424.

⁶ Vgl. Rudolf Glanz: *Geschichte des niederen jüdischen Volkes, eine Studie über historisches Gaunertum, Bettelwesen und Vagantentum* (New York: Selbstverl. des Verf., 1968), S. 70.

⁷ Vgl. Martin H. Jung: *Die württembergische Kirche und die Juden in der Zeit des Pietismus: (1675–1780)* (Berlin: Inst. Kirche und Judentum, 1992), S. 258.

⁸ Vgl. Graf 1997, S. 45–46.

⁹ Vgl. Elisheva Carlebach: „Converts and their Narratives in Early modern Germany – The Case of Friedrich Albrecht Christiani“, in: *Leo Baeck Year Book*, Bd. 40 (London: Leo Baeck Institute, 1995), S. 65–83, hier S. 81; Carlebach 2001, S. 1, 124–125, 129 und S. 132; Elisheva Carlebach:

Rotraud Ries leitet aus der ihr vorliegenden Forschungsliteratur ebenfalls ab, dass Konvertiten nach der Taufe ihrem Schicksal überlassen wurden und einer einsamen Zukunft entgegengingen. Als Ausnahmen seien jene zu betrachten, „die sich langfristig kompetenter Protektion erfreuen konnten und/oder Karrieren zum Beispiel als Geistliche und Universitätslektoren machten“¹⁰. Allerdings warnt sie vor Generalisierungen, da die sozialen Folgen von Konversionen bislang wenig erforscht seien.¹¹

Auch Gesine Carl schließt nicht aus, dass die Zahl der Konvertiten, die im neuen Lebensumfeld Fuß fassen konnten, eventuell höher sein könnte, als bisher anhand der Konversionserzählungen anzunehmen sei. Trotz allem beantwortet auch sie die Frage, ob Konvertiten nach der Taufe „Grenzgänger“ blieben und ihr Leben in einer „Art Zwischenwelt“ verbrachten, tendenziell mit Ja. Eine gänzliche Integration in die christliche Lebenswelt sei keinesfalls selbstverständlich gewesen oder konnte zumindest sehr viel Zeit in Anspruch nehmen. Das christliche Umfeld habe keinen Zweifel daran gelassen, dass die ehemaligen Juden nicht als gleichberechtigt, sondern, wie bisher, als „verdächtig“ galten.¹²

Jutta Braden hebt unter Verweis auf die vorhandene Forschungsliteratur und ihre eigenen Recherchen hervor, dass die Konvertiten aus dem Judentum in zeitgenössischen Quellen als „jüdischer Proselyt“, „Judaeus Conversus“, „bekehrter Jude“ oder „getaufter Jude“ bezeichnet wurden. Dies belege, dass Konvertiten als ehemalige Juden stigmatisiert wurden und man das aus christlicher Sicht vorhandene Misstrauen gegenüber Juden auf sie übertragen habe. Als Mitglieder der christlichen Kirche seien sie nicht unbedingt Mitglieder der christlichen Gesellschaft gewesen, weshalb die „Wiedergeburt“ durch die Taufe in sozialer Hinsicht ausgeblieben sei. Allerdings lasse sich die in den Quellen getätigte Stigmatisierung nicht als Nachweis von Diskriminierungen sämtlicher Vertreter dieses Personenkreises verstehen. Deshalb seien detaillierte Analysen von Einzelfällen unbedingt notwendig, die jedoch im Rahmen ihrer Arbeit nicht zu leisten waren. Auch Braden geht davon aus, dass das Leben der Konvertiten in Bezug auf be-

Divided souls: The convert critique and the culture of Ashkenaz, 1750–1800 (New York, Berlin: Leo Baeck Institute, 2003), S. 3–24, hier S. 19.

¹⁰ Ries 2005, S. 277.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Vgl. Gesine Carl: *Zwischen zwei Welten? Übertritte von Juden zum Christentum im Spiegel von Konversionserzählungen des 17. und 18. Jahrhunderts* (Hannover: Wehrhahn, 2007), S. 152 und S. 534. Auch Ruth von Bernuth schreibt den Konvertiten, die im akademischen Umfeld tätig waren, ein Leben im „Grenzraum“ zu. [Vgl. Ruth von Bernuth: „Zu Gast bei Nikolaus Selnecker: Der jüdische Konvertit Paulus von Prag in Leipzig“, in: *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts / Simon Dubnow Institute Yearbook XIII/2014*, ed. Dan Diner (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), S. 15–36, hier S. 18.]

ruflische Etablierung problematisch und dadurch von materiellen Nöten bestimmt war. Hamburg habe sich hingegen von anderen Orten unterschieden, weil es mit der Esdras-Edzardi-Stiftung zur Bekehrung der Juden ein Versorgungssystem gab, das auf jüdische Taufbewerber und Konvertiten von nah und fern anziehend wirkte. Daraus sei eine „Art Kolonie am Rande sowohl der jüdischen als auch christlichen Gesellschaft“ in der Hamburger Neustadt entstanden, die eine „soziale Zuflucht“ für eben jene Personen geboten habe.¹³

Offenkundig werden die Möglichkeiten einer Integration jüdischer Konvertiten in die christliche Ständegesellschaft von einem nicht geringen Teil der Forschenden bezweifelt. Allerdings sind die Integrationschancen von Konvertiten noch nicht umfassend erforscht, wie Irmgard Schwanke betont.¹⁴ Verschiedene regionale Studien legen jedoch nahe, dass es durchaus auch positive Beispiele gab.¹⁵ Deshalb soll dieser Aspekt das Zentrum der folgenden Ausführungen bilden. Um darstellen zu können, ob es im Untersuchungsgebiet und -zeitraum zu Integrationen jüdischer Konvertiten kam, werden die diesbezüglichen gesellschaftlichen Voraussetzungen der Aufnahmegesellschaft betrachtet. Es wird außerdem untersucht, welche Rolle bestimmte Personen des Hofes und der Gemeinden vor und nach der Taufe im Werdegang der Konvertiten spielten. Für das Herzogtum Sachsen-Gotha gilt insbesondere zu berücksichtigen, dass hier Vertreter der sogenannten lutherischen Orthodoxie und des Pietismus aufeinandertrafen. Es handelt sich zudem um die Heimat von Johann Heinrich Callenberg (1694–1760), dem Mitbegründer und ersten Direktor der 1728 im Umfeld des Hallischen Pietismus entstandenen lutherischen Missionsanstalt für Juden und Muslime, dem *Institutum Judaicum et Muhammedicum*.

Juden, die sich zur Konversion entschieden, werden im Folgenden als ‚handelnde Personen‘ wahrgenommen, die auf bestimmte gesellschaftliche Kontexte und Veränderungen reagierten, Handlungsbedingungen eruierten und eine bewusste Entscheidung trafen.¹⁶ Dies bedeutet auch, sich mit den von ihnen an-

13 Vgl. Braden 2016, S. 421–426; Jutta Braden: „Eine Probe aufs Exempel. Neue Forschungskonzepte am Beispiel Hamburger Konversionen von Juden zum Christentum (1600–1850)“, in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 15/2005, Heft 2, S. 303–335, hier S. 329. Zu ähnlichen Argumenten bezüglich der in der Frühen Neuzeit genutzten Bezeichnungen wie „jüdischer Proselyt“, „Judaeus Conversus“, „bekehrter Jude“ oder „getaufter Jude“ siehe auch Jung (1992, S. 248–249), Carlebach (2001, S. 1) sowie Graf (1997, S. 51).

14 Vgl. Irmgard Schwanke: *Fremde in Offenburg. Religiöse Minderheiten und Zuwanderer in der Frühen Neuzeit*, (Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft, 2005), S. 87.

15 Vgl. ebd., S. 98–104 und S. 108–109; Jung (1992, S. 249–250 und S. 276); Bernd-Wilhelm Linnemeier: *Jüdisches Leben im Alten Reich: Stadt und Fürstentum Minden in der Frühen Neuzeit* (Bielefeld: Verlag für Religionsgeschichte, 2002), S. 760.

16 Ähnliches fordert Ries (2005, S. 301).

gegebenen Motiven ihrer Konversion auseinanderzusetzen. Annekathrin Helbig hat es unmissverständlich auf den Punkt gebracht: „Der einseitig von K.-Berichten [Konversionsberichten, AK] ausgehende Blick auf K. [Konversion, AK] versperrt jedoch nachhaltigere Erkenntnisse zu den sozioökonomischen Motiven.“¹⁷ Dass die Frage nach den Motiven methodische Probleme aufwirft, weil sich in den genannten Gründen zur Konversion häufig die Erwartungen der aufnehmenden Religion und das Bedürfnis bzw. die Notwendigkeit, sich rechtfertigen zu müssen, widerspiegeln, ist vorauszusetzen.¹⁸ Aber, so Kim Siebenhüner, „Ereignisse, Erfahrungen und Etappen einer Biografie lassen sich rekonstruieren. Wir können mit anderen Worten Kontexte erforschen und eine plausible Lesart einer Konversion innerhalb dieses Kontextes vorschlagen.“¹⁹ Dies ist im Übrigen auch notwendig, um beurteilen zu können, wie „erfolgreich“ eine Konversion bezüglich der Integration im Vergleich zur Ausgangssituation war. Dadurch lässt sich zudem die in der Forschung gemachte Feststellung, dass Konvertiten in beruflicher Hinsicht Tätigkeiten untergeordneter Art nachgehen mussten, überprüfen.²⁰

Wie stark neben dem durch die Konversion hervorgerufenen äußeren Lebenswandel der Wandel der persönlichen Identität war, stellt kein Untersuchungsziel dar. Dort, wo sich Hinweise finden, wird jedoch darauf verwiesen. Die zur Verfügung stehenden Quellen, die allesamt im Kontext der Konversion entstanden sind und sich mit Rotraud Ries als „intentional angelegt“ und „parteiisch überformt“ beschreiben lassen, machen eine solche Beurteilung extrem kompliziert.²¹ Wirkliche religiöse Überzeugung als Grund der Konversion kann laut Monika Wohlrab-Sahr dabei ebenso wenig ausgeschlossen werden, wie die Möglichkeit, „dass eine äußerlich vollzogene Abgrenzung eine innere nach sich zieht.“²² Sharon Gordon unterscheidet diesbezüglich zwischen einer „nominal“

17 Helbig (2007, Sp. 1179).

18 Vgl. Agethen (1991, S. 76–78), Ries (2005, S. 295), Ute Lotz-Heumann, Jan-Friedrich Mißfelder und Matthias Pohlig: „Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit, systematische Fragestellungen“, in: *Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit*, ed. Ute Lotz-Heumann, Jan-Friedrich Mißfelder und Matthias Pohlig (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), S. 11–32, hier S. 31–32.

19 Kim Siebenhüner: „Glaubenswechsel in der Frühen Neuzeit. Chancen und Tendenzen einer historischen Konversionsforschung“, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 34/2007, Heft 1, S. 243–272, hier S. 263.

20 Vgl. Braden (2016, S. 423), Carlebach (2001, S. 129).

21 Vgl. Ries (2005, S. 295).

22 Monika Wohlrab-Sahr: „Zwischen Besonderung und Konformität: Religiöse Konversion in soziologische Perspektive“, in: *Figuren der Konversion. Friedrich Schlegels Übertritt zum Katholizismus im Kontext*, ed. Winfried Eckel und Nikolaus Wegmann (Paderborn u.a.: Schöningh, 2012b), S. 25–55, hier S. 27.

und „transformational conversion“: „Nominal conversion refers to the social sphere, and emphasizes the outer world, while transformational conversion indicates an internal process of metamorphosis, and refers to the more private and individual sphere and its relations to God.“²³ Im Zusammenhang mit der Fragestellung nach der Integration der Konvertiten ist es allerdings nicht relevant, ob es sich um tatsächlich überzeugte Personen handelte bzw. von welcher Intensität diese Überzeugung war. Vielmehr ist danach zu fragen, ob es ihnen gelang, die aufnehmende Gesellschaft davon zu überzeugen, sie als neue Mitglieder anzuerkennen.

Im vorliegenden Werk wird primär ein religionshistorischer Ansatz verfolgt, da es im Wesentlichen darum geht, historisches Material zu erschließen, zu präsentieren, zu kontextualisieren und kritisch mit dem gegenwärtigen Forschungsstand abzugleichen. Die Untersuchung ermöglicht dadurch nicht nur einen Beitrag zur Differenzierung jüdischer Konvertiten und zur Erschließung ihrer Lebenswege insbesondere nach der Taufe. Sie dient auch der weiteren Erforschung frühneuzeitlicher Konversionsberichte, insofern die nicht selten aus ihnen abgeleiteten verallgemeinernden Aussagen überprüft werden. Eine Analyse und Bewertung der Abhandlungen jüdischer Konvertiten über ihre Herkunftsreligion sind kein Bestandteil der Untersuchung.

Allerdings soll der Prozess der Konversion auch auf einer religionssystematischen Ebene, konkret in der Untersuchung der *sozialen Praktiken* näher bestimmt werden. Hierfür fließen weitere im Herzogtum Sachsen-Gotha vollzogene Taufen von durch die Zeitgenossen so bezeichneten „Mohren“²⁴ und „Türcken“²⁵ in die Untersuchung ein. Dies kann nicht in der gleichen Intensität geschehen, wie

23 Sharon Gordon: „*Tmura and Hamara* – Meanings of Conversion in Biblical and Modern Hebrew“, in: *Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur, Bd. 1*, ed. Dan Diner (De Gruyter Saur: Berlin, 2003, S. 27–46, hier S. 27.)

24 Der Begriff *Mohr* wurde vom lateinischen *maurus*, einen Bewohner Mauretaniens, einem Gebiet in Nordafrika abgeleitet und diente in der deutschen Sprache zur Bezeichnung von Menschen mit einer dunklen Hautfarbe. [Vgl. Rita Gudermann unter Mitarbeit von Bernhard Wulff: *Der Sarotti-Mohr: die bewegte Geschichte einer Werbefigur*, (Berlin: Links, 2004), S. 60.]

25 Fast alle Osmanen, die man unter der Bezeichnung *Türcken* subsumierte, wurden als (Kriegs-) Gefangene im Kontext der Türkenkriege in das Alte Reich verbracht. Insbesondere nach der Belagerung Wiens im Jahr 1683 stieg die Anzahl osmanischer Gefangener, die von den Siegern als Sklaven betrachtet wurden. [Markus Friedrich: „Türken‘ im Alten Reich. Zur Aufnahme und Konversion von Muslimen im deutschen Sprachraum (16.–18. Jahrhundert)“, in: *Historische Zeitschrift* 294/2012a, S. 329–360.] In der Frühen Neuzeit wurde der Islam mit dem Osmanischen Reich identifiziert, sodass die Bezeichnung *Türcke* gewissermaßen als Synonym für *Muslim* zu verstehen sei, so Karl Vocelka. [Vgl. Karl Vocelka: *Geschichte der Neuzeit: 1500–1918* (Wien u. a.: UTB GmbH, 2010), S. 165.]

für die jüdischen Konvertiten, aber in einem solchen Maß, dass sich Parallelen und Unterschiede herausarbeiten lassen. Die hier gemachten Aussagen zu den sozialen Praktiken der frühneuzeitlichen Konversionen von Juden zum Luthertum dürfen als Inspiration für weitere, vertiefende Studien verstanden werden.

In dieser Forschungsarbeit wird das Generische Maskulinum genutzt. Dies stellt keine persönliche Wertung der Autorin gegenüber anderen Genderschreibweisen dar, sondern dient einzig dem Lesefluss dieser sehr umfangreichen Abhandlung. Dem Leser steht eine detail- und faktenreiche Lektüre bevor. Dies war aus Sicht der Autorin erstens notwendig, um Leser mit unterschiedlichen Kenntnissen der Geschichte der Frühen Neuzeit, der protestantischen Kirchengeschichte und der jüdischen Geschichte umfassend informieren zu können. Zweitens werden durch diese Arbeit neue, insbesondere handschriftliche Quellen für die Forschung zugänglich gemacht und analysiert. Und drittens soll damit die Möglichkeit eröffnet werden, das komplexe Konversionsgeschehen rund um die jüdischen Taufanwärter und Konvertiten besser kontextualisieren zu können. Hierzu gehört zunächst eine umfassende Beschreibung der Ansichten zum Thema Konversion und der Konversionspolitik in der Frühen Neuzeit innerhalb des lateinischen Christentums. Anschließend werden allgemeine Angaben zum Herzogtum Sachsen-Gotha und der dort herrschenden konfessionellen Ausrichtung gemacht. Alsdann wird auf den Umgang mit Juden und den Themen Mission und Konversion im Allgemeinen und von Juden im Besonderen im Herzogtum Sachsen-Gotha eingegangen. Danach folgt eine Beschreibung des Weges der Taufanwärter in das Herzogtum Sachsen-Gotha, um des Weiteren die genannten Konversionsmotive und die Kontexte derselben darzustellen. Im Anschluss daran folgt die umfängliche Beschreibung der Taufvorbereitung, dem Katechumenat, sowie der Taufe, von deren Intensität und Qualität auf religiöser und kultureller Ebene die späteren Integrationschancen maßgeblich abhingen. All das scheint der Autorin unumgänglich, um die Komplexität des Konversionsphänomens in der Frühen Neuzeit erfassen zu können.

Erst dann wird anhand zahlreicher Fallbeispiele eine möglichst genaue Darstellung des Lebens jüdischer Konvertiten nach der Taufe entfaltet. Dies geschieht einerseits, um durch die neuen Quellen wertvolle biografische Ergänzungen zu den bereits bekannten Konvertiten aus dem gelehrten Umfeld machen zu können. Andererseits gelangen dadurch endlich auch jene jüdischen Konvertiten in den Fokus, denen bisher aufgrund ihrer „einfachen“ Herkunft relativ wenig Aufmerksamkeit zu Teil wurde. Außerdem lässt sich nur durch eine breite und detailreiche Darstellung die Vielschichtigkeit der frühneuzeitlichen Integrationsformen zeigen und das individuelle Alltagsleben jüdischer Konvertiten nach der Taufe nachzeichnen.

1.2 Beitrag zur Religionswissenschaft

Die vorliegende Untersuchung soll einen Beitrag zur religionswissenschaftlichen Rückgewinnung des europäischen Forschungsgebietes leisten, das laut Bernadett Bigalke, Jeannine Kunert und Katharina Neef bislang in Bezug auf verschiedene Formen des Christentums von der Kirchengeschichte und Geschichtswissenschaft dominiert wurde. So habe sich die Religionswissenschaft, von wenigen Ausnahmen abgesehen, primär mit außereuropäischen Religionen, den im eigenen Land als fremd und exotisch wahrgenommenen Religionen und Religionsgemeinschaften sowie mit zeitlich weit zurückliegenden Forschungsfeldern auseinandergesetzt. Dies sei nicht nur durch äußere Zuschreibung erfolgt, sondern auch der Disziplingeschichte des Faches geschuldet. Seit der Wende zum 20. Jahrhundert sind Religionswissenschaftler zunehmend bemüht gewesen, sich von der christlichen Theologie abzugrenzen und zu emanzipieren. Dadurch habe es eine Verschiebung des Schwerpunktes auf außereuropäische Religionen gegeben, was zudem Auswirkungen auf das eigene Fachverständnis hatte.²⁶

In dieser Arbeit wird nicht nur ein europäisch-christliches Territorium im Kontext von Mission und Konversion untersucht, sondern in Teilen auch eine nicht christliche Religion, nämlich das Judentum. Schließlich gehe es auch darum, die religiöse Heterogenität Europas, nicht hegemoniale Akteure sowie die Erschließung neuer religionshistorischer Quellen zu beachten, so Bigalke, Kunert

²⁶ Vgl. Bernadett Bigalke, Jeannine Kunert und Katharina Neef: „Europa als religionswissenschaftliches Feld. Europäische Religionsgeschichte revisited“ in: *Religion – Staat – Gesellschaft* 12/2011, S. 317–342. Ausgangspunkt dieses Artikels war die Vorbereitung des Panels *Making Histories. Europäische Religionsgeschichten als Teil der Religionswissenschaft* für die 30. Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft *Religionswissenschaft im Aufwind*, Heidelberg, 14.–18.09.2011. Die Inhalte wurden unter dem Schlagwort *Europäische Religionsgeschichte* im Sommersemester 2011 im Doktorandenkolloquium von Herrn PD Dr. Thomas Hase in Leipzig, an dem auch die Verfasserin teilnehmen durfte, lebhaft diskutiert. Siehe auch Burkhard Gladigow: „Vorwort“ in: *Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte. Religionswissenschaftliche Antrittsvorlesungen*, ed. Andreas Gotzmann, Vasilios N. Makrides, Jamal Malik und Burkhard Gladigow (Marburg: diagonal-Verlag, 2001), S. 11–15, hier S. 12–13. Inzwischen liegen religionswissenschaftliche Arbeiten vor, die sich ebenfalls mit Themen des Christentums und Judentums im europäischen Raum beschäftigen. Vgl. zur Frühen Neuzeit z. B. Daniel Eißner: *Erweckte Handwerker im Umfeld des Pietismus. Zur religiösen Selbstermächtigung in der Frühen Neuzeit* (Halle: Harrassowitz, 2016) und Jeannine Kunert: *Der Juden Könige zwei: zum deutschsprachigen Diskurs über Sabbatai Zwi und Oliger Paulli. Nebst systematischen Betrachtungen zur religionswissenschaftlichen Kategorie Endzeit und soziodiskursiven Wechselwirkungen* (Universität Erfurt, Digitale Bibliothek Thüringen, 2019, unter: https://www.db-thueringen.de/servlets/MCRFileNodeServlet/dbt_derivate_00044481/kunert.pdf, abgerufen am 07.12.2020).

und Neef.²⁷ Durch die Untersuchung von Juden, die in Sachsen-Gotha zum Christentum konvertierten, kann ein bescheidener Beitrag zur Erforschung der Geschichte der Juden Mitteldeutschlands, womit die Bundesländer Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen gemeint sind, geleistet werden, die laut Stephan Wendehorst bisher von einer „relativen Dürftigkeit“ geprägt ist.²⁸

Zwar war auch das vorliegende Werk nicht zu schreiben, ohne gesellschaftliche Führungsschichten und namhafte Gelehrte zu berücksichtigen, etwa die Landesherren von Sachsen-Gotha, bekannte Theologen, Missionare, Orientalisten und gebildete Konvertiten jüdischer Herkunft. Trotz alledem werden auch und gerade die Lebenswege jener jüdischer Konvertiten nachgezeichnet, die einem nicht gelehrten Umfeld entsprangen und nach der Taufe anderen gesellschaftlichen Dynamiken ausgesetzt waren als jene, die danach an Universitäten und Gymnasien ihr Auskommen suchten. Durch die eigenen Publikationen letzterer ist mehr von ihnen erhalten geblieben als behördliche Überlieferungen. Der schnellere Zugang zu gedruckten Quellen hat bisher dazu geführt, dass sich die Forschung über jüdische Konvertiten in der Frühen Neuzeit im deutschsprachigen Raum stark auf jene gelehrten Konvertiten fokussierte, die Autobiografien und Traktate hinterlassen haben, wodurch das allgemeine Bild von jüdischen Konvertiten durch diese Perspektive mitunter stark geprägt wurde.²⁹ Der einseitige Blick auf den Gelehrtenstand ist jedoch nicht repräsentativ für die gesamte christliche Ständegesellschaft und klammert zum Beispiel Frauen von vornherein aus. Während gedruckte Quellen immer einer bestimmten Intention folgen und bewusst für bestimmte Adressaten verfasst wurden und werden, ergänzen handschriftliche Überlieferungen unsere Vorstellung und machen Differenzierungen möglich. Bigalke, Kunert und Neef konstatieren Folgendes: „Untersuchungen jenseits der gesellschaftlichen Eliten sind gewinnbringend bei der Erforschung historischer (religiöser) Lebenswelten“³⁰.

Die vorliegende Abhandlung ist somit, wie bereits erwähnt, vorrangig als eine religionshistorische zu verstehen, in der durch Erschließung neuer Quellen in

27 Vgl. Bigalke, Kunert und Neef (2011, S. 318, 330 und S. 340).

28 Stephan Wendehorst: „Geschichte der Juden in ‚Mitteldeutschland‘ zwischen Römisch-Deutschem Reich und Weimarer Republik: Forschungsstand, Methode und Paradigma“, in: *Jüdische Bildung und Kultur in Sachsen-Anhalt von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus*, ed. Giuseppe Veltri und Christian Wiese (Berlin: Metropol, 2009, S. 21–65, hier S. 22).

29 Abgesehen von Aufsätzen, in denen die zusätzliche handschriftliche Quellenlage ausgewertet wurde, haben insbesondere Martin Jung (1992), Annekathrin Helbig (2007) und Jutta Braden (2016, 2005) eine breitere handschriftliche Quellenlage in ihren Publikationen genutzt. Zur ausführlichen Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur siehe das Kapitel 1.4: *Forschungsstand*.

30 Bigalke, Kunert und Neef (2011, S. 330).

Teilen auch Grundlagenforschung betrieben wird. Neben der erkenntnisleitenden Frage, ob Konvertiten aus dem Judentum nach der Taufe integriert werden konnten, wird zusätzlich ein erster Versuch unternommen, für Konversionen von Juden zur lutherischen Kirche in der Frühen Neuzeit die relevanten *sozialen Praktiken* herauszuarbeiten.

1.3 Quellen und Methode

Quellen dienen, so Klaus Arnold, als Medium des Erkenntnisprozesses, es kommt also auf die Fragen an, die man an sie heranträgt.³¹ Die hier genutzten Quellen entstammen dem „Aktenzeitalter“, wie sich die Neuzeit laut Bertrand Michael Buchmann auch bezeichnen lasse: „Akten (Kurrentschrift[en]!), die als Geschäftsschriftgut der Kanzleien den Behördenweg dokumentieren, füllen die Regale der Archive“.³² Die Masse an Quellen des sogenannten Aktenzeitalters macht es erforderlich, sich für ein konkretes Untersuchungsgebiet, hier das Herzogtum Sachsen-Gotha, zu entscheiden. Nachdem das Erkenntnisinteresse feststand, wurde in Archiven und (Forschungs-)Bibliotheken nach Quellen gesucht und diese, sofern es sich um Handschriften handelt, transkribiert und anschließend analysiert. Erste, aber keineswegs alle Hinweise zu den Quellen ließen sich in der Bestandsübersicht zu den *Quellen zur Geschichte der Juden in den Archiven der neuen Bundesländer* finden, sind insbesondere bezüglich des Thüringischen Staatsarchivs Gotha jedoch nur sehr allgemein gehalten und ignorieren die Handschriftenbestände der Forschungsbibliothek Gotha.³³

Der größte Teil der handschriftlichen und gedruckten Quellen liegt in deutscher Sprache vor. Einige wenige Quellen wurden in lateinischer und hebräischer Sprache verfasst, weshalb die Hilfe von Übersetzern in Anspruch genommen wurde.³⁴

Für die Arbeit konnten sowohl gedruckte als auch handschriftliche Quellen wie Traktate, (Auto-)Biografien, Gutachten, Suppliken, Kirchenbücher, Briefe,

³¹ Vgl. Klaus Arnold: „Der wissenschaftliche Umgang mit Quellen“ in: *Geschichte. Ein Grundkurs*, 2. Auflage, ed. Hans-Jürgen Goertz (Reinbek b. Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, 2001), S. 42–58, hier S. 43.

³² Bertrand Michael Buchmann: *Einführung in die Geschichte* (Wien: Verlag, 2002), S. 83.

³³ Vgl. Stefi Jersch-Wenzel und Reinhard Rürup (Hg.): *Quellen zur Geschichte der Juden in den Archiven der neuen Bundesländer. Bd. 1* (München u. a.: K. G. Saur, 1996), S. 388–390.

³⁴ Die lateinischen Übersetzungen haben hauptsächlich Frau Christiane Domtera, in vereinzelt Fällen Frau Katharina Neef übernommen. Kenneth Stow hat für die Übersetzung von einem Gedicht und vier Briefen aus dem Hebräischen gesorgt. Ihnen sei herzlich gedankt.

Verwaltungs- und Gerichtsakten, Visitationsakten, Agenden sowie Responen genutzt werden. Zur Analyse und Interpretation der Quellen waren Informationen zu den tatsächlichen Hintergründen und zu den Umständen ihrer Abfassung einzuholen. Aussagen wurden in Anlehnung an Bertrand Michael Buchmann dahingehend untersucht und/oder mit der bereits vorliegenden Forschungsliteratur abgeglichen, ob sie eher gattungsspezifisch als singulär zu bezeichnen sind und inwiefern ihnen Topoi zugrunde liegen.³⁵ Die Interpretation der frühneuzeitlichen Quellen setzt laut Kim Siebenhüner äußerste Vorsicht voraus: „Nie lässt sich ausschließen, daß die Verhörten vor Gericht nicht logen, daß sie ihre Geschichte formten, daß Suppliken argumentativen Konventionen gehorchten, daß Konversionsberichte von Dritten verfasst wurden oder die Autoren in erster Linie eine Rechtfertigungsgeschichte schreiben mußten.“³⁶ Und doch lassen sich diesen Quellen zahlreiche Angaben zum Leben der hier untersuchten Personen vor und nach der Taufe entnehmen, vor allem den sogenannten Ego-Dokumenten³⁷ und dezidierten Selbstzeugnissen.³⁸

Besondere Aufmerksamkeit fanden bisher die Autobiografien jüdischer Konvertiten, die den Glaubenswechsel legitimieren, die Glaubwürdigkeit des

35 Zum Umgang mit Quellen und zur Kritik derselben vgl. Buchmann (2002, S. 50–52).

36 Siebenhüner (2007, S. 262–263).

37 Unter Ego-Dokumenten sollen laut Winfried Schulze „alle jene Quellen verstanden werden, in denen ein Mensch Auskunft über sich selbst gibt, unabhängig davon, ob dies freiwillig – also etwa in einem persönlichen Brief, einem Tagebuch, einer Traumniederschrift oder einem autobiografischen Versuch – oder durch andere Umstände bedingt geschieht. [...] Solche Umstände können Befragungen oder Willensäußerungen im Rahmen administrativer, jurisdiktioneller oder wirtschaftlicher Vorgänge (Steuererhebung, Visitation, Untertanenbefragung, Zeugenbefragung, gerichtliche Aussagen zur Person, gerichtliches Verhör, Einstellungsbefragungen, Gnadengesuche, Urgichten, Kaufmanns-, Rechnungs- und Anschreibebücher, Testamente etc.) sein.“ [Winfried Schulze: „Ego-Dokumente: Annäherungen an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung ‚EGO-DOKUMENTE‘“, in: *Ego-Dokumente: Annäherungen an den Menschen in der Geschichte?*, ed. Winfried Schulze (Berlin/Boston: De Gruyter, 1996), S. 11–30, hier S. 21.]

38 Benigna von Krusenstjern spricht von einem Selbstzeugnis „dann, wenn die Selbstthematization durch ein explizites Selbst geschieht. Mit anderen Worten: die Person des Verfassers bzw. der Verfasserin tritt in ihrem Text selbst handelnd oder leidend in Erscheinung oder nimmt darin explizit auf sich selbst Bezug. [...] Selbstzeugnisse werden nicht zuletzt dadurch begrenzt – womit zugleich auf zwei wesentliche, hier noch nicht genannte Merkmale aufmerksam gemacht werden soll –, daß sie ‚selbst verfasst‘, in der Regel auch ‚selbst geschrieben‘ (zumindest diktiert) sowie aus eigenem Antrieb, also ‚von sich aus‘, ‚von selbst‘ entstanden sind.“ [Benigna von Krusenstjern: „Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert“ in: *Historische Anthropologie. Kultur – Gesellschaft – Alltag 2/1994*, Heft 3, ed. Alf Lüdtke und Ute Luig (Köln u. a.: Böhlau, 1994), S. 462–471, hier S. 463 und S. 470.]

Konvertiten bestätigen und ggf. als Selbstempfehlung dienen sollten.³⁹ Martin Riesebrodt versteht Konversionserzählungen als „religiöse Propaganda“, durch die sich Religionen selbst darstellen und ihre „Versprechen“ zum Ausdruck bringen können, nämlich Unheil abzuwehren, Krisen zu überwinden und Heil zu stiften.⁴⁰ Die Konversionsberichte jüdischer Konvertiten stammen zumeist von „Vorzeigekonvertiten“, wie Maria Diemling sie bezeichnet. Dabei handelt es sich immer um Männer, „die über eine gewisse jüdische Bildung verfügten und diese nach der Konversion entsprechend einsetzen konnten“⁴¹. Sie hatten nach dem Glaubenswechsel bestimmte Erwartungen zu erfüllen, etwa als Lektoren für Hebräisch und Autoren christliche Gelehrte durch Zugang zu jüdischen Quellen und jüdischer Gelehrsamkeit mit jüdischem Wissen auszustatten, freilich zur Stärkung christlicher Argumente gegen das Judentum. Zudem mussten sie den Eindruck hinterlassen, selbst Juden missionieren zu wollen. In diesem Kontext entstanden Konversionserzählungen, die man als „Einstandsgeschenk“ erwartet habe.⁴² Auch Rotraud Ries verweist auf Folgendes: „Die ‚schreibenden Konvertiten‘ sind als gedruckte Zeugen ‚christlicher Wahrheit und jüdischen Irrtums‘ auch für die protestantische ‚kirchliche Perspektive‘ die wichtigste Gruppe – sofern es hier überhaupt um Menschen und nicht allein um theologische Konstrukte geht.“⁴³ Nicht immer ist klar, ob es sich bei dem Verfasser tatsächlich um den Konvertiten oder nicht doch um einen Ghostwriter handelt, wie Elisheva Carlebach betont.⁴⁴ Laut Fidel Rädle darf außerdem nicht übersehen werden, dass üblicherweise nur die Berichte tatsächlich „geglückter Konversionen“ vorliegen und die Dunkelziffer der misslungenen nicht nachzuweisen ist.⁴⁵ Gesine Carl hat biografische Angaben über Konvertiten aus dem Judentum, zumeist verfasst von Theologen und Orientalisten, in Missions- und Kirchenzeitschriften sowie in christlichen Abhandlungen über das Judentum nachgewiesen. Sie würden ähnlichen Intentionen wie die Autobiografien folgen, dienten aber auch der Reputation von Pfarrern, die Juden auf die Taufe vorbereitet und den Taufakt vollzogen haben, sowie zur Er-

³⁹ Vgl. insbesondere Graf (1997), Carlebach (2001) und Carl (2007).

⁴⁰ Vgl. Martin Riesebrodt: *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen* (München: Beck, 2007), S. 217 und S. 236.

⁴¹ Maria Diemling: „Christliche ‚Vorzeigekonvertiten‘ in der Frühen Neuzeit“ in: *Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln*, ed. Regina Laudage-Kleeberg und Hannes Sulzenbacher (Berlin: Parthas, 2012, S. 164–171, hier S. 164.

⁴² Vgl. ebd. S. 164–168.

⁴³ Ries (2005, S. 284).

⁴⁴ Vgl. Carlebach (2001, S. 93).

⁴⁵ Vgl. Fidel Rädle: „Konversion. Zur Einführung“ in: *Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit*, ed. Friedrich Niewöhner und Fidel Rädle (Hildesheim u. a.: Olms, 1999), S. 1–3, hier S. 3.

innerung an die Förderer des Konvertiten. Außerdem habe man Konvertiten so mitunter zur Glaubenstreue verpflichtet und weitere Unterstützung erbitten wollen.⁴⁶

Trotz aller gebotenen Vorsicht sind auch den (Auto-)Biografien wichtige Informationen zu entnehmen, etwa über Herkunft, Alter, Geschlecht, räumliche sowie soziale Mobilität der Konvertiten, was Rückschlüsse über bestimmte religiöse und soziale Spannungen und Umbruchsituationen innerhalb und außerhalb des Judentums zulässt, oder über bestimmte Bekanntschaften, die man auf dem Weg zur Konversion gemacht hat. Insbesondere dann, wenn ein Konversionsbericht bald nach der Taufe verfasst wurde, bestand immerhin die Möglichkeit, bestimmte Angaben zu überprüfen. So sind Begebenheiten, Erlebnisse und Stationen einer Lebensgeschichte in Teilen nachvollziehbar, die wiederum Auskunft über die Voraussetzungen und Umstände einer Konversion geben können.⁴⁷

Jene Personen, die keine „Vorzeigekonvertiten“ waren und die keine autobiografischen Angaben hinterließen, sind schwerer aufzuspüren, vor allem, wenn sie vor und nach dem Glaubenswechsel zur sogenannten Unterschicht gehörten. Informationen über Beruf, Vermögen, Einkommen, Ämter usw. lassen sich allerdings in Bürgerlisten, Steuerregistern, Rechnungen aller Arten, besonders Almosenrechnungen, Armenverzeichnissen und Inventaren ausfindig machen. Häufig sind sie die einzigen Quellen, die zuverlässige Angaben über Größe und Zusammensetzung der Unterschichten und Randgruppen erlauben; wie Wolfgang Hippel hervorhebt: „Diese selbst bleiben weiterhin ‚stumm‘, und haben nur selten schriftliche Äußerungen (zum Beispiel in Testamenten) hinterlassen.“⁴⁸ Dort, wo Mitglieder der Unterschichten und Randgruppen in amtlichen Quellen zum Vorschein kommen, habe sich dies zumeist in Situationen vollzogen, die mit einer Sicht von außen und oben und zudem im Bereich der Justiz mit Abwertung und Abwehr einhergingen. Ein bedeutender Teil der Quellen, die in Zeiten intensiveren Interesses der Obrigkeit an Fragen der Armenfürsorge auftauchten – man denke an Bettel- und Armenorden, Bettelpatente und die gelehrte Literatur zum Thema Armut –, stünden zudem für einen Bewusstseinswandel und eine sich verschärfende Realität.⁴⁹

Kirchenbücher erlauben es, den familiären Kontext sowohl gelehrter als auch nicht gelehrter Konvertiten zu rekonstruieren. Hier sei mit Annemarie B. Müller an Sesshaftigkeit und soziale Verankerung zu denken, die sich in Heirats-, Kinder-

⁴⁶ Vgl. Carl (2007, S. 212–214).

⁴⁷ Vgl. Siebenhüner (2007, S. 263).

⁴⁸ Wolfgang Hippel: *Armut, Unterschichten, Randgruppen in der Frühen Neuzeit, 2. aktualisierte und um einen Nachtrag erweiterte Auflage* (München: Oldenbourg, 2013), S. 57.

⁴⁹ Vgl. ebd. S. 57–58.

tauf-, Paten- und Sterbeeinträgen widerspiegeln. Zumeist sind diese Aufzeichnungen mit Angaben zum Beruf des Mannes oder der Paten, mit Ehrbezeichnungen aber auch mit Hinweisen zur Herkunft versehen.⁵⁰ Sie können somit nicht nur Auskunft über das Maß der Integration und den sozialen Werdegang der Konvertiten geben, sondern auch über die Bereitschaft der neuen Lebens- und Religionsgemeinschaft, diese aufzunehmen.

Einige Probleme, die mit oder nach der Taufe aufgetreten sind, lassen sich in theologischen Gutachten finden. Diese betreffen Aspekte des Erb- oder Scheidungsrechts und mitunter Fragen zum Status der bereits vorhandenen Kinder von Konvertiten. Von Bedeutung waren auch Taufen, die in Zusammenhang mit Strafminderung vollzogen werden sollten. All diese Gutachten spiegeln nicht nur das Selbstverständnis christlicher Theologen und Juristen zu diesem Thema wider, sondern berichten auch von Maßnahmen, die von jüdischer Seite unternommen wurden, um nicht mitkonvertierte Ehepartner und Kinder zu schützen.⁵¹ Responsen, Antworten jüdischer Rechtsgelehrter auf Fragen zum jüdischen Recht, geben einen Einblick, wie sich die jüdische Seite zu den eben genannten Problemen positionierte.⁵² Hierbei ist allerdings zu bedenken, dass Juden bei ihren Entscheidungen immer beachten mussten, dass sie einen Minderheitenstatus innehatten und sich ständig zwischen den Polen von „Integration“ und „Segregation“ bewegten, so Friedrich Battenberg.⁵³ Es versteht sich deshalb von selbst, dass sie ihre Meinung zum Thema Konversion als Untertanen und Minderheit innerhalb der christlichen Gesellschaft nicht uneingeschränkt äußern konnten.

50 Vgl. Annemarie B. Müller: „Kirchenbücher als wissenschaftliche Quelle – Ein Diskussionsbeitrag“ in: *Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte* 71/2002, S. 223–235.

51 Vgl. z. B. Udo Arnoldi: *Pro Iudaei. Die Gutachten der hallischen Theologen im 18. Jahrhundert zu Fragen der Judentoleranz* (Berlin: Inst. Kirche und Judentum, 1993), S. 94–102, 104–107 und S. 173–185; Otto Kim: *Die Leipziger Theologische Fakultät in Fünf Jahrhunderten* (Leipzig: Hirzel, 1909), S. 87 und S. 114.

52 Vgl. z. B. Dieter Fettke: *Juden und Nichtjuden im 16. und 17. Jahrhundert in Polen: soziale und ökonom. Beziehungen in Responsen poln. Rabbiner* (Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang, 1986), S. 188–207.

53 Vgl. Johannes Friedrich Battenberg: „Zwischen Integration und Segregation. Zu den Bedingungen jüdischen Lebens in der vormodernen christlichen Gesellschaft“ in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*, 6/1999, Heft 2, S. 421–454.

1.4 Forschungsstand

Das Phänomen der Konversion von Juden zum Christentum hat seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vermehrte Aufmerksamkeit gefunden. Dazu gehören unter anderem Forschungsarbeiten zu den sogenannten *Conversos*, den während der Zeit der Inquisition in Spanien und Portugal in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zwangsgetauften Juden⁵⁴, und Untersuchungen zum Verhältnis der katholischen Kirche zu jüdischen Konvertiten und zur Mission.⁵⁵ Einen eigenen Teil historischer Konversionsforschung stellen Arbeiten zu jüdischen Konversionen seit der Zeit der Aufklärung dar.⁵⁶ Hinzu kommt eine ausführliche Forschungsarbeit über das protestantische Missionsverhalten gegenüber Juden und die in diesem Zusammenhang stattgefundenen Konversionen im 20. Jahrhundert in Amerika.⁵⁷ Rotraud Ries bietet einen umfassenden Forschungsüberblick für den deutschsprachigen Raum bis zum Jahr 2005.⁵⁸ Auf Juden, die in

54 Vgl. z. B. Norman Roth: *Conversos, Inquisition and the Expulsion of Jews from Spain*, Madison (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1995); Miriam Bodian: „Men of the Nation: The Shaping of Converso Identity in Early Modern Europe“ in: *Past and Present*, 143/1994, S. 48–76; Fritz Heymann: *Tod oder Taufe: die Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal im Zeitalter der Inquisition* (Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag bei Athenäum, 1988).

55 Vgl. Kenneth Stow: *Catholic Thought and Papal Jewry Policy, 1555–1593* (New York: Jewish Theological Seminary of America 1977); Kenneth Stow: *Anna and Tranquillo: Catholic Anxiety and Jewish Protest in the Age of Revolutions* (Yale: Yale University Press, 2016); Marina Caffiero: *Forced Baptisms. Histories of Jews, Christians, and Converts in Papal Rome* (Berkeley u. a.: University of California Press, 2012); Anna L. Staudacher: *Jüdische Konvertiten in Wien 1782–1868* (Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang, 2002); Jacob Goldberg: „Die getauften Juden in Polen-Litauen im 16.–18. Jahrhundert. Taufe, soziale Umschichtung und Integration“ in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 30/1982 (Stuttgart: Steiner, 1982), S. 54–66; Magdalena Teter: „Jewish conversions to Catholicism in the Polish-Lithuanian Commonwealth of the seventeenth and eighteenth centuries“ in: *Jewish History*, 17/2003, Heft 3, S. 257–283; Elena Keidosiute: „Missionary Activity of Mariae Vitae Congregation“ in: *PaRDes. Zeitschrift der Vereinigung für jüdische Studien E. V.*, 2010, Heft 16, S. 57–72.

56 Vgl. Guido Kisch: *Judentaufen. Eine historisch-biographisch-psychologisch-soziologische Studie, besonders für Berlin und Königsberg* (Berlin: Colloquium-Verlag 1973); Deborah Hertz: *How Jews became Germans: the history of conversion and assimilation in Berlin*, New Haven & London (New Haven: Yale University Press, 2007); Todd M. Endelman (Hg.): *Jewish Apostasy In The Modern World* (London: Holmes & Meier Pub, 1987).

57 Vgl. Yaakov Ariel: *Evangelizing the Chosen People, Missions to the Jews in America, 1880–2000* (Chapel Hill and London: Edinburgh House Press, 2000).

58 Vgl. Ries (2005, S. 271–301).

Thüringen in der Zeit von 1530 bis 1556 und 1647 bis 1652 getauft wurden, hat Stefan Litt hingewiesen.⁵⁹

Das Thema Konversion erfreut sich innerhalb der jüdischen Studien zunehmender Beliebtheit. Für den Zeitraum von 2010 bis 2011 hat das Herbert D. Katz Center for Advanced Judaic Studies der University of Pennsylvania Post-Doctoral Fellowships zum Thema *Converts and Conversion to and from Judaism* ausgeschrieben.⁶⁰ An der *Ben-Gurion* University of the Negev wurde im Jahr 2013 ein neues Forschungszentrum *for the Study of Conversion and inter-religious Encounters* eröffnet.⁶¹

Jüdische Konvertiten im Herzogtum Sachsen-Gotha standen bisher noch nicht im Fokus einer umfassenden Untersuchung, in der insbesondere die Kontexte der Konversionen sowie das Verhältnis zwischen den taufwilligen Juden und jüdischen Konvertiten auf der einen und politischen und kirchlichen Repräsentanten des Taufterritoriums auf der anderen Seite herausgearbeitet oder Formen der Integration bedacht wurden. Allerdings fanden jene Konvertiten aus dem Herzogtum Sachsen-Gotha, über die gedruckte (Auto-)Biografien vorliegen und die gedruckte Traktate hinterlassen haben, bereits Eingang in die ältere und neuere Konversionsforschung. Sie wurden jedoch kaum in Bezug zu ihren Tauforten gesetzt, sondern waren von missionsgeschichtlichem Interesse oder dienten als Beispiele zur Erforschung von Konversionsberichten und von Verfassern polemisch-ethnografischer Schriften über das Judentum. Hier werden nun vornehmlich jene Monografien und Aufsätze angeführt, in denen auch jüdische Konvertiten aus dem Herzogtum Sachsen-Gotha Erwähnung finden, ohne einen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben.

Im 19. Jahrhundert stand die Auseinandersetzung mit jüdischen Konvertiten im Zeichen der Mission. In der von dem Leipziger Theologen Franz Julius Delitzsch im Jahr 1853 begründeten Missionszeitschrift *Saat auf Hoffnung* finden sich ebenso biografische Abrisse⁶² wie in Christian Andreas Hermann Kalkars *Israel*

⁵⁹ Vgl. Stefan Litt: *Juden in Thüringen in der Frühen Neuzeit (1520–1650)* (Köln u. a.: Böhlau, 2003), S. 72–73 und S. 198–208; Stefan Litt: „Conversions to Christianity and Jewish Family Life in Thuringia: Case Studies in the Sixteenth and Seventeenth Centuries“ in: *Leo Baeck Year Book, Bd. XLVII* (London: The Leo Baeck Institute 2002), S. 83–90.

⁶⁰ Vgl. Herbert D. Katz Center for Advanced Judaic Studies, University of Pennsylvania: <http://katz.sas.upenn.edu/fellowship-program/programs/2010>, abgerufen am 29.07.2013.

⁶¹ Vgl. Jeremy Sharon: „Ben-Gurion U center to study conversions“, *The Jerusalem Post*, 12. Mai 2013, <http://www.jpost.com/National-News/Ben-Gurion-U-center-to-study-conversions-312953>, abgerufen am 29.07.2013.

⁶² Vgl. E. Wesselhöft: „Friedrich Albrecht Augusti: Ein Lebensbild“ in: *Saat auf Hoffnung, Zeitschrift für die Mission der Kirchen an Israel 4/1866*, Heft 3, S. 148–191; Johann Heinrich Raphael

und die Kirche⁶³ sowie in dem dreibändigen Werk des Missionars der Londoner Missionsgesellschaft und Elberfelder Pfarrers Johannes Friedrich Alexander de le Roi *Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkte der Mission geschichtlich betrachtet*.⁶⁴

Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts war beeinflusst von genealogischen Untersuchungen mit völkischem sowie nationalsozialistischem Gedankengut. So sprach Otto Fischer im Jahr 1928 von einem jüdischen Konvertiten und dessen Sohn in seiner Abhandlung über *Evangelische Pfarrer jüdischer Abkunft*.⁶⁵ Der in Gotha im Jahr 1928 von Walter Schmidt-Ewald (1891–1973) begründete *Genealogische Abend* wurde 1935 zur *Thüringischen Gesellschaft für Sippenkunde* ausgebaut. Schmidt-Ewald, der von 1923 bis 1946 und von 1956 bis 1958 Leiter des Staatsarchivs Gotha war, und das Mitteilungsblatt dieser Gesellschaft *Die Thüringer Sippe* (eine Beilage zum *Thüringer Fähnlein*) als Schriftleiter betreute,⁶⁶ gab 1936 einen biografischen Abriss samt Ahnentafel über einen jüdischen Konvertiten heraus, in dem er seine Übereinstimmung mit der nationalsozialistischen Rassenideologie zum Ausdruck brachte.⁶⁷ In weiteren Folgen des Mitteilungsblatts *Die Thüringer Sippe* beschäftigte sich Gerhard Steiner, seit 1933 Mitglied des Nationalsozialistischen Lehrerbundes (NSLB) und der SA, mit „Juden- und

Biesenthal: „Heinrich Christian Immanuel Frommann. Geschichte eines Proselyten“ in: *Saat auf Hoffnung, Zeitschrift für die Mission der Kirchen an Israel* 6/1869, Heft 4, S. 217–242.

63 Vgl. Christian Andreas Hermann Kalkar: *Israel und die Kirche. Geschichtlicher Überblick der Bekehrung der Juden zum Christentume in allen Jahrhunderten*, Übers. Al. Michelsen (Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses, 1869), hier S. 106–108.

64 Vgl. Johannes Friedrich Alexander de le Roi: *Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkte der Mission geschichtlich betrachtet*, Bd 1–3 (Bd. 1: Karlsruhe und Leipzig: H. Reuthers Verlagsbuchhandlung, 1884, Bd. 2: Berlin: H. Reuthers Verlagsbuchhandlung, 1891, Bd 3: Berlin: H. Reuthers Verlagsbuchhandlung, 1892).

65 Vgl. Otto Fischer: „Evangelische Pfarrer jüdischer Abkunft“ in: *Der deutsche Herold. Zeitschrift für Wappen-, Siegel- und Familienkunde*, 9/1928, S. 83–86.

66 Zu Walter Schmidt-Ewald vgl. Uwe Jens Wandel: „Walter Schmidt-Ewald (1891–1973)“ in: *Lebensbilder Thüringer Archivare*, ed. Vorstand des Thüringer Archivarverbandes (Rudolstadt: Thüringer Archivarverband, 2001), S. 229–236. Zur Beteiligung der landesgeschichtlichen Forschung an Aufgaben des NS-Gaus vgl. Jürgen John und Rüdiger Stutz: „Die Jenaer Universität 1918–1945“ in: *Traditionen, Brüche, Wandlungen: die Universität Jena 1850–1995*, ed. Senatskommission zur Aufarbeitung der Jenaer Universitätsgeschichte im 20. Jahrhundert (Köln u. a.: Böhlau, 2009), S. 270–587, hier S. 511.

67 Vgl. Walter Schmidt-Ewald: „Vom Rabbiner zum thüringischen Landpfarrer. Rabbi Josua ben Abraham Eschel genannt Augusti und seine Nachkommenschaft. (Mit einer Ahnen- und einer Stammtafel)“ in: *Die Thüringer Sippe, Mitteilungen der Thüringischen Gesellschaft für Sippenkunde, Beilage zum Thüringer Fähnlein, Monatshefte für die mitteldeutsche Heimat*, 2/1936, Folge 8, S. 57–64.

Heidentaufen“, wobei er nur jene jüdischen Konvertiten auflistete, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts (von 1743–1753) in der Schlosskirche Gotha und in der Ortschaft Wölfis getauft wurden.⁶⁸ Jüdische Konvertiten aus Sachsen-Gotha werden ebenfalls in der Reihe *Thüringer Untersuchungen zu Judenfrage*, herausgegeben von Erich Buchmann, Leiter des NSDAP-Gauarchivs und der Kommission für die Geschichte des NSDAP-Gaues Thüringen sowie Mitarbeiter der *Thüringischen Gesellschaft für Sippenkunde*, erwähnt. Dabei handelt es sich um die 1940 erschienene Schrift *Jenaer Judengeschichte* von Gerhard Buchmann.⁶⁹ Trotz der nationalsozialistischen Ausrichtung wird auf Steiners und Buchmanns Ausführungen zurückzugreifen sein, und zwar dort, wo sie Quellen zitieren, die nicht mehr ausfindig gemacht werden konnten.

Bernhard Weinryb hat 1939 im letzten Jahrgang der seit 1851 erschienen *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* einen jüdischen Konvertiten, der in Gotha getauft wurde und sich zeitweise im Umfeld des bekannten Altdorfer Juristen und Orientalisten Johann Christoph Wagenseil aufhielt, in einer Fußnote benannt und aus einem Brief von ihm zitiert, der sich bis heute im handschriftlichen Wagenseil-Nachlass in der Universitätsbibliothek Leipzig befindet. Darauf haben jüngst Elisheva Carlebach und Nathanael Riemer Bezug genommen, wobei letzterer eine umfassendere Analyse bietet.⁷⁰

Im Jahr 1954 wurde der Enkel eines Konvertiten, Johann Christian Wilhelm Augusti (1771–1841), Theologe und Orientalist, als Mitglied der Theologischen

68 Vgl. Gerhard Steiner: „Juden- und Heidentaufen im 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Rassen- und Stammesforschung“ in: *Die Thüringer Sippe, Mitteilungen der Thüringischen Gesellschaft für Sippenkunde, Beilage zum Thüringer Fährlein, Monatshefte für die mitteldeutsche Heimat*, 2/1936, Folge 11, S.81–83; Folge 12, S. 89–92; 3/1937, Folge 1, S. 1–8 und Folge 11/12, S. 91–96. Der Volksschullehrer Gerhard Steiner war als „Rassenwart“ beim Thüringischen Landesamt für Rassenwesen tätig. Vermutlich habe er sich auch an „rassenkundlichen Schulungen“ beteiligt, die vom Landesamt für Rassenwesen und vom NSLB in der Deutschen Heimatschule Bad Berka durchgeführt wurden. [Vgl. Hans-Christian Harten, Uwe Neirich und Matthias Schwerendt: „Rassenhygiene als Erziehungsideologie des Dritten Reichs: Bio-bibliographisches Handbuch“ in: *Edition Bildung und Wissenschaft 10* (Berlin: De Gruyter, 2006), S. 177.]

69 Vgl. Gerhard Buchmann: „Jenaer Judengeschichte“ in: *Thüringer Untersuchungen zur Judenfrage, Heft 4*, 1940, z.B. S. 68–70 und 111–131. Zu Erich Buchmann vgl. John und Stutz (2009, S. 511).

70 Vgl. Bernhard Weinryb: „Historisches und Kulturhistorisches aus Wagenseils hebräischem Briefwechsel“ in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 83/1939, Heft 1*, S. 325–341, hier S. 327 FN 8; Carlebach (2001, S. 204); Nathanael Riemer: „Zwischen christlichen Hebraisten und Sabbatianern – der Lebensweg von R. Beer und Bila Perlehefter“ in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 14/2004, Heft 1*, S. 163–201; Nathanael Riemer: *Zwischen Tradition und Häresie: „Beer Sheva“ – eine Enzyklopädie des jüdischen Wissens in der Frühen Neuzeit* (Wiesbaden: Verlag, 2010), S. 37–40.

Fakultät Jena beschrieben, allerdings lässt die Ausdrucksweise noch immer Anklänge von Antisemitismus vermuten.⁷¹

Asriel Schochat befasste sich im Jahr 1960 in seiner zunächst nur auf Hebräisch erschienenen Monografie über den Beginn der Aufklärung bei den deutschen Juden 1700 bis 1750 in einem Kapitel mit jüdischen Konvertiten. Die von ihm erhobenen „Tatsachen“ und „Fakten“ bezog er im Wesentlichen aus den Angaben de le Rois und aus den Berichten der Callenbergschen Missionseinrichtung *Istitutum Judaicum et Muhammedicum* aus dem 18. Jahrhundert.⁷²

Martin Friedrichs theologische Dissertationsschrift zur evangelischen Mission von Juden im 17. Jahrhundert erschien im Jahr 1988 im Druck. Obwohl Friedrich die Stellung der Konvertiten berücksichtigt, fragt er vor allem danach, ob der Pietismus bezüglich der Mission von Juden im Vergleich zur Orthodoxie einen „epochalen Neubeginn“ mit sich brachte.⁷³

Seit der Mitte der 1990er-Jahre setzte schließlich die neuere Erforschung von Konversionsberichten jüdischer Konvertiten ein. Im Jahr 1997 veröffentlichte Johannes Graf eine Studie, in der er sich mit Autobiografien jüdischer Konvertiten des 18. Jahrhunderts auseinandersetzt. Sein Buch enthält die Textedition entscheidender Abschnitte zweier Autobiografien, unter anderem des in Sachsen-Gotha-Altenburg getauften Johann Friedrich Heinrich Selig. Zudem untersucht er in einer weitreichenden Einleitung 40 Lebensbeschreibungen von Konvertiten, die die Zeit vom Beginn des Buchdrucks bis zum 18. Jahrhundert umfassen, im Kontext der gesellschaftlichen Verortung, dem Verhältnis von Konvertiten und Judentum sowie des literarischen Marktes. Graf verweist auf die Instrumentalisierung von Lebensbeschreibungen der Konvertiten, zum Beispiel im Zusammenhang mit der Mission von Juden, und verortet sie im Umfeld der Gattungsentwicklung der Autobiografie, insbesondere im 18. Jahrhundert unter dem Einfluss einer speziellen pietistischen Bekenntnisliteratur. Die meisten von Graf untersuchten Autoren gaben vor, einem gelehrten Umfeld zu entstammen, die versuchten, nach der Taufe zur Sicherung des Lebensunterhalts als Lektoren für Hebräisch, Religions- und Hauslehrer sowie Autoren von Schriften über ihre

71 Vgl. Karl Heussi: *Geschichte der Theologischen Fakultät zu Jena* (Weimar: Böhlau, 1954), S. 218–219. Vgl. dazu die Angaben zu Johann Christian Wilhelm Augusti im Kapitel 8.1: *Jüdische Konvertiten im akademischen Umfeld*.

72 Vgl. Asriel Schochat: *Der Ursprung der jüdischen Aufklärung in Deutschland (Aus dem Hebräischen von Wolfgang Jeremias. Mit einem Vorwort von Michael Graetz)* (Frankfurt a. M.: Campus-Verlag, 2000), S. 309–348. Original in Hebräisch, Jerusalem 1960.

73 Vgl. Martin Friedrich: *Zwischen Abwehr und Bekehrung: die Stellung der deutschen evangelischen Theologie zum Judentum im 17. Jahrhundert* (Tübingen: Mohr, 1988), S. 145.

Herkunftsreligion tätig zu sein.⁷⁴ Graf hat damit also eine ganz bestimmte Gruppe von Konvertiten, nämlich die mehr oder weniger gelehrten, anhand ihrer Autobiografien erforscht.

Elisheva Carlebach setzte sich ebenfalls in ihrem 2001 erschienenen Buch mit jüdischen Konvertiten im deutschsprachigen Raum in der Zeit von 1500 bis 1750 auseinander. Sie gibt einen Überblick über die Wahrnehmung jüdischer Konvertiten und der Konversion seit dem Mittelalter, wobei sie sich nicht auf deutschsprachige Gebiete beschränkt, sondern die Welt des Islam, die iberische Halbinsel, Italien und England mit einbezieht. Carlebach setzt schließlich Konversion und Konvertiten in Bezug zu Endzeitvorstellungen, Autobiografien, Berufen, familiäre Beziehungen, Sprache und Identität, Literatur über das jüdische Zeremoniell, das Verhältnis zu christlichen Hebraisten und zum Zeitalter der Aufklärung. Dabei lässt sie die Konvertiten anhand des von ihnen hinterlassenen enormen Ausmaßes an Literatur, die viel Autobiografisches enthalte, zu Wort kommen: „This book attempts a close reading of the conversion experience of Jews in early modern German lands for what it can teach us about Christian self-definition and Jewish identity in German lands, and about those Jews who crossed the boundary-lines.“⁷⁵ Rotraud Ries ist diesbezüglich zuzustimmen, dass Elisheva Carlebach eine beeindruckende Kulturgeschichte jüdisch-christlicher Konversionen vorgelegt hat, die sich jedoch erneut aus der Selbstdarstellung einer bestimmten Gruppe jüdischer Konvertiten herleitet. Eine intensivere Kontextualisierung des Lebens der von ihr genutzten Autoren wie auch die Berücksichtigung anderer Konvertitengruppen steht indes noch aus.⁷⁶ Dem ist nichts hinzuzufügen.

Mit ihrer 2007 erschienenen Dissertationsschrift präsentiert Gesine Carl einen weiteren Beitrag zur Erforschung von Konversionserzählungen, d. h. autobiografische und biografische Texte von und über Personen, die im 17. und 18. Jahrhundert vom Judentum zum Christentum konvertierten. Sie untersucht die Verankerung der beschriebenen Personen in verschiedenen Beziehungsnetzwerken und analysiert die Konversionserzählungen, um zu überprüfen, ob diese zu einer Neusituierung in diesen sozialen Netzen beigetragen haben. Des Weiteren fragt sie, ob die Konvertiten nach der Taufe „Grenzgänger“ blieben, die in einer Art „Zwischenwelt“ verweilten. Zunächst beschreibt Carl die Geschichte der Konversionen von Juden zum Christentum bis zum Ende der Frühen Neuzeit und setzt sich dann mit der sozialwissenschaftlichen Konversionsforschung auseinander. Carl gliedert ihre eigene Analyse in zwei umfangreiche Teile. Sie nutzt dabei ein

⁷⁴ Vgl. Graf (1997).

⁷⁵ Carlebach (2001, S. 3).

⁷⁶ Vgl. Ries (2005, S. 284).

Korpus von 35 Quellen, in denen neun Konvertitinnen und 32 Konvertiten namentlich erwähnt werden. Im ersten Teil, welcher 41 Konversionsfälle vergleicht, beschreibt Carl einzelne Aspekte, wie die geografische und zeitliche Verteilung, Altersstruktur, den sozialen Hintergrund, Konversionsprozess, das Leben nach der Taufe, die Reaktionen von Juden, Begegnungen mit Christen und anderen Konvertiten. Anschließend beschäftigt sie sich mit den Adressaten, der Textgestaltung der Konversionserzählungen sowie mit den Schreibmotiven der Autoren. Im zweiten Teil untersucht sie die oben genannten Aspekte anhand der zweiteiligen Autobiografie des aus Ungarn stammenden jüdischen Konvertiten Christian Salomon Duitsch (1734–1795).⁷⁷ Auch Carl kann durch die primäre Nutzung von gedruckten Quellen nur ein eingeschränktes Bild jüdischer Konvertiten zeichnen, zudem lässt auch sie eine breitere historische Kontextualisierung vermissen.

Yaacov Deutsch hat sich schließlich in Anlehnung an die von Ronnie Po-Chia Hsia geprägte Bezeichnung *Christian Ethnographies of Jews*⁷⁸ intensiv mit den ethnografischen Schriften jüdischer Konvertiten in der Frühen Neuzeit beschäftigt, zu denen auch einige aus dem Gothaer Umfeld zählen.⁷⁹

Grafs, Carlebachs, Carls und Deutschs Untersuchungen haben einen großen Beitrag zur Erforschung (auto-)biografischer und ethnologischer Schriften jüdischer Konvertiten in der Frühen Neuzeit geleistet. Allerdings handelt es sich dabei zumeist um die spezielle Gruppe gelehrter jüdischer Konvertiten, die sich auch nach der Taufe in einem ganz bestimmten, dem akademischen Umfeld zu etablieren suchten. Jüdische Konvertiten mit einem gelehrten Hintergrund, die im Herzogtum Sachsen-Gotha getauft wurden, finden in diesen Studien zwar Berücksichtigung, werden größtenteils jedoch nicht innerhalb ihres Taufterritoriums kontextualisiert, sondern eher als Angehörige einer mobilen Gelehrtengruppe, die zeitweise als Lektoren für Hebräisch, Übersetzer, Dolmetscher und Autoren an den verschiedensten Universitäten und Gymnasien tätig waren. Ein weiterer Aspekt, der in diesen Studien kaum thematisiert wird, bezieht sich auf den Vergleich

77 Vgl. Carl (2007)

78 Vgl. Ronnie Po-Chia Hsia: „Christian Ethnographies of Jews in Early Modern Germany“, in: *The Expulsion of the Jews 1492 and After*, ed. Raymond B. Waddington und Arthur H. Williamson (New York u. a.: Garland Pub, 1994), S. 223–233.

79 Vgl. Yaacov Deutsch: *Judaism in Christian Eyes. Ethnographic Descriptions of Jews and Judaism in Early Modern Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2012); Yaacov Deutsch: „Polemical Ethnographies: Descriptions of Yom Kippur in the Writings of Christian Hebraists and Jewish Converts to Christianity in Early Modern Europe“, in: *Hebraica veritas?: Christian Hebraists and the study of Judaism in early modern Europe*, ed. Allison P. Coudert und Jeffrey S. Shoulson (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2004), S. 202–233; Yaacov Deutsch: „A View of the Jewish Religion’ Conceptions of Jewish Practice and Ritual in Early Modern Europe“, in: *Archiv für Religionsgeschichte*, 3/2001, Heft 1, S. 273–295.

zwischen dem Umgang mit jüdischen und mit anderen Konvertiten, die einer anderen christlichen Konfession oder einer anderen nicht jüdischen Religion vor ihrer Konversion zum Luthertum angehörten.

Selbstverständlich wird das Thema Konversion von Juden zum Christentum auch in verschiedenen Lexika abgehandelt. Felix Goldmann hat im Jahr 1930 einen Artikel über Konvertiten aus dem Judentum unter dem Stichwort *Taufjudentum* im *Jüdischen Lexikon* verfasst, der die Zeit vom Mittelalter bis in seine Gegenwart umfasst. Unter dem *Taufjudentum* versteht er „die Schicht der zum Christentum übergetretenen J. [Juden, AK], die ihrem Ursprung nach erkennbar bleiben, und die häufig sowohl auf die alte wie auf die neue Religion und deren Bekenner Wirkungen ausübt“⁸⁰. Seine Einschätzung beruht damit im Wesentlichen auf der Auseinandersetzung mit jüdischen Konvertiten, die als Autoren tätig waren und in der Öffentlichkeit wirkten und wahrgenommen wurden. Allerdings macht er darauf aufmerksam, dass die meisten Konvertiten „ihre Herkunft verleugnen“ wollten und deshalb bei Fragen, die Juden und das Judentum betrafen, eine neutrale Haltung eingenommen hätten. Goldmanns Artikel ist geprägt von seinen Eindrücken des Antisemitismus und einem starken Zugehörigkeitsgefühl zur jüdischen Religion und Gemeinschaft. *Taufjuden* sind für ihn durch ihre Schriften nicht nur „Mehrer des Antisemitismus“, sondern hätten auch auf andere Art dem „Ansehen des Judentums“ geschadet: „Vieles von den Vorwürfen des Antisemitismus gegen den jüdischen Charakter geht darauf zurück, daß man die Fehler der Täuflinge, also Strebertum, Eigennutz, Rücksichtslosigkeit, Oberflächlichkeit und Zynismus, als Folgen der jüdischen Lehre ansah.“⁸¹ Zu einer differenzierten Auseinandersetzung mit jüdischen Konvertiten und deren Konversionsmotiven konnte Goldmann im Kontext seiner Zeit freilich nicht gelangen.

Deborah Hertz hat einen Artikel zur Konversion in Europa im *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa* verfasst, der die Zeit vom Beginn des Christentums bis zur Moderne umfasst und den Abschnitt für die hier relevante Zeit mit der Überschrift *Missionsbestrebungen von Konvertiten und Pietisten* enthält. Die dazu gemachten Aussagen sind in Teilen durch neue, nach 2001 erschienene Forschungsliteratur überholt. Außerdem gilt ihr Interesse mehr den Missionaren als den Konvertiten.⁸²

80 Felix Goldmann: „Taufjudentum“, in: *Jüdisches Lexikon: ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in 4 Bänden, (1927–1930)*, Bd. IV/2, ed. Georg Herlitz und Bruno Kirschner (Frankfurt a. M.: Athenäum Verlag, 1987), Sp. 877–892 hier Sp. 877.

81 Ebd., Sp. 882–883.

82 Vgl. Deborah Hertz: „Konversion in Europa“, in: *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa, Bd. 2: Religion, Kultur, Alltag*, ed. Elke-Vera Kotowski, Julius H. Schoeps und Hiltrud Wallenborn (Darmstadt: Primus-Verlag, 2001), S. 322–335, hier S. 327–330.

Annekathrin Helbig's Artikel in der *Enzyklopädie der Neuzeit* aus dem Jahr 2007 umfasst trotz klarem zeitlichem Rahmen des Nachschlagewerks die Zeit vom Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert und geht auf Aspekte, wie zum Beispiel Zwangstaufe, freiwillige Konversion, jüdische Apostaten und Konversion zum Judentum ein. Zwar verweist Helbig darauf, dass die Untersuchung von Konversionsberichten zu einer „einseitigen“ Beurteilung führt, etwa bezüglich der Konversionsmotive, gleichwohl kommt auch sie zu dem verallgemeinernden Rückschluss, dass Konvertiten einen „gesellschaftlich prekären Status“ gehabt hätten.⁸³

Todd E. Endelmans Artikel zum Thema Konversion im 3. Band der jüngst erschienenen *Enzyklopädie jüdische Geschichte und Kultur* lässt sich lediglich als Ergänzung zu den bereits genannten Abhandlungen lesen, da er sich ohne wesentliche Begründung nur auf die Moderne bezieht, dabei allerdings einen größeren geografischen Rahmen betrachtet. Die von ihm vorgenommene zeitliche Eingrenzung ist, so lässt sich vermuten, auf die einige hunderttausend Juden der Neuzeit zurückzuführen, die ihre Religion wechselten. Gleichwohl gibt er zu bedenken, dass genaue Zahlen nicht vorliegen. Der Rückgriff auf mitteleuropäische Juden der Frühen Neuzeit, die zum Christentum konvertierten, dient dem Autor indes nur, um eine eigentümliche Gegenüberstellung zu kreieren. Jüdische Konvertiten dieser Zeit seien im Wesentlichen nicht den oberen sozialen Schichten entsprungen, sondern Diener, Betteljuden und Vagabunden gewesen, die durch die Konversion ihr Leben verbessern oder im Falle von Kriminellen der Todesstrafe entgehen wollten. Die Konversionen der Moderne habe man indes aus pragmatischen Erwägungen vollzogen, weil sich die Versprechungen der Emanzipation zu lange hinauszögerten oder die Gleichheit vor dem Gesetz doch nicht zu sozialer Akzeptanz und vollständiger Integration führte. Konversion sei somit als „strategische Antwort auf Ausgrenzung und Stigmatisierung“ zu verstehen, die sich erstmals bei den Nachfahren der sephardischen *Conversos* sowie bei den aschkenasischen Hofjuden und ihren Nachkommen zeigte. Bei diesen beiden Gruppen akkulturierter, wohlhabender Juden hätten insbesondere die Nähe zur nicht jüdischen Kultur und der Erwerb von erheblichem Reichtum zu Taufen geführt.⁸⁴ Was Endelman unberücksichtigt lässt, ist, dass auch für die Frühe Neuzeit keine genauen Aussagen über die Zahlen der jüdischen Konvertiten ge-

⁸³ Vgl. Helbig (2007, Sp. 1177–1182).

⁸⁴ Vgl. Todd E. Endelman: „Konversion“, in: *Enzyklopädie jüdische Geschichte und Kultur*, Bd. 3, ed. Dan Diner (Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, 2012), S. 405–409.

macht werden können, die Zahl der Konversionen aber offensichtlich zunahm.⁸⁵ Zudem lassen sich selbstverständlich auch Konversionen von Juden in der Frühen Neuzeit als „strategische“ Antwort auf Ausgrenzung und Stigmatisierung verstehen. Wie, wenn nicht so, lässt sich insbesondere das Vorgehen sogenannter Taufbetrüger beschreiben, also jener Personen jüdischer Herkunft, die sich mehrfach unter verschiedenen Namen an unterschiedlichen Orten taufen ließen, um so ihre Existenz zu sichern?⁸⁶ Des Weiteren scheint der Autor von einer relativ geschlossenen jüdischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit auszugehen, die lediglich von den *Conversos* und Hofjuden durchbrochen werden konnte. Wie in dieser Abhandlung mehrfach gezeigt werden wird, standen die meisten Juden der Frühen Neuzeit jedoch häufig in Kontakt mit der christlichen Mehrheitsgesellschaft, vielfach aus beruflichen Gründen. Einen Austausch zwischen beiden religiösen Gruppen ist im Übrigen wohl zu jeder Zeit vorauszusetzen.⁸⁷

Neben Artikeln in Nachschlagewerken finden sich weitere Forschungsarbeiten, die Themen wie Mission und Konversion beinhalten. Während sich Christopher Clark mit der politischen Dimension des Themas Konversion in Preußen beschäftigte,⁸⁸ widmete sich Christoph Rymatzki der Entstehung und Frühgeschichte der ersten lutherischen Institution zur Mission von Juden, dem *Institutum Judaicum et Muhammedicum*, das von dem aus dem Herzogtum Sachsen-Gotha stammenden Johann Heinrich Callenberg gegründet wurde. Wie schon erwähnt, etablierte es sich im Umfeld des Hallischen Pietismus. Dieser wurde von dem ebenfalls in Sachsen-Gotha aufgewachsenen August Hermann Francke geprägt. Zwar konstatiert Rymatzki Einflüsse aus Gotha, allerdings bleiben diese auf die Amtszeit des Theologen Johann Müller von 1694 bis 1727 und den bisher nicht nachweislich in Gotha getauften jüdischen Konvertiten Heinrich Christian Immanuel Frommann beschränkt. Die von Müller in Gotha getauften sechs Personen, fünf Frauen und ein Mann, werden nur in Fußnoten genannt und mittels der Taufeinträge mit kurzen biografischen Angaben versehen. Das Leben Heinrich Christian Immanuel Frommanns in Gotha hat Rymatzki aus Mangel an zuver-

85 Vgl. Mordechai Breuer: „Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne“, in: *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 1: 1600–1780, ed. Michael A. Meyer und Michael Brenner (München: C. H. Beck, 1996), S. 85–247, hier S. 238.

86 Vgl. Helbig (2007, Sp. 1180).

87 Vgl. z. B. Israel J. Yuval: *Zwei Völker in deinem Leib: Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), S. 42–43; Andreas Gotzmann: *Jüdische Autonomie in der Frühen Neuzeit. Recht und Gemeinschaft im deutschen Judentum*, Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Bd. 32 (Göttingen: Wallstein 2008), S. 7–24.

88 Vgl. Clark (1995).

lässigen Quellen anhand der Angaben über den jüdischen Konvertiten Friedrich Albrecht Augusti nachgestellt. Taufen aus der Zeit vor Müllers Tätigkeit in Gotha und Anstrengungen zur Versorgung jüdischer und anderer Konvertiten seit Herzog Ernst I. (Regierungszeit 1640–1675) blieben hingegen unberücksichtigt. Neben Rymatzkis Ausführungen zu Müller und Frommann sind seine Angaben zum Gothaer Freundeskreis des *Institutum* in der vorliegenden Arbeit von besonderem Interesse.⁸⁹ Rymatzki hat sich hauptsächlich mit der Mission von Juden durch Callenbergs Institut auseinandergesetzt. Der Vollständigkeit halber soll aber auch auf die unveröffentlichte Habilitationsschrift *Abenteuer Islam – Zur Wahrnehmung fremder Religion im Hallenser Pietismus des 18. Jahrhunderts* von Christoph Bochinger verwiesen werden, die den Fokus auf die Anstrengungen des Instituts zur Mission von Muslimen richtet.⁹⁰

Neben diesen größeren Forschungsarbeiten werden in einigen Aufsätzen u. a. Konvertiten aus dem Herzogtum Sachsen-Gotha im akademischen Umfeld verortet⁹¹ sowie Aspekte wie Mobilität⁹², Aufenthalt am Hof von Schwarzburg-Son-

89 Vgl. Christoph Rymatzki: *Hallischer Pietismus und Judenmission: Johann Heinrich Callenbergs Institutum Judaicum und dessen Freundeskreis (1728–1736)* (Tübingen: Verl. der Franckeschen Stiftungen im Max-Niemeyer-Verlag, 2004), S. 254.

90 Vgl. Christoph Bochinger: *Abenteuer Islam. Zur Wahrnehmung fremder Religion im Hallenser Pietismus des 18. Jahrhunderts. (Habilitationsschrift Ludwig-Maximilians-Universität München)* (München: LMU, 1996).

91 Vgl. z. B. Brigitta Kirsche: „Zur Geschichte der Juden an der Universität Jena“, in: *Juden in Jena. Eine Spurensuche*, ed. Jenaer Arbeitskreis Judentum (Jena: Glaux Verlag, 1998), S. 104–145; Rebekka Voß: *Umstrittene Erlöser: Politik, Ideologie und jüdisch-christlicher Messianismus in Deutschland, 1500–1600* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), S. 103 und S. 121; Selma Stern: *Der Preussische Staat und die Juden, Erster Teil: Die Zeit des Großen Kurfürsten und Friedrich I., Zweite Abteilung: Akten* (Tübingen: Mohr, 1962), S. 415 und S. 480; Monika Richarz: *Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe: Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland 1678–1848* (Tübingen: Mohr, 1974), S. 81; Markus Neumann: „Diskursive Formationen zwischen Esoterik, Pietismus und Aufklärung, Halle (Saale) um 1700“, in: *Aufklärung und Esoterik: Rezeption – Integration – Konfrontation*, ed. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarbeit von Andre Rudolph (Tübingen: Niemeyer, 2008), S. 77–114, hier S. 93; Anke Költsch: „Jüdische Konvertiten an der Universität Leipzig in der Vormoderne“, in: *Bausteine einer jüdischen Geschichte der Universität Leipzig*, ed. Stephan Wendehorst (Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2006b), S. 427–450; Anke Költsch: „Erfahrungsberichte‘ jüdischer Konvertiten im akademischen Umfeld Mitteldeutschlands“, in: *„Aus Gottes Wort und eigener Erfahrung gezeiget“ Erfahrung – Glauben, Erkennen und Handeln im Pietismus. Beiträge zum III. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2009, Teil 2*, ed. Christian Soboth und Udo Sträter (Wiesbaden: Harrassowitz, 2012), S. 767–780.

92 Vgl. Gesine Carl: „Ich beschloß zu fliehen. Aber wohin? das wußt ich nicht.‘ – Konversionen von Juden zum Christentum und Mobilität im 17. und 18. Jahrhundert“, in: *Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen*

dershausen⁹³ oder materielle Versorgungsformen von Konvertiten⁹⁴ bedacht. Zudem ist die von der Verfasserin formulierten Magisterarbeit über den jüdischen Konvertiten Friedrich Albrecht Augusti zu nennen.⁹⁵ Auch bei den eben genannten Aufsätzen und Arbeiten, die zum Teil nur einen dokumentarischen Charakter tragen, handelt es sich zumeist um gelehrte Konvertiten.

Eine Rekonstruktion des Lebens des 1713 im Herzogtum Sachsen-Gotha getauften Paul Christian Kirchner hat in jüngster Zeit Arno Herzig vorgenommen.⁹⁶ Bei der Bewertung von Kirchners Leben und ethnografischen Schriften hat allerdings keine Auseinandersetzung mit der englischsprachigen Forschungsliteratur, insbesondere mit den Beiträgen von Elisheva Carlebach und Yaacov Deutsch, die ebenfalls auf Kirchner eingehen, stattgefunden.

Hiram Kümper erwähnt in seinem Aufsatz zur Kontroverse um den *Judeneid* zur Zeit der Aufklärung aus dem Jahr 2007 den 1719 in Mühlhausen getauften Friedrich Wilhelm Christoph Tauffenburg, zu dessen Paten Herzog Friedrich II. von Sachsen-Gotha zählte. Ausführliche biografische Angaben finden sich darin nicht, allerdings wird eine eingehendere Abhandlung zu Tauffenburg und dem „Mühlhäuser Judeneid von 1712“ angekündigt, die bisher jedoch noch nicht veröffentlicht ist.⁹⁷

Europa, ed. Henning P. Jürgens und Thomas Weller (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010) S. 337–354; Anke Költsch: „Die abenteuerliche Reise des Josua Abraham ben Eschel (Friedrich Albrecht Augusti)“, in: *Juden in Schwarzburg, Bd. 1. Beiträge zur Geschichte der Juden Schwarzburgs. Festschrift zu Ehren Prof. Philipp Heidenheims (1814–1906), Rabbiner in Sondershausen, anlässlich seines 100. Todestages*, ed. Schlossmuseum Schwarzburg (Dresden: Sandstein, 2006a), S. 109–117.

93 Vgl. Christa Hirschler: „Von Hofjuden und einem Konvertiten am Schwarzburg-Sondershäuser Hof im 18. Jahrhundert“, in: *Juden in Schwarzburg, Bd. 1. Beiträge zur Geschichte der Juden Schwarzburgs. Festschrift zu Ehren Prof. Philipp Heidenheims (1814–1906), Rabbiner in Sondershausen, anlässlich seines 100. Todestages*, ed. Schlossmuseum Schwarzburg (Dresden: Sandstein, 2006), S. 98–108.

94 Vgl. Anke Költsch: „Foundations, institutes, charities, and proselytes in the early modern Holy Roman Empire“, in: *Jewish History* 24.1 (2010), S. 87–104.

95 Vgl. Anke Költsch: *Vom Rabbiner zum Pfarrer – Friedrich Albrecht Augusti (1691–1782), Magisterarbeit im Fach Religionswissenschaft der Universität Leipzig* (Leipzig, 2006c).

96 Vgl. Arno Herzig: „Das Interesse am Judentum zu Beginn des 18. Jahrhunderts: Paul Christian Kirchners ‚Jüdisches Ceremoniel‘“, in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 20/2010, Heft 1, S. 1–20.

97 Vgl. Hiram Kümper: „Juden vor Gericht im Fürstentum der Aufklärung: Die Kontroverse um den Judeneid“, in: *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 17/2007, Heft 2, S. 499–518, hier S. 504–505.

Zwei jüdische Konvertiten aus dem 18. Jahrhundert werden auch von Hartmut Nitsche in seiner Darstellung über Juden im Herzogtum Sachsen-Gotha genannt.⁹⁸ Die gesamte Abhandlung beeindruckt zwar durch die Zuhilfenahme von Quellen aus dem Thüringischen Staatsarchiv Gotha, lässt aber die Einordnung in die aktuelle Forschungsliteratur vermissen.

Um vereinzelt Kinder und Enkelkinder jüdischer Konvertiten in dieser Untersuchung zu berücksichtigen, kann ebenfalls auf einige Veröffentlichungen zurückgegriffen werden. Andres Straßberger hat sich intensiv mit dem bereits erwähnten Enkel eines Konvertiten, dem Theologen und Orientalisten Johann Christian Wilhelm Augusti (1771–1841), auseinandergesetzt. Ihm geht es insbesondere um die berufliche Verortung desselben, wobei auch dessen Großvater und Vater nicht unerwähnt bleiben.⁹⁹

Auch zur Tochter des jüdischen Konvertiten Johannes Navrazky, Magdalena Augusta, die er nach seiner Taufe mit seiner christlichen Ehefrau zeugte, gibt es bereits Publikationen. Magdalena Augusta, verheiratet Grünbeck, später Esther Kirchoff genannt, wurde zur treuen Anhängerin von Nikolaus Ludwig Reichsgraf von Zinzendorf und unterstützte ihn bei dem Versuch, eine judenchristliche Gemeinschaft, eine sogenannte *Judenkehille* zu gründen. Mit ihr hat sich bereits Christiane Dithmar beschäftigt.¹⁰⁰ Magdalena Augusta Kirchoff wurde zusätzlich in ihrer Funktion als Seelsorgerin untersucht¹⁰¹ und im Rahmen einer Darstellung von Texten zur Stellung des Pietismus zum Judentum erwähnt.¹⁰² Über ihren Vater ist jedoch wenig bekannt, was sich durch die vorliegende Arbeit ändern wird und eine andere Bewertung des Lebens seiner Tochter ermöglicht.

98 Vgl. Hartmut Nitsche: „Juden im Herzogtum Sachsen-Gotha im 18. und frühen 19. Jahrhundert“, in: *Historische Korrespondenzen. Festschrift für Dieter Stievermann zum 65. Geburtstag von Freunden, Kollegen und Schülern*, ed. Jochen Vötsch und Ulman Weiß (Hamburg: Kovač, 2013), S. 225–236.

99 Vgl. Andres Straßberger: „Die späte Aufklärung in der Diskussion der Zeitschriften Johann Christian Wilhelm Augustis (1771–1841)“, in: *Herbergen der Christenheit. Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte, Bd. 23*, ed. Günther Wartenberg (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1999), S. 73–93.

100 Vgl. Christiane Dithmar: *Zinzendorfs nonkonformistische Haltung zum Judentum* (Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2000), bes. S. 171–211.

101 Vgl. Ingeborg Baldauf: „Magdalena Augusta Kirchoff, genannt ‚Esther‘ (1717–1796). Seelsorge in Gemeinschaft“, in: *Evangelische Seelsorgerinnen: Biografische Skizzen, Texte und Programme*, ed. Peter Zimmerling (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), S. 124–141.

102 Vgl. Samuel Lieberkühn: „Hochzeitskantate für David Kirchoff und Esther Grünbeck (1746)“, in: *Zwischen Bekehrungseifer und Philosemitismus: Texte zur Stellung des Pietismus zum Judentum*, ed. Peter Vogt (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007), S. 63–65 und S. 106–109.

Insgesamt zeigt die bisherige Forschungsliteratur, dass eine umfangreiche Untersuchung jüdischer Konvertiten in einem bestimmten Forschungsgebiet, wie hier dem Herzogtum Sachsen-Gotha, und in einer bestimmten Zeit, wie hier in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und im 18. Jahrhundert, ein unverzichtbares Desiderat zum Verständnis jüdischer Konversion und christlicher Mission von Juden ist. Auch Annekathrin Helbig wandte sich in ihrer 2012 abgeschlossenen und derzeit noch nicht publizierten Dissertationsschrift einem bestimmten Untersuchungsgebiet zu. Sie hat *Jüdische Konversion im 18. Jahrhundert im Herzogtum Mecklenburg-Schwerin* untersucht. Zu erwähnen ist an dieser Stelle zudem Martin Jung, der sich zwar primär dem Umgang der württembergischen Kirche mit den Juden von 1675 bis 1780 widmet, sich dabei aber auch mit Themen wie der Mission von Juden und dem Umgang mit taufwilligen Juden und jüdischen Konvertiten intensiv auseinandersetzt.¹⁰³ In jüngster Zeit hat außerdem Jutta Braden Konvertiten aus dem Judentum in Hamburg in der Zeit von 1603 bis 1760 untersucht, wobei sie eine städtische Besonderheit, nämlich die im Jahr 1667 gegründete Esdras-Edzardi-Stiftung zur Bekehrung der Juden zu berücksichtigen hatte. Deshalb ist ihre Arbeit in zwei Teile gegliedert, einerseits in die Geschichte der Stiftung und andererseits in die Konversionen von Juden zum Christentum. Braden konnte hierfür auf eine breite handschriftliche Quellenbasis zurückgreifen, die belegt, dass Hamburg aufgrund der Stiftung ein Sonderstatus zukommt, der nicht repräsentativ für das Alte Reich ist. Es habe nämlich den Anschein, dass die Edzardi-Stiftung einen Bezugspunkt für eine spezifische Bevölkerungsgruppe bildete, „die im Kern aus den in der Stadt sesshaften Konvertitenfamilien, einzelnen Konvertiten und jüdischen Taufbewerbern sowohl Hamburger als auch auswärtiger Herkunft bestand.“¹⁰⁴

Durch eine regionale und zeitliche Fokussierung wird sowohl eine Differenzierung der jüdischen Konvertiten und ihre Einordnung in das allgemeine frühneuzeitliche Konversionsgeschehen als auch die Untersuchung der lokalen und regionalen Konversionsinstitutionen und der darin involvierten Personen möglich. Daraus ergeben sich wiederum wertvolle Rückschlüsse auf die Lebensphase der jüdischen Konvertiten nach der Taufe.

103 Vgl. Jung (1992).

104 Braden (2016, S. 425).

1.5 Begriffsklärung

Es sollen nun die Begriffe *Mission*, *Konversion/Konvertit*, *Integration* und *soziale Praktiken*, die im Rahmen dieser Arbeit zur Geltung kommen, definiert werden.

1.5.1 Mission

Der Begriff *Mission* („schicken, senden“, lat. *missio* = Sendung) kommt als Bezeichnung für die Verbreitung des christlichen Glaubens erst im 16. und 17. Jahrhundert im Kontext von Kolonialisierung und den in diesem Zusammenhang vollzogenen Zwangsmissionierungen auf. Zuvor wurde das Phänomen als „apostolische Predigt“, „Vermehrung des Glaubens“ oder „Wachstum der Kirche“ bezeichnet.¹⁰⁵ Das Thema Mission verweist somit auf eine spezifisch christliche Besonderheit, so Peter Walter, nämlich die aktive Verbreitung des Christentums durch Verkündigung sowie sakramentale Aufnahme in die Kirche.¹⁰⁶

Die Beschäftigung mit dem Thema Mission hat sich für Religionswissenschaftler, die ihre Wissenschaftlichkeit aus einem unparteiischen und nicht missionarischen Zugang ableiten, lange Zeit als heikel erwiesen, wie Christoph Bochinger betont: „Das Thema ‚Mission‘ hat einen problematischen Ruf in der religionswissenschaftlichen Diskussion. Es gilt, kodifiziert im Terminus ‚Missionswissenschaft‘, als Einfallstor der Theologie in die Religionswissenschaft und damit als Mittel, das Fach zur *ancilla theologiae* zu degradieren.“¹⁰⁷ Allerdings könne der Begriff *Mission*, verstanden als aktiv und bewusst vorgenommene Ausbreitung der jeweils eigenen Religion, für die Religionswissenschaft genutzt werden, wenn er als Teilbereich der Begegnung von Religionen betrachtet werde. Mission bedeute, dass die Beteiligten dafür „in die Fremde“ gehen oder „dem Fremden“ begegnen. Sie sei jedoch von zufälligen Begegnungen und bewusst initiierten Religionsbegegnungen ohne missionarische Absichten abzugrenzen,

105 Vgl. Werner H. Ritter: „Mission/Absolutheitsanspruch/Theologie der Religionen“, in: *Theologische Schlüsselbegriffe: Biblisch – systematisch – didaktisch*, ed. Rainer Lachmann, Gottfried Adam und Werner H. Ritter (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), S. 240 – 254, hier S. 240 – 242.

106 Vgl. Peter Walter: „Mission, 1. Allgemein“, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 8, ed. Friedrich Jaeger (Stuttgart: Metzler, 2008), Sp. 578 – 579.

107 Vgl. Christoph Bochinger: „Mission als Thema vergleichender religionswissenschaftlicher Forschung“, in: *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft*, ed. Hans-Joachim Klimkeit (Wiesbaden: Harrassowitz, 1997a), S. 171 – 184, hier S. 171.

wobei die Grenzen fließend sein können.¹⁰⁸ Damit wäre ein Zugang gewährleistet, der beispielsweise eine christlich-protestantische Perspektive ausklammert, die Mission laut Rotraud Ries als „christliche Erfolgsgeschichte“ darstellt.¹⁰⁹ Da eine intensive religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Terminus *Mission* hier nicht vorgenommen werden kann, wird der Begriff *Mission* im Folgenden im Sinne Bochingers genutzt oder aber aus der zitierten Forschungsliteratur übernommen.

1.5.2 Konversion/Konvertit

Das Wort *Konversion* wird vom lateinischen *conversio* abgeleitet und ist mit „Umkehrung“ oder „Umdrehung“ zu übersetzen.¹¹⁰ Der Forschungsbegriff *Konversion* folgt einer Genealogie christlicher Konversionsnarrative und kann keinen universellen Anspruch erheben, worauf Kim Siebenhüner verweist.¹¹¹ Im christlichen Kontext lassen sich einige semantische Konnotationen nachweisen. Während der Terminus in Antike und Mittelalter die Hinwendung zum Christentum oder zu einer ausnehmend gottgefälligen Lebensweise, etwa zum Mönchtum, bezeichnete, kam es im konfessionellen Zeitalter zur Verlagerung des semantischen Fokus. Nun war damit primär die Hinwendung zum oder die Rückkehr in den Katholizismus gemeint. Trotz Bezugnahme auf einen innerchristlichen Konfessionswechsel, zumeist zum Katholizismus, behielt der Begriff auch in der Frühen Neuzeit seine allgemeine Bedeutung bei, so Ute Lotz-Heumann, Jan-Friedrich Mißfelder und Matthias Pohlig.¹¹² Allerdings schwangen sowohl im Wort *bekehren* als auch *konvertieren* grundsätzlich missionarische Ansätze mit, wie Barbara Mahlmann-Bauer hervorhebt:

108 Vgl. ebd., S. 179.

109 Ries (2005, S. 278–279). Siehe dazu auch Maria Diemling: „Grenzgängertum: Übertritte vom Judentum zum Christentum in Wien, 1500–2000“, in: *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*, 7/2007, Heft 2, S. 40–63, hier S. 40.

110 Vgl. Friedrich Adolf Heinichen: *Lateinisch-Deutsches Taschenwörterbuch* (Leipzig: B. G. Teubner, 1965), S. 120.

111 Vgl. Kim Siebenhüner: „Glaubenswechsel jenseits des Eurozentrismus: Überlegungen zur globalen Vielfalt und zur Problematik des Konversionsbegriffs“, in: *Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel. – Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Adherence*, ed. Christine Lienemann-Perrin und Wolfgang Lienemann (Wiesbaden: Harrassowitz, 2012), S. 251–269, hier S. 256–257.

112 Vgl. Lotz-Heumann, Mißfelder und Pohlig (2007), S. 18–19).

‚Conversio, convertere‘ oder die deutsche Übersetzung ‚Bekehrung‘ und ‚bekehren‘ und das Antonym ‚aversio, avertere‘ werden von Theologen, Bibelexegeten und Kirchenhistorikern im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung für die Hinwendung zu Gott, zur wahren Kirche oder Religion (respektive für die Abwendung von Gott, Kirche und Religion) verwendet, die aus ihrer Sicht dem apostolischen Missionsauftrag entsprach, daher zur Rettung und zum Heil der Seelen aller erwünscht war.¹¹³

Der Terminus *Konversion* steht laut Lotz-Heumann, Mißfelder und Pohlig inzwischen für den Versuch, zwischen einer religiösen Umorientierung, die als innerlich und subjektiv verstanden wird, und einem Wechsel zu einer Glaubensgemeinschaft im Sinne einer formalen Zugehörigkeit, zu vermitteln. Die konfessionelle Einfärbung mache die Profilierung des Forschungsbegriffs *Konversion*, der häufig durch Bezeichnungen wie Bekehrung und Konfessionswechsel, flankiert wird, bis in die jüngste Zeit jedoch weiter problematisch. In katholischen Nachschlagewerken falle auf, dass dort *Konversion* als ein exklusiv katholischer Begriff genutzt wurde. Es habe den Anschein, so Lotz-Heumann, Mißfelder und Pohlig, dass die protestantische Seite diese lateinische Variante den Katholiken zugestand, während sie vermehrt den Bekehrungsbegriff nutzte.¹¹⁴

Mit anderen Worten, selbst der Begriff *Konversion* ist nur der scheinbar neutralere, da es weder der soziologischen noch der religionswissenschaftlichen Forschung gelungen ist, eine einheitliche Konversionsdefinition zu erstellen, die universellen Ansprüchen gerecht werden könnte. Obschon Unterschiede auszumachen sind, bleiben auch diese Definitionen am christlichen, konkreter am protestantischen Modell ausgerichtet, so Siebenhüner. Dieses beschreibt Konversionen auch weiterhin „implizit als individuelle Akte, denen ein innerlicher Prozess, ein psychisches Geschehen oder ein emotionales Erleben zugrunde liegt und ein definierbarer Übertritt zu einer neuen Glaubensgemeinschaft folgt.“¹¹⁵

113 Vgl. Barbara Mahlmann-Bauer: „Bekehrungs- und Missionstheorien der Frühen Neuzeit. Zum Bedeutungswandel von ‚Konversion‘ in katholischen, lutherischen und reformierten Lehrbüchern“, in: *Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfession und Religionswechsel. – Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Belongings*, ed. Christine Lienemann-Perrin und Wolfgang Lienemann (Wiesbaden: Harrassowitz, 2012), S. 270–322, hier S. 270.

114 Vgl. Lotz-Heumann, Mißfelder und Pohlig (2007, S. 18–19).

115 Vgl. Siebenhüner (2012, S. 255). Überblicksdarstellungen zur soziologischen Konversionsforschung finden sich z. B. bei: Franz Wiesberger: *Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion. Soziokulturelle, interaktive und biographische Determinanten religiöser Konversionsprozesse* (Berlin: Duncker & Humblot, 1990); Monika Wohlrab-Sahr, Volkhard Krech, Hubert Knoblauch: „Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive. Themen, Schwerpunkte und Fragestellungen der gegenwärtigen religionssoziologischen Konversionsforschung“, in: *Religiöse*

Dabei sei den biblischen Berichten über Paulus' *Damaskuserlebnis* und Augustins *Confessiones* eine zentrale Bedeutung für die Rezeptionsgeschichte zugekommen. Obwohl Paulus seine eigenen Erfahrungen gar nicht als Konversion, verstanden als Wechsel zu einer anderen Religion, betrachtet habe, so Siebenhüner, sei das Erlebnis bei Damaskus später zu einem radikalen Konversionsmoment stilisiert worden. Selbst in Augustins *Confessiones* laufe der eigentlich allmähliche, intellektuelle Prozess der Erkenntnis auf ein dramatisches Moment der Erkenntnis hinaus: „Sowohl die *Confessiones* als auch die biblischen Berichte über das Damaskuserlebnis waren geeignet, in der Folge als biografische Wendepunkte eines individuellen Konversionsgeschehens interpretiert zu werden.“¹¹⁶

Zu den Verfechtern eines christlich-protestantischen Modells, das Konversion als individuelles und innerliches Geschehen beschreibt, zählt für Siebenhüner zu Recht auch Detlef Pollack.¹¹⁷ Er beschreibt Konversionen als „innere Wandlungsprozesse, ganz gleich, ob über sie berichtet wird oder nicht.“¹¹⁸ Zudem habe sich das Individuum in der Konversion „an irgendeinem Punkte nicht vollständig in der Hand, verliert es kurzzeitig die Kontrolle über sich, geschieht mit ihm etwas, das es selbst nicht vollständig intendiert hat.“¹¹⁹ Seine Definition ist in gekürzter Form auch in den Katalog zur Ausstellung *Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln*, die von 2012 bis 2013 in den jüdischen Museen Hohenems, Frankfurt am Main und München zu sehen war, eingegangen.¹²⁰

Dem *Handbuch für religionswissenschaftliche Grundbegriffe* konstatiert Siebenhüner hingegen eine vergleichsweise neutrale Definition von Konversion, die zwar nicht zwangsläufig innerliches Erleben impliziert, aber ebenfalls von einem eindeutigen Grenzübertritt ausgeht.¹²¹ Demnach umfasst, so Hubert Mohr, Kon-

Konversion; systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive, ed. Monika Wohlrab-Sahr, Volkhard Krech, Hubert Knoblauch (Konstanz: UVK, 1998), S. 7–47; Monika Wohlrab-Sahr: „Paradigmen soziologischer Konversionsforschung“, in: *Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas*, ed. Christian Henning und Erich Nestler (Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 2002), S. 75–93.

116 Siebenhüner (2012, S. 254).

117 Vgl. ebd., S. 255.

118 Detlef Pollack: „Überlegungen zum Begriff und Phänomen der Konversion aus religionssoziologischer Perspektive“, in: *Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit*, ed. Ute Lotz-Heumann, Jan-Friedrich Mißfelder und Matthias Pohl (Göttingen: Güterloher Verlagshaus, 2007), S. 33–55, hier S. 50.

119 Ebd., S. 52.

120 Vgl. Detlef Pollack: „Was ist Konversion?“, in: *Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln*, ed. Regina Laudage-Kleeberg und Hannes Sulzenbacher (Berlin: Parthas Verlag, 2012), S. 38–46.

121 Vgl. Siebenhüner (2012, S. 255–256).

version „a) profanen wie religiösen Statuswechsel [...]; b) Änderungen der kognitiven Grundanschauungen, der Weltanschauung bzw. Ideologie; c) [d]ie Neuorientierung der Mentalitäts- bzw. Verhaltensmuster.“¹²² Trotz allem sei auch diese Definition durch die Akzentuierung des Statuswechsels und dadurch des unmissverständlichen Grenzübertritts nicht trennbar von den vielgestaltigen geschichtlichen Praktiken und Diskursen, durch die einer Konversion zum Christentum Endgültigkeit verliehen werden sollte, bemängelt Siebenhüner.¹²³ Immerhin wird im *Handbuch für religionswissenschaftliche Grundbegriffe* mitgedacht, dass es auch kollektive Konversionen gab, die nicht einer Willenshandlung oder „Erlebnisform“ einzelner Personen entsprachen, sondern von gemeinsamem Willen oder Zwang bestimmt waren: „Sozial ist es der Übertritt einer Gesellschaftsgruppe, die Anpassung oder Opposition gegenüber veränderten Verhältnissen kundtut [...]. Politisch ist es die oft einsame Entscheidung eines Herrschers oder Territorialherrn [...], die die Untertanen vor vollendete Tatsachen stellt. – Interkulturell sind es imperialistische oder kolonialistische Expansionsbestrebungen, in deren Sog freiwilliger [...] oder erzwungener Glaubenswechsel [...] stattfindet.“¹²⁴

Damit zeige sich, dass in zahlreichen Fällen Herrschaftsverhältnisse, der Druck zu Opportunität und das Handeln von Gruppen den Handlungsspielraum für Konversion begrenzen: „Ihn dennoch zwischen Gewissensentscheidung und Formalität auszumachen, ist Sache des Einzelnen, der auch für die Folgen einzustehen hat.“¹²⁵

Obschon der gängige Konversionsbegriff nicht nur an seine Grenzen stößt, wo er die individuelle Ebene verlässt, sondern auch da, wo er auf nicht christliche Glaubenssysteme angewandt wird, ist er laut Siebenhüner für den europäisch-christlichen Bezugsrahmen der Frühen Neuzeit durchaus nutzbar, und zwar dann, wenn Material zur Anwendung kommt, aus dem sich der Forschungsbegriff *Konversion* konstituiert hat, nämlich institutionelle und autobiografische Quellen, in denen die Konversion als religiöse, individuelle und grenzüberschreitende entworfen wird.¹²⁶

122 Hubert Mohr: „Konversion/Apostasie“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 3, ed. Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl (Stuttgart: Kohlhammer, 1993), S. 436–445, hier S. 436. Mohr macht diese Bestimmung auch für Apostasie geltend, weil sowohl Zu- als auch Abwendung Formen von Statuswechsel sind und als solche einander entsprechen. [Vgl. ebd., S. 436–437.]

123 Vgl. Siebenhüner (2012, S. 256).

124 Mohr (1993, S. 444).

125 Ebd., S. 444.

126 Vgl. Siebenhüner (2012, S. 257–258 und S. 268).

Aufgrund der Tatsache, dass in den folgenden Ausführungen ausschließlich Personen untersucht werden, die im frühneuzeitlich europäisch-christlichen Kontext einen Religionswechsel vornahmen oder wenigstens beabsichtigten dies zu tun, wird hier am Begriff *Konversion* festgehalten. Dabei wird *Konversion* als Wechsel der Religionszugehörigkeit verstanden, dem ein Prozess der Auseinandersetzung und Entscheidung vorausgegangen ist. So meinen auch Lotz-Heumann, Mißfelder und Pohlig, dass sich jemand, der konvertiert, „durchaus bewußt in spezifischen sozialen und politischen Kontexten“ verortet, wobei von Konversion erst dann gesprochen werden könne, wenn eine persönliche Ebene und eine institutionelle Ebene zusammenkommen.¹²⁷ Für Monika Wohlrab-Sahr repräsentiert der Konvertit „einen *sozialen Typus*, insofern er sich nach außen in seiner Konvertitenrolle zu erkennen gibt und damit seinen Wandlungsprozess gegenüber anderen bezeugt.“¹²⁸ Dieser Definition schließt sich die Autorin an. Zugleich sei an dieser Stelle darauf verwiesen, dass in der zeitgenössischen Aktensprache Taufbewerber, Katechumenen und Konvertiten häufig als „Proselyten“ bezeichnet wurden.¹²⁹ Konvertiten aus dem Judentum nannte man hingegen vielfach „jüdischer Proselyt“, „Judaeus Conversus“, „bekehrter Jude“ oder „getaufter Jude“, wodurch sie, wie oben beschrieben, als ehemalige Juden erkenntlich waren.¹³⁰ Wenn im Folgenden nicht nur von Konvertiten aus dem Judentum, sondern auch von jüdischen Konvertiten gesprochen wird, geschieht dies jedoch unter Rückgriff auf eine gängige Bezeichnung der gegenwärtigen Forschungsliteratur, die als neutral zu verstehen ist.

Da eine Konversion in der Frühen Neuzeit über den reinen Religionswechsel hinaus ging, weil Religion als „soziale Matrix“ und als „normative Struktur“ das Leben der Menschen bestimmte, wie Rotraud Ries betont,¹³¹ mussten Konvertiten nicht nur religiös, sondern auch sozial integriert werden.

127 Vgl. Lotz-Heumann, Mißfelder und Pohlig (2007, S. 20 und S. 31).

128 Wohlrab-Sahr (2012b, S. 34).

129 Vgl. Jung (1992, S. 220). Ursprünglich bedeutete der Begriff *Proselyt* „der Hinzugekommene“ und bezog sich auf einen im Land Israel ansässigen und einen besonderen Rechtsstatus genießenden Fremden; gegen Ende der Epoche des zweiten Tempels bezeichnete es den zum Judentum Konvertierten. [Vgl. Irina Wandrey: „Proselyten/Proselytismus“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁹, Bd. 6, ed. Hans Dieter Betz (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), Sp. 1717–1718.]

130 Siehe dazu die Anmerkungen in Kapitel 1.1: *Fragestellung*.

131 Vgl. Ries (2005, S. 271).

1.5.3 Integration

Aufgrund des historischen Focus wird im Folgenden auf eine umfassende Darstellung aktueller Integrationsdebatten verzichtet. Die Autorin erachtet die zum Thema Integration gemachten Angaben von Günther Kehrler im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* für ihren Untersuchungsgegenstand als geeignet. Allgemein sei jedoch mit Hansjörg Gutberger erwähnt: „Im fachsoziologischen Sinne werden unter ‚sozialer Integration‘ (anknüpfend an die einschlägigen Arbeiten der Soziologen Herbert Spencer, Emile Durkheim und Talcott Parsons) jene sozialen Beziehungen verstanden, die den Erhalt eines gesellschaftlichen Regelsystems garantieren.“¹³²

Günther Kehrler hat die Begriffe *Werte, Normen, Sozialisierung* und *Kontrolle* als Schlüsselbegriffe für die *Integration* benannt. Alle vier Elemente seien Teil des vielschichtigen Prozesses der Einpassung des Einzelnen in die entsprechenden sozialen Gesamtheiten, wenngleich sie auf einer analytischen Ebene differenziert werden könnten. Unter *Sozialisierung* werde der Verlauf des Hineinwachsens eines Individuums in das Normgefüge einer Gesellschaft, Gruppe oder Ähnliches verstanden. Sozialisierung solle nicht mit Erziehung gleichgesetzt werden, die nur ein, zumeist häufiger, Sonderfall derselben sei: „Soziale Systeme sind dem Individuum gegenüber immer vorrangig, das bedeutet, daß der Einzelne vermittels Sozialisierung zu einem Teil dieses Systems wird; er wird *integriert*.“¹³³ Insbesondere Lernen, bezogen auf das Erlernen der Werte und Normen eines sozialen Systems, sei Teil dieses Prozesses. Normen zeichnen sich durch ihre Situationspezifität aus, in der auch die Anwendungsregeln enthalten sind. Werte dienen hingegen als Legitimation für die Normen. Diese analytische Trennung werde jedoch auf der Handlungsebene kaum unterschieden. Perfekte Integration bedeute, so Kehrler, dass das Individuum im Sozialisierungsprozess Werte und Normen so verinnerlicht, dass abweichendes Verhalten weder logisch noch empirisch möglich ist. Da Gruppen und Gesellschaften allerdings damit rechneten, dass der Sozialisierungsprozess nicht in Gänze erfolgreich sei, werde soziale Kontrolle notwendig, um die Integration sicherzustellen. Soziale Kontrolle um-

132 Hansjörg Gutberger: *Raumentwicklung, Bevölkerung und soziale Integration: Forschung für Raumplanung und Raumordnungspolitik 1930–1960* (Wiesbaden: Springer VS, 2017), S. 62–63.

133 Vgl. Günther Kehrler: „Integration“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 3, ed. Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl (Stuttgart: Kohlhammer, 1993), S. 269–278, hier S. 271. Es kommt vor, dass einzelne Autoren *Sozialisierung* und *Sozialisation* nebeneinander benutzen. Eigentlich sei aber unter *Sozialisierung* der Vorgang gemeint, während *Sozialisation* auf das Ergebnis abzielt. [Vgl. Erwin K. Scheuch und Thomas Kutsch: *Grundbegriffe der Soziologie: 1. Grundlegung und Elementare Phänomene*, (Stuttgart: Teubner, 1975), S. 137–138.]

fasse alle Mechanismen, die gewährleisten, dass Devianz nicht zur Regel wird. Desintegriert seien Personen dann, wenn sie die ihren Positionen gemäßen Rollen, verstanden als sämtliche der sie bezüglich den Normen, nur mangelhaft integriert haben. Von Desintegration könne auch dann gesprochen werden, wenn Positionen und entsprechende Rollen der Individuen nicht in ein reales soziales System integrierbar sind. Im ersten Fall sei nicht von einer Störung des sozialen Systems auszugehen, sofern dieses Phänomen nicht massenhaft verbreitet wird. Im zweiten Fall wäre eine gesellschaftliche Desintegration in Abgrenzung zu individueller Desintegration denkbar. Von großer Bedeutung für die Integration sei die Mitgliedschaft in sozialen Einheiten oder Subsystemen wie Familie, Erwerbsgruppen, religiöse Organisation, wobei die Rollen dieser Mitgliedschaften kompatibel sein sollten und sich die Normen so aufeinander zu beziehen hätten, dass ein Konflikt ausgeschlossen werden könne.¹³⁴

Patrick Schmidt und Horst Carl weisen auf den Zusammenhang von Integration und Distinktion in der Frühen Neuzeit hin: Sie verstehen die Frühe Neuzeit nicht so sehr als Kontrastfolie der Moderne, sondern eher als Epoche des Übergangs von einer sozialen Ordnungslogik zur anderen. Innerhalb der frühneuzeitlichen ständisch organisierten Gesellschaft gelte Distinktion als grundlegende Kategorie der sozialen Ordnungslogik. Deshalb solle der allgemeinen Kategorie der sozialen Integration der Komplementärbegriff *Distinktion* hinzugefügt werden, wobei sie zunächst auf Pierre Bourdieu verweisen, der *Distinktion* als Verhalten definiert, das Unterschiede setzt, und zwar unabhängig davon, ob eine bewusste Absicht zur Abgrenzung von der Allgemeinheit beabsichtigt war oder auch nicht.¹³⁵ Martin Dinges habe den Begriff der Distinktion für die Frühe Neuzeit präzisiert und als Verfahren bestimmt, „in dem sich jeder an seinen eindeutig beschriebenen Platz in der Geschlechterordnung, im Lebenslauf, in der Ständehierarchie und in der räumlich bekannten Welt stellt.“¹³⁶

Es gilt also zu beachten, dass die Integration jüdischer Konvertiten im Herzogtum Sachsen-Gotha nicht ohne die Berücksichtigung der besonderen Gegebenheiten der christlichen Ständegesellschaft untersucht werden kann. Dabei

134 Vgl. ebd., S. 271–272.

135 Vgl. Patrick Schmidt und Horst Carl: „Einleitung“, in: *Stadtgemeinde und Ständegesellschaft: Formen der Integration und Distinktion in der frühneuzeitlichen Stadt*, ed. Patrick Schmidt und Horst Carl (Berlin: Lit, 2007), S. 7–30, hier S. 13. Die Autoren beziehen sich auf Pierre Bourdieu: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003 [Erstausgabe 1982]).

136 Martin Dinges: „Der ‚feine Unterschied‘. Die soziale Funktion der Kleidung in der höfischen Gesellschaft“, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 19/1992, S. 49–76, hier S. 54, zitiert nach Schmidt und Carl (2007, S. 14).

wird auch von Interesse sein, welchen sozialen Status die Konvertiten vor der Taufe hatten und ob dieser maßgeblich zum Erfolg oder Misserfolg der Integration beigetragen hat. Um die Integration nach der Taufe besser beurteilen zu können, wird hier, ausgehend von Arnold van Genneps *Übergangsriten* (Rites de Passage), auf den von Victor W. Turner geprägten Begriff des *Schwelvenzustands* (Liminalität) verwiesen.

Konversionen können zu den sogenannten Übergangsriten hinzugezählt werden. Arnold van Gennep hat 1909 Rituale, die innerhalb des sozialen Lebens Grenzüberschreitungen begleiten, wie zum Beispiel einen Statuswechsel oder das Erwachsenwerden, als Übergangsrituale bezeichnet. Diese Übergangsriten, welche sich in der Form unterscheiden, aber in der Funktion ähneln, beziehen sich auf den Wechsel von sozialen Kategorien. Ein Individuum muss sich diesen Zeremonien unterwerfen, um sich mit einer anderen Sozialgruppe verbinden zu können. Van Gennep entwickelte hierfür ein Strukturschema der Übergangsriten (Rites de Passage), das einen Übergang von einem Zustand zu einem anderen oder von einer kosmischen bzw. sozialen Welt in eine andere charakterisiert. Diese Übergangsriten unterteilt van Gennep in *Trennungsriten* (Rites de Séparation), die die Ablösungsphase kennzeichnen, *Schwellen-* bzw. *Umwandlungsriten* (Rites de Marge), die die Zwischenphase der Umwandlung markieren, und *Angliederungsriten* (Rites d'Agrégation), die die Integration begleiten.¹³⁷ Im Kontext der Konversion zum Christentum spiegele die Aufnahme als Katechumene die Trennungsphase wider, das Katechumenat die Umwandlungsphase, während die Taufe als Angliederungsphase zu verstehen sei. Alle diese Phasen gingen ursprünglich mit Riten einher, die aus der Phase der Erwachsenentaufe stammen und sich mit Elementen aus dem Schema van Genneps beschreiben lassen. So bildet etwa das Abschwören vom früheren Glauben während der Taufe den Trennungsritus, während die Namensgebung oder der Gebrauch von geweihtem Wasser als Angliederungsriten verstanden werden können.¹³⁸ Gewiss ist dabei Ulrich Dehns Hinweis zu bedenken, dass die Entscheidung zur Konversion bereits zuvor unabhängig getroffen wurde, man also ein erweitertes Verständnis des Übergangsritus anlegen müsse.¹³⁹ Da im Kontext der hiesigen Untersuchung die Frage nach der Integration von besonderem Interesse ist, gilt es jedoch zu erfor-

¹³⁷ Vgl. Arnold van Gennep: *Übergangsriten (Les rites de passage)* (Frankfurt a. M.: Campus-Verlag 2005), S. 21.

¹³⁸ Vgl. ebd. S. 68–69, 95 und S. 97.

¹³⁹ Vgl. Ulrich Dehn: „Konversionen als Übergangsriten“, in: *Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln*, ed. Regina Laudage-Kleeberg und Hannes Sulzenbacher (Berlin: Parthas Verlag, 2012), S. 64–71, hier S. 70.

schen, wie lange der Zwischenzustand, die Schwellenphase, angehalten hat. Hierfür sei auf Victor W. Turner verwiesen.

In Anlehnung an van Genneps Drei-Phasen-Modell der Übergangsriten setzte sich Victor W. Turner insbesondere mit der mittleren Phase, dem Schwellenzustand auseinander: „Die Eigenschaften des Schwellenzustands (der ‚Liminalität‘) oder von Schwellenpersonen (‚Grenzgänger‘) sind notwendigerweise unbestimmt, da dieser Zustand und diese Personen durch das Netz der Klassifikationen, die normalerweise Zustände und Positionen im kulturellen Raum fixieren, hindurchschlüpfen.“¹⁴⁰ Mit seiner bekannt gewordenen Phrase „Betwixt and Between“¹⁴¹ hat Turner Schwellenwesen näher beschrieben. Diese „sind weder hier noch da, sie sind weder das eine noch das andere, sondern befinden sich zwischen den vom Gesetz, der Tradition, der Konvention und dem Zeremonial fixierten Positionen.“¹⁴²

Die symbolische Darstellung von Schwellenwesen bezieht sich laut Turner häufig auf eine Besitzlosigkeit von Status, Eigentum, weltlicher Kleidung usw. Jene Dinge, die Rückschlüsse auf einen Rang, eine Rolle oder eine Position in einem Verwandtschaftssystem erlauben, werden reduziert, wodurch Unterscheidungsmerkmale verschwinden. Personen im Schwellenzustand würden sich üblicherweise passiv und ergeben benehmen. Es werde erwartet, dass sie ihren Lehrern Gehorsam zollen und beliebige Bestrafung ohne zu klagen annehmen. In einer solchen Situation, die Turner als „in und außerhalb der weltlichen Sozialstruktur“ beschreibt, kann es zu einer intensiven Kameradschaft kommen, die als *Communitas* bezeichnet wird. Diese stellt eine Form von Gesellschaft dar, die als unstrukturierte, nur in Ansätzen strukturierte oder als relativ undifferenzierte Gemeinschaft zu verstehen sei. Eine solche *Communitas* als Gemeinschaft Gleicher ordne sich gemeinsam dem allgemeinen Willen der rituellen Ältesten unter. Im Schwellenzustand werde klar gemacht, dass ein Oben nicht ohne ein Unten denkbar ist und dass jener, der oben steht, die Bedeutung des Untenseins erfährt. Wer von einem niederen zu einem höheren Status übergehen möchte, müsse sich durch das Zwischenstadium der Statuslosigkeit begeben.¹⁴³

140 Victor W. Turner: „Liminalität und Communitas“, in: *Ritualtheorien: Ein einführendes Handbuch*, ed. Andréa Belliger und David J. Krieger (Opladen und Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1998), S. 251–262, hier S. 251.

141 Victor W. Turner: „Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage“ (Reprint), in: *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, ed. William A. Lessa und Evon Z. Vogt (New York: Harper Collins Publishers, 1979), S. 234–243, hier S. 236.

142 Turner (1998, S. 251).

143 Vgl. ebd., S. 252–253.

1.5.4 Soziale Praktiken

Im Rahmen der historischen Konversionsforschung wurde bereits mehrfach angemahnt, die zur Konversion gehörenden sozialen Praktiken¹⁴⁴ bzw. das Handeln der Konvertiten als soziale Praxis zu untersuchen.¹⁴⁵ Andreas Reckwitz betont, dass aus praxeologischer Sicht weniger die Ganzheit einer Praxis beansprucht wird, als vielmehr ein Plural, nämlich einzelne miteinander verwobene Praktiken, die konkret benennbar sind, zum Beispiel Praktiken des Regierens, aus denen sich die soziale Welt zusammensetzt.¹⁴⁶

Laut Karl H. Hörning sind es soziale Praktiken, „die Handlungsnormalitäten begründen: Durch häufiges und regelmäßiges Miteinandertun bilden sich Handlungsgepflogenheiten heraus, die sich zu Handlungsmustern und Handlungsstilen verdichten und damit bestimmte Handlungszüge sozial erwartbar machen.“¹⁴⁷ Kollektive Handlungsmuster fänden ihren Ausdruck in bestimmten Gebrauchsweisen, Gepflogenheiten, Macharten und Umgangsstilen.¹⁴⁸ Diese können sich in sozialen Institutionen manifestieren, worauf Nadine R. Leonhardt und Michael Collel verweisen: „Als tief in Raum und Zeit verwurzelte Formen sozialer Praktiken ähneln sie einer *institutionellen Grammatik des Handelns*.“¹⁴⁹ Obschon sich soziale Praktiken auf Repertoires stützen, wohne ihnen auch etwas Produktives inne, sie sind Wiederholung und Veränderung, so Hörning. Wandle

144 Vgl. Frauke Volkland: „Konfession, Konversion und soziales Drama. Ein Plädoyer für die Ablösung des Paradigmas der ‚konfessionellen Identität‘“, in: *Interkonfessionalität-Transkonfessionalität-binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, ed. Kaspar von Greyerz, Manfred Jakubowski-Tiessen, Thomas Kaufmann und Hartmut Lehmann (Heidelberg: Gütersloher Verlagshaus, 2003), S. 91–104, hier S. 96; Lotz-Heumann, Mißfelder und Pohligh (2007, S. 24).

145 Vgl. Ries (2005, S. 283).

146 Vgl. Andreas Reckwitz: „Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken“, in: *Unschärfe Grenzen: Perspektiven der Kulturosoziologie*, ed. Andreas Reckwitz (Bielefeld: Transcript-Verlag, 2008), S. 97–130, hier S. 112.

147 Vgl. Karl H. Hörning: „Soziale Praxis zwischen Beharrung und Neuschöpfung. Ein Erkenntnis- und Theorieproblem“, in: *Doing Culture: Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*, ed. Karl H. Hörning und Julia Reuter (Bielefeld: Transcript-Verlag, 2004), S. 19–39, hier S. 19.

148 Vgl. Karl H. Hörning: *Experten des Alltags. Die Wiederentdeckung des praktischen Wissens* (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2001), S. 163.

149 Vgl. Nadine R. Leonhardt und Michael Collel: „Der Hysteresis-Effekt – Persistenz im Wandel: Ein Beitrag zur interdisziplinären Öffnung eines Phänomens“, in: *Ordnungen im Wandel: globale und lokale Wirklichkeiten im Spiegel transdisziplinärer Analysen*, ed. Friedrich Arndt, Carmen Dege, Christian Ellermann, Maximilian Mayer, David Teller und Lisbeth Zimmermann (Bielefeld: Transcript-Verlag, 2008), S. 135–154, hier S. 141.

sich etwa die soziale Umwelt, müssen Gewohnheiten transformiert werden. Gelingt dies nicht, rücken neue Formen des Handelns an ihre Stelle.¹⁵⁰

Für die Konversionsforschung ist die Frage nach den sozialen Praktiken deshalb sinnvoll, weil sie den Handlungsrahmen für die Konversionswilligen und jene Personen, die in den Konversionsvorgang involviert sind, vorgeben. Je etablierter und bekannter sich die sozialen Praktiken darstellten, desto routinierter und reibungsloser konnten die Konversionen angebahnt und vollzogen werden.

150 Vgl. Hörning (2004, S. 19 und S. 33).

2 Christliche Ansichten zum Thema Konversion und Konversionspolitik in der Frühen Neuzeit

Im Folgenden wird die Einstellung Luthers und lutherischer Theologen zum Thema Mission und Konversion dargestellt. Außerdem werden die Auswirkungen der Reformation auf die Konversionspolitik des lateinischen Christentums beschrieben. Dies ist notwendig, um zu zeigen, dass das Phänomen der Konversion ein zentrales Thema des lateinischen Christentums der Frühen Neuzeit war. Mit diesem Hintergrundwissen lässt sich später ein Verständnis für die im Kontext der Konversionen eingebundenen Entscheidungsträger in Sachsen-Gotha und die Netzwerke, in denen sich die Konvertiten bewegten, erschließen. Dem thematisch bereits versierten Leser steht es frei, dieses Kapitel zu überspringen.

2.1 Jüdische Konvertiten, Martin Luther und seine Schriften zum Judentum

„Jede Beschäftigung mit der theologischen Bewertung des Judentums in der protestantischen Kirchengeschichte der Frühneuzeit hat von Luthers einschlägigen Schriften zur Sache auszugehen.“¹ Diese Worte stammen von Thomas Kaufmann, der sich in jüngster Zeit wohl am intensivsten mit Luthers Schriften zum Judentum und deren Rezeptions- und Wirkungsgeschichte auseinandersetzte.² Luther gilt nicht nur als namhafter Vertreter eines religiös-theologisch motivierten Antijudaismus, sondern auch des frühneuzeitlichen Antisemitismus.³ Winfried Frey gelangt zu folgender Einschätzung des Reformators: „Martin Luther hat den christlichen Judenhass nicht erfunden, sondern eine bis in die Väterzeit, ja bis zu den Evangelien zurückreichende Tradition aufgenommen, gebündelt und für den Protestantismus und seine geistlichen wie weltlichen Vertreter wie eine Hand-

1 Thomas Kaufmann: „Die theologische Bewertung des Judentums im Protestantismus des späten 16. Jahrhunderts (1530 – 1600)“, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 91/2000, S. 191–237, hier S. 191.

2 Vgl. z.B. Thomas Kaufmann: *Luthers „Judenschriften“ in ihren historischen Kontexten (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, I. Philologisch-Historische Klasse, 6/2005)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005); Thomas Kaufmann: „Luther and the Jews“, in: *Jews, Judaism and the Reformation in Sixteenth-Century Germany*, ed. Dean Philipp Bell und Stephen G. Burnett (Leiden/Boston: Brill, 2006b), S. 69–104; Thomas Kaufmann: *Luthers „Judenschriften“ – Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).

3 Vgl. Kaufmann (2000, S. 232).

reichung, wenn nicht Gebrauchsanweisung verfügbar gemacht.“⁴ Rainer Walz verweist darauf, dass bei Luther das theologische Moment zwar dominierte, der Reformator aber bezüglich der von ihm vorausgesetzten „jüdischen Verderbnis“ sowohl die Erziehung als auch eine biologische Vererbung anführte.⁵

Für die vorliegende Forschungsarbeit ist jedoch noch aus weiteren Gründen bei Luther zu beginnen. Einerseits kann gezeigt werden, dass Luther in seiner Einstellung zu den Juden von persönlichen Erfahrungen mit jüdischen Konvertiten und ihren Schriften geprägt war, andererseits ist mit ihm anzufangen, weil es im Jahr 1530 zur Taufe einer Jüdin im Gebiet des späteren Herzogtums Sachsen-Gotha, in Ichtershausen kam, in die Luther persönlich involviert war.⁶ In einem Brief vom 09. Juli 1530 an den Pfarrer Heinrich Gnesius äußerte sich Luther auf dessen Anfrage zum Ablauf der bevorstehenden Taufe der Jüdin.⁷ In Gotha war man sich dieser Taufe bewusst; es wird an anderer Stelle noch einmal auf sie eingegangen.⁸

Doch zunächst zu Luther selbst, der laut Kaufmann von jenen Autoren, die sich im Protestantismus des 16. Jahrhunderts zum Thema Judentum äußerten, am meisten gelesen wurde. Seine persönlichen Verbindungen zu Juden waren allerdings gering. So ist nicht bekannt, dass er, wie beispielsweise einige Hebraisten seiner Zeit, Kontakte zu gelehrten Juden pflegte.⁹ Anders verhält es sich mit dem aus Göppingen stammenden Rabbi Jacob Gipher, der nach seiner Konversion den Vornamen Bernhard trug und vom Sommer 1519 bis Ostern 1520 als Lektor für Hebräisch an der Universität Wittenberg tätig war.¹⁰ Nach Kaufmann repräsen-

4 Winfried Frey: „Die Ergsten Feynd Christi Vnsers Herren / Vnnd Vnsere Aller: Pluralität im Zeitalter der Glaubenspaltung?“, in: *Religiöser Pluralismus im Mittelalter? Besichtigung einer Epoche der Europäischen Religionsgeschichte*, ed. Christoph Auffarth (Berlin: Lit, 2007), S. 143–166, hier S. 146.

5 Rainer Walz: „Der vormoderne Antisemitismus: Religiöser Fanatismus oder Rassenwahn?“, in: *Historische Zeitschrift*, 260/1995, Heft 1, S. 719–748, hier S. 734.

6 Vgl. Gustav Hammann: „Konversionen deutscher und ungarischer Juden in der frühen Reformationszeit“, in: *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte* 39/1970, S. 207–237, hier S. 212–213.

7 Vgl. Peter von der Osten-Sacken: *Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas ‚Der gantz Jüdisch glaub‘ (1530/31)* (Stuttgart: Kohlhammer, 2002), S. 115; Walther Bienert: *Martin Luther und die Juden: Ein Quellenbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen* (Frankfurt a. M.: De Gruyter, 1982), S. 94.

8 Vgl. Kapitel 7: *Katechumenat und Taufe*, darin 7.1: *Martin Luthers Anweisungen zur Taufe von Juden*.

9 Vgl. Kaufmann (2000, S. 191; 2005, S. 487–488).

10 Der als fromm und zuverlässig geltende Bernhard fand jedoch keine dauerhafte universitäre Anstellung und hielt sich neben Wittenberg auch in Leipzig und Erfurt auf. Er blieb längerfristig auf fremde Unterstützung angewiesen. [Vgl. Hammann (1970, S. 211), Kaufmann (2005, S. 519, FN 127); siehe auch Költsch (2006b, S. 434).]

tierte Bernhard „in seiner Person jene vertiefte Hinwendung zum Christusglauben, die einem Juden auch nach der Einschätzung Luthers erst aufgrund des sich in der Gegenwart ereignenden ‚Aufgangs des Evangeliums‘ möglich geworden war.“¹¹ In der von Luther während seiner Zeit auf der Wartburg 1521/1522 verfassten Kirchenpostille, sein meistgelesenes Predigtwerk, zeigte sich schließlich, dass dieser zunächst unter Berufung auf die Verheißung Röm 11,25–26 und Hos 3,4–5 von einer künftigen und bald zu erwartenden Bekehrung der Juden überzeugt war. Darin brachte er seine Hoffnung zum Ausdruck, dass diese Zeit nahe sei.¹²

Die Auseinandersetzung Luthers mit dem Konvertiten Bernhard Gipher trug außerdem dazu bei, dass er 1523 die Schrift *Daß Jesus ein geborner Jude sei* veröffentlichte.¹³ Darin wurden folgende von Kaufmann herausgearbeitete Aspekte und Hauptaussagen, die sich von der kirchenhistorisch vorangegangenen *Adversus-Judaeos*-Literatur¹⁴ unterschieden, zum Thema Bekehrung der Juden benannt: Erstens wandte Luther ein, dass die Papstkirche das Evangelium und das Christusbekenntnis verdunkelt habe, weshalb den Juden der Glaube an Christus nicht nahegebracht werden konnte. Sein Vorwurf zielte auf eine scheinbare, äußerliche Christianisierung ab, wie beispielsweise bei den zwangsgetauften *Conversos*, die nach der Taufe ihrer Herkunftsreligion im Geheimen treu blieben und nach ihrer Ausweisung aus Spanien und Portugal begannen, zum Judentum zu-

11 Kaufmann (2005, S. 519).

12 Vgl. Johannes Wallmann: „Der alte und der neue Bund. Zur Haltung des Pietismus gegenüber den Juden“, in: *Pietismus-Studien, Gesammelte Aufsätze II*, ed. Johannes Wallmann (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, S. 258–283), hier S. 262–263. Siehe auch Röm 11,25–26: „Ich will euch nicht verhalten, liebe Brüder, dieses Geheimnis (auf daß ihr nicht stolz seid): Blindheit ist Israel zum Teil widerfahren, so lange, bis die Fülle der Heiden eingegangen sei und also das ganze Israel selig werde.“ und Hos 3,4–5: „Denn die Kinder Israel werden lange Zeit ohne König, ohne Fürsten, ohne Opfer, ohne Altar, ohne Leibrock und ohne Heiligtum bleiben. Darnach werden sich die Kinder Israel bekehren und den HERRN, ihren Gott, und ihren König David suchen und werden mit Zittern zu dem HERRN und seiner Gnade kommen in der letzten Zeit.“

13 Vgl. Kaufmann (2005, S. 517–518); Osten-Sacken (2002, S. 93).

14 Die Gattung der *Adversus-Judaeos*-Literatur war laut Heinz Schreckenbergs kaum oder überhaupt nicht als Widerlegung oder Missionierung der Juden gedacht, sondern diente der eigenen Glaubensbestätigung. Sie wurde notwendig, da durch das religiös lebendige Fortbestehen des Judentums der Wahrheitsanspruch des Christentums in Frage gestellt zu sein schien. Zahlreiche Theologengenerationen verfassten deshalb Texte und Disputationen in Dialogform, wobei der jüdische Gesprächspartner nur noch als Stichwortgeber für den christlichen Disputanten fungierte. So sollten die christlichen Gläubigen gegen mögliche oder tatsächliche „judaisierende“ Glaubenszweifel apologetisch ausgestattet werden. [Vgl. Heinz Schreckenbergs: *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.)* (Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1995), S. 16].

rückzukehren. Zweitens versuchte er anhand messianischer Weissagungen des Alten Testaments, die Juden zu der Erkenntnis zu bringen, dass Jesus der rechte Messias sei. Erst in einem darauffolgenden Prozess der Katechesierung sollten sie davon überzeugt werden, dass Jesus Christus die wahre Gottheit darstelle. Luther ging drittens davon aus, dass die Patriarchen und Propheten einst über den rechten Glauben verfügt haben, von dem die Juden jedoch abgefallen seien. Weil Gott Israel die Heilige Schrift gab, habe er kein Volk gewürdigt wie dieses. Zudem würden die Juden dem Fleisch nach Christi näherstehen als die Heiden, also die Christen. Viertens schlug er praktische Maßnahmen vor, die der Mission von Juden dienen könnten, d. h., sie sollten zukünftig nicht mehr wie Hunde¹⁵, sondern nun wie Menschen behandelt werden. Hierzu gehörten die Abschaffung von Arbeits- und Zunftverbot sowie der Verzicht auf Gettoisierungsmaßnahmen und haltlose Blutschuldanklagen. Und fünftens hielt es Luther für möglich, dass etliche Juden zum Glauben finden würden und vertrauenswürdige Christen aus ihnen werden könnten. Allerdings ging er nun nicht mehr von einer vollständigen Bekehrung aus, zudem befristete er seine vorgeschlagenen Maßnahmen zeitlich.¹⁶

Für Kenneth Stow ist an dieser Schrift auffällig, dass Luther im Kontrast zur päpstlichen Politik im Umgang mit Juden über keine Konversionsstrategien im eigentlichen Sinne verfügte.¹⁷ Laut Kaufmann verstand Luther seine theologischen Ansätze auch gar nicht dahingehend, selbst missionarische Aktivitäten zu entfalten. Ihm sei es eher darum gegangen, den religiösen Anspruch an die sich zum Christentum bekennenden Juden zu erhöhen und die Taufe nicht durch rechtliche und materielle Anreize zu fördern. Dabei habe Luther die von ihm

15 Siehe z. B. Matt 7:6: „Ihr sollt das Heiligtum nicht den Hunden geben, und eure Perlen nicht vor die Säue werfen, auf daß sie dieselben nicht zerreten mit ihren Füßen und sich wenden und euch zerreißen.“ Zur Geschichte der christlichen Bezeichnung der Juden als „Hunde“ und zur Ritualmordlegende vgl. Kenneth Stow: *Jewish Dogs. An Image and its Interpreters. Continuity in the Catholic-Jewish Encounter* (Stanford: Stanford University Press, 2006).

16 Vgl. Thomas Kaufmann: „Das Judentum in der frühreformatorischen Flugschriftenpublizistik“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 95/1998, S. 429–461, hier S. 430–431; Kaufmann (2000, S. 226). Zu den *Conversos* vgl. Bodian (1994, S. 48–76); Claude B. Stuczynski: „Zur Instrumentalisierung von Erinnerung: die Konstruktion der Marranen-Identität. Eine Neueinschätzung“, in: *Der Abgrund der Erinnerung: kulturelle Identität zwischen Gedächtnis und Gegen-Gedächtnis*, ed. Jens Mattern und Günter Oesterle (Berlin: Vorwerk 8, 2010), S. 51–66; Stefan Litt: *Geschichte der Juden Mitteleuropas 1500–1800*, (Darmstadt: WBG Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009), S. 7. Luther selbst sagte dazu: „Ich habs selbs gehört von frumen getaufften Juden, das, wenn sie nicht bey unser tzeyt das Euangelion gehört hetten, sie werden yhr leben lang Juden unter dem Christen mantel blieben.“ [Martin Luther: „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“ (1523), in: *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimarer Ausgabe, Bd. 11* (Weimar: 1900), S. 315.]

17 Vgl. Stow (1977, S. 236).

vorgeschlagenen Maßnahmen von der tatsächlichen Konversionsbereitschaft der Juden abhängig gemacht. Seine Argumente, warum sie dies taten bzw. nicht, seien nicht festgeschrieben gewesen. Sie umfassten neben der Verantwortung der Christen, die innerhalb der katholischen Kirche eine angemessene Evangeliumsverkündigung hätten vermissen lassen, und des durch die christliche Sündenschuld provozierten Zorns Gottes auch die These der sogenannten „göttlichen Verstockung“¹⁸ im Neuen Testament. Zudem sei Luther davon ausgegangen, dass die Juden den Christen als Spiegel der Selbsterkenntnis dienen könnten.¹⁹ Die Juden indes, so Giuseppe Veltri, „wollten auf ihre Kultusgesetze, Zeremonien und Bräuche nicht zugunsten der neuen Version des Christentums verzichten.“²⁰ Somit war es nur eine Frage der Zeit, bis Luthers öffentliche Äußerungen wieder in das Gegenteil umschlugen.

Hierzu trug auch der 1521 oder 1522 in Wasserburg am Inn vom Judentum zum Christentum übergetretene Antonius Margaritha bei.²¹ Im Jahr 1530 war dessen Schrift *Der gantz Jüdisch glaub* erschienen, die Auskunft über den jüdischen Kultus, das Leben in Ehe, Familie und Gemeinschaft gab. Außerdem enthielt das Buch erstmals eine umfassende deutsche Übersetzung des jüdischen Gebetbuches und klärte über die Gebetspraxis auf. Laut Kaufmann spiegelte sich für Margaritha der angebliche Hass gegen die Christen im gesamten Kult und Liturgie umfassenden Handeln der Juden wider, sodass ein Umgang mit Juden als hochgefährlich dargestellt wurde. Weltlichen Herrschern habe er den Ratschlag gegeben, ihren Untertanen Schutz vor den Juden zu bieten, in dem sie den Juden weder Geldgeschäfte noch andere Rechte oder Schutz zubilligten. Margaritha sei davon ausgegangen, dass dies zu einer Erschütterung des jüdischen Erwählungsbewusstseins führen und sie als Beispiel der göttlichen Verwerfung stärker hervorheben würde. Er habe betont, dass Neid auf die Juden nur durch ihr erkennbares

18 Vgl. z. B. Röm 11,7–8: „Wie denn nun? Was Israel sucht, das erlangte es nicht; die Auserwählten aber erlangten es. Die andern sind verstockt, wie geschrieben steht: ‚Gott hat ihnen gegeben eine Geist des Schlags, Augen, daß sie nicht sehen, und Ohren, daß sie nicht hören, bis auf den heutigen Tag.‘“

19 Vgl. Kaufmann (2005, S. 487, 490 und S. 509; 1998, S. 431).

20 Giuseppe Veltri: „Geborgte Identität im Zerspiegel. ‚Jüdische Riten‘ aus philosophisch-politischer Perspektive“, in: *Frankfurter judaistische Beiträge* 33/2006b, S. 111–130, hier S. 123.

21 Margaritha wurde zwischen 1491 und 1498 in Regensburg geboren und entstammte einer bekannten Rabbinerfamilie. Sein Vater, Samuel Margoles, war führender Rabbiner der jüdischen Gemeinde in Regensburg und sein Großvater, Jakob Margoles, stand mit dem Wegbereiter der christlichen Hebraistik, Johannes Reuchlin (1455–1522), in Kontakt. [Vgl. Osten-Sacken (2002, S. 172, Anmerkung 55, und S. 174, Anmerkung 70); siehe auch Költch (2006b, S. 434–438).]

Elend ausgeschlossen werden könne.²² Sein Buch erlangte schließlich Vorbildcharakter für spätere Schriften jüdischer Konvertiten über ihre Herkunftsreligion.²³

Der Reformator Luther nutzte Margarithas Abhandlung, um sein herkömmliches Wissen mit angeblich aktuellen Beispielen zu belegen, insbesondere dann, wenn es um die den Juden unterstellte Lästerung und Verfluchung von Jesus Christus, der Christen und der christlichen Obrigkeit ging. Allerdings seien die polemischen Aussagen und Folgerungen in *Der gantz Jüdisch glaub* nur selten so hart wie bei Luther gewesen, konstatiert Peter von der Osten-Sacken.²⁴ Bereits in seinen Tischreden zwischen 1531 und 1532 lässt sich Luthers Skepsis gegenüber jüdischen Taufwilligen sehr deutlich nachvollziehen, denen er unterstellte, nie richtig vom Christentum überzeugt werden zu können: „Wen ich mehr ein frumen Juden wird finden zu tauffen, will ich ihn zu hand auff die bruck furen, ein Stein an den hals hencken und in die Elbe werffen.“²⁵

Von den drei späten Traktaten Luthers zum Thema Judentum ist *Von den Juden und ihren Lügen* (1543) der bekannteste, in dem er sich gegen die rabbinischen

22 Vgl. Kaufmann (2000, S. 197–207). Siehe auch Osten-Sacken (2002, S. 162–171). Josel von Rosheim, der 1530 als anerkannter Sprecher der Judenheit im Alten Reich deren Angelegenheiten auf dem Reichstag zu Augsburg vertrat, hatte die Verleumdungen aus dem Traktat *Der gantz Jüdisch glaub* zu widerlegen, dass die Juden die Christen verfluchen, Christus lästern und unter den Christen missionieren würden. Margaritha wurde schließlich verklagt, inhaftiert und der Stadt verwiesen. Nach der Ausweisung aus Augsburg begab er sich nach Leipzig, wo seine Schrift im Jahr 1531 in zwei Ausgaben erschien. Er überarbeitete sein Traktat und versuchte, besonders jene Punkte, die ihm in Augsburg zur Last gelegt wurden, auszubauen. Von 1533 bis zu seinem Tod, wahrscheinlich im Mai 1542, war Margaritha als Lektor für Hebräisch an der Universität Wien tätig. Wie einem Rechnungsbuch vom Leipziger Ostermarkt 1534 zu entnehmen ist, hat er seine Frau, die sich mit ihm hatte taufen lassen, und seine Kinder zunächst mittellos in Leipzig zurückgelassen. [Vgl. Osten-Sacken (2002, S. 162–173), Diemling (2007, S. 44).]

23 Vgl. Carlebach (2001, S. 179).

24 Vgl. Osten-Sacken (2002, S. 158, 217 und S. 224). Dass es eine jüdische Polemik gegen das Christentum gegeben hat, ist unbestritten, so Gerd Schwerhoff. Sie könne als Reaktion auf eine feindlich gesinnte Mehrheitsgesellschaft und christliche Missionsversuche verstanden werden und habe nicht zuletzt der eigenen Selbstvergewisserung gedient, wenngleich sie durch die sich aus ihr ergebenden Gefahren gedämpft wurde. Allerdings lasse sich für die Frühe Neuzeit konstatieren, dass Blasphemie auch als ein innerchristliches Problem von zentraler Bedeutung war. [Vgl. Gerd Schwerhoff: *Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650* (Konstanz: UVK, 2005), S. 109 und S. 114. Siehe auch: Stephen Burnett: „Spokesmen for Judaism: Medieval Jewish Polemicists and their Christian Readers in the Reformation Era“, in: *Reuchlin und seine Erben. Forscher, Denker, Ideologen und Spinner. Pforzheimer Reuchlinschriften, Bd. 11*, ed. Peter Schäfer und Irina Wandrey (Ostfildern: Thorbecke, 2006), S. 41–51.]

25 Martin Luther: „Tischreden“, in: *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimarer Ausgabe, Bd. 2*, (Weimar: Böhlau, 1913), S. 566. Siehe auch Osten-Sacken (2002, S. 116).

sche Schriftauslegung und die angeblichen Lügen der Juden wandte, so Kaufmann. Diese Schrift habe seinem Ziel gedient, die Ausweisung jüdischer Menschen aus den protestantischen Städten und Territorien zu fördern. Die Juden habe er als abschreckendes Beispiel für den angeblichen Zorn Gottes genutzt, um Christen zu ermahnen, ein gottesfürchtiges Leben zu führen und sie vor jüdischen Missionsbestrebungen zu bewahren. Um den Gotteszorn anschaulich zu machen, sei die Aufgabe der weltlichen und religiösen Obrigkeiten, harte Maßnahmen zu ergreifen, die letztlich zur Verelendung der Juden führen würden. Luther verwies in diesem Zusammenhang darauf, Juden wie „Zigeuner“, die zu seiner Zeit als „vogelfrei“ galten, zu behandeln. Zu jener Zeit habe sich Luther auch nicht mehr geschämt, auf Vorwürfe der Brunnenvergiftung, Hostienschändung und des Ritualmordes zurückzugreifen. Sei Luther 1523 noch versucht gewesen, die Juden aus der Perspektive des christologischen Zeugnisses des Alten Testaments zu überzeugen, habe er später die 1500-jährige Verwerfungs- und Exilgeschichte der Juden als zentrales Argument genutzt. Damit sei Luther zur Tradition der vorreformatorischen Adversus-Judaeos-Literatur zurückgekehrt.²⁶

26 Vgl. Kaufmann (2005, S. 492, 544, 549–550 und S. 559; 2000, S. 215); Zu Luther über die „Zigeuner“ vgl. Wilhelm Solms: *Zigeunerbilder: ein dunkles Kapitel der deutschen Literaturgeschichte. Von der frühen Neuzeit bis zur Romantik* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008), S. 46. Zur Definition des Begriffs „Zigeuner“ siehe S. 117, FN 11. Um eine Verelendung der Juden zu erreichen, schlug Luther vor, ihre Synagogen und Bücher zu verbrennen, ihre Häuser zu zerstören, den Rabbinern die Lehre zu untersagen, das freie Geleit sowie Geldverleih mit Zinsnahme (als „Wucher“ bezeichnet) zu verbieten sowie sie ihrer Barschaft und Wertsachen zu berauben. Zusätzlich sollten junge Jüdinnen und Juden zur körperlichen Arbeit gezwungen werden. Würden die Christen trotz all dieser Einschränkungen Schaden durch die Juden erleiden, wäre schließlich eine Beraubung und Vertreibung vorzunehmen. [Vgl. Osten-Sacken (2002, S. 128–138).] Während aus christlicher Perspektive das Exil der Juden als eine Strafe für die Ablehnung von Jesus als Messias und der angeblich wahren Religion verstanden wurde, sah die traditionelle jüdische Theologie das Exil (*Galut*) ebenfalls als Strafe an, allerdings für das Versagen im Erfüllen der göttlichen Gesetze. [Moshe Rosman: *How Jewish is Jewish History* (Oxford: Oxford University Press, 2007), S. 38.] Luthers spätere Ausführungen zum Thema Judentum, wozu auch *Wider die Sabbather an einen guten Freund* (1538), *Vom Schem Hamphoras und Vom Geschlecht Christi* (1543) sowie *Vermahnung wider die Juden* (1546) gehören, waren außerdem Teil seiner Überlegungen zum Thema Apokalyptik und zur Lehre des Antichristen, in deren Kontext er sich auch über den Papst, „unrechtmäßige“ Christen und den Islam äußerte: „In Analogie zur Papstkirche, aber auch zu Türken und ‚Rottengeistern‘ wird das Judentum als Religion willkürlicher Schriftauslegung und werkgerechter Gesetzesobservanz verurteilt und abgelehnt; darin gründet sein diabolischer Charakter.“ [Kaufmann (2000, S. 215). Siehe auch Thomas Kaufmann: *Konfession und Kultur, Spätmittelalter und Reformation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006a), S. 36–39; Thomas Kaufmann: *Türckenbüchlein. Zur christlichen Wahrnehmung ‚türkischer Religion‘ in Spätmittelalter und Reformation* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008).]

Luthers Gesinnungswandel bezüglich der Einschätzung des Judentums und des praktischen Umgangs mit Juden wurde auch von seinen engsten Schülern nicht übersehen. Sie seien laut Johannes Wallmann daran interessiert gewesen, ein widerspruchsfreies Lutherbild zu überliefern. So lasse sich nachvollziehen, warum Luthers Worte in der Kirchenpostille von 1521/22 zur Hoffnung auf eine baldige Zeit der Bekehrung der Juden in den nach seinem Tod erschienen Ausgaben von 1547 und 1578 und allen weiteren abgeändert wurden und erst zur Zeit des Pietismus wieder Aufnahme fanden.²⁷

Die lutherischen Theologen im späteren 16. und früheren 17. Jahrhundert scheinen sich primär an Luthers *Judenschriften* des Jahres 1543 orientiert zu haben, wie Kaufmann darlegt. Obwohl es zu einer verstärkten Ausgrenzung der Juden kam, seien politische Maßnahmen gegenüber den Juden in der Frühen Neuzeit von finanz-, wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Interessen abhängig gewesen, die somit regional als auch territorial variierten und von theologischen Rechtfertigungsmustern begleitet wurden.²⁸ Dass der Reformator für Letztere persönlich als Referenz herangezogen werden konnte, wird sich für die Landesherren wohl als nützlich erwiesen haben.

Luthers späte Schriften zum Judentum waren vom 17. bis zum 20. Jahrhundert durch die Gesamtausgaben zugänglich und wurden in Frankfurt am Main zur Zeit des Fettmilchaufstandes 1613 nachgedruckt. Sie spielten in der antijüdischen Literatur des Protestantismus als Quelle, auf die man sich berufen konnte, weiter eine Rolle. Selbst in Zeiten, in denen Luthers späte Schriften zum Judentum in den Hintergrund rückten, gelangten seine negativen Einstellungen gegenüber Juden und ihrer Religion, die sich auch in seinen Predigten und Vorlesungen niedergeschlagen hatten, auf diese Weise Zugang zu den Klerikern und ihren Zuhörern.²⁹ Luthers Schriften zum Judentum weisen den Reformator als Pragmatiker aus, der unterschiedliche Strategien verfolgte, um Juden vom Christentum zu überzeugen oder sie gar zu vertreiben. Für Juden, die an ihrem eigenen Glauben festhielten, hatte er freilich nur Verachtung und Hass übrig.

²⁷ Vgl. Wallmann (2008, S. 262–265).

²⁸ Vgl. Kaufmann (2005, S. 568–569 und S. 574; 2000, S. 222).

²⁹ Vgl. Kaufmann (2005, S. 572–573), Osten-Sacken (2002, S. 274) und Johannes Wallmann: „Das Luthertum und die Juden in der Leibnizzeit“, in: *Pietismus und Orthodoxie: Gesammelte Aufsätze III.*, ed. Johannes Wallmann (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010a), S. 318–337, hier S. 321.

2.2 Konversionspolitik in der Frühen Neuzeit

Die lateinische Christenheit hatte sich im Nachgang der Reformation diversifiziert. Diese Differenzierung unterschiedlicher christlicher Konfessionen führte zu je eigenen Theorien der Weltanschauung, die binnenchristliche Konversionen rechtfertigten. Dass die tridentinische Kirche eine Reihe von Institutionen ausbildete, die in das Thema Konversion involviert waren, sei laut Ute Lotz-Heumann, Jan-Friedrich Mißfelder und Matthias Pohlig in deren ekklesiologischem Grundverständnis begründet. In diesem wurde das Bestehen der Kirche an erkennbare Institutionalität geknüpft.³⁰ Kim Siebenhüner merkt an, dass sich im 16. und 17. Jahrhundert kirchliche und weltliche Herrscher um die Markierung, Verteidigung oder gar Verschiebung konfessioneller Grenzen bemühten. Glaubensinhalte seien sowohl im Katholizismus als auch im Protestantismus neu bestimmt und hervorgehoben worden. Es sei zur Gründung konfessionsspezifischer Institutionen und zur Bekämpfung des Politischen der je anderen Konfession und ihrer Theologien gekommen. Das Bemühen kirchlicher und weltlicher Mächte, sich nach außen zu verteidigen sowie abzugrenzen und nach innen zu vereinheitlichen, habe sich allerdings nicht nur auf andere Konfessionen, sondern auch auf nicht christliche Religionen bezogen. So haben sowohl kirchliche als auch weltliche Herrscher eine Politik der Konversion ausgebildet, in deren Gefolge bis in das 18. Jahrhundert entsprechende Institutionen entstanden und fortwirkten. Die ersten Maßnahmen der Päpste zur Gegenreformation seien seit der Mitte des 16. Jahrhunderts etwa zeitgleich mit Aktivitäten gegenüber den Juden verlaufen, die eine Zeit der relativen Toleranz beendeten. Insbesondere in Rom sei es im Verlauf des 16. Jahrhunderts zu einer gezielten Konversionspolitik gekommen, in deren Kontext Konversionseinrichtungen gegründet wurden, um Konvertiten zu gewinnen und zu unterstützen.³¹

2.2.1 Mission und Konvertiten innerhalb des Katholizismus

Im Jahr 1542 entstand ein Katechumenenhaus, die *Casa dei Catecumeni*, zur Vorbereitung von konversionswilligen Juden und Muslimen auf die Taufe und zur Unterweisung im katholischen Glauben. Im Zuge der Rekatholisierung veränderte sich die päpstliche Politik gegenüber den Juden dahingehend, dass sie nun get-

³⁰ Vgl. Lotz-Heumann, Mißfelder und Pohlig (2007, S. 13 und S. 28).

³¹ Vgl. Siebenhüner (2007, S. 251–257).

toisiert und missioniert wurden. Nach und nach entstanden in zahlreichen Städten Mittel- und Norditaliens Gettos und Katechumenenhäuser.³²

Die am 17. Juli 1555 von dem neu gewählten Papst Paul IV. erlassene Bulle *Cum nimis absurdum* stellte einen großen Wendepunkt in der Geschichte der jüdisch-päpstlichen Beziehungen dar, so Kenneth Stow. Erstmals wurde von den Juden verlangt, in einem Getto zu leben und ihren realen Besitz an die Christen zu veräußern. Die kommerziellen Aktivitäten mit Christen im Bereich der Bedürfnisse des Lebens (Nahrung und Kleidung) erfuhr eine Begrenzung auf den Handel mit gebrauchter Kleidung. Diese Maßnahmen und Restriktionen wurden nicht nur realisiert, sondern avancierten in den folgenden fünfzig Jahren auch zur Regel im päpstlichen Staat, wo sie mehr als dreihundert Jahre überdauerten.³³

Das Ziel dieser Politik bestand laut Stow nicht allein darin, die Juden von den Katholiken zu isolieren und auszugrenzen, sondern sie in großer Zahl zu missionieren. Das Papsttum des 16. Jahrhunderts habe mehr als jemals zuvor die Mission von Juden organisiert. Die meisten früheren Päpste betrachteten die Konversion als ein Ereignis, das gleichzeitig mit dem Beginn der Parusie, also der Wiederkunft Jesu Christi, auftreten würde, so Stow. Da diese jedoch nicht zu beschleunigen sei, sei auch die Konversion der Juden nicht schneller möglich. Wenn Päpste die Mission anregten, seien diese Bemühungen innerhalb der die Juden betreffenden Politik eher von peripherer Bedeutung gewesen. Nach 1555 sei die Mission hingegen in das Zentrum gerückt. Um eine Massenkonzersion umzusetzen, habe das Papsttum fünf Punkte verfolgt: Erstens die Errichtung eines *Domus Catechumenorum* im Jahr 1542, zweitens die Verbrennung des Talmuds im Jahr 1553 und drittens die oben bereits genannten Restriktionen, insbesondere des Jahres 1555. Letztere sollten die Zustimmung der Juden, dass sich die Prophezeiungen erfüllt hätten, welche die Basis ihrer Bestrafung für die Ablehnung Christi seien, erzwingen. Viertens wurden im Jahr 1569 und erneut 1593 Anordnungen zur Ausweisung erlassen, die vermutlich ebenfalls dazu dienten, die Juden zur Konversion zu nötigen. Und schließlich zwang man die Juden seit 1584 dazu, Missionspredigten anzuhören.³⁴

Der Grund für die verschärften Missionsmaßnahmen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts lag für Stow darin begründet, dass Papst Paul IV. und alle, die die päpstliche Politik einer unmittelbaren Massenkonzersion mittrugen, sich in einer

³² Vgl. Siebenhüner (2007, S. 252–253).

³³ Vgl. Stow (1977, S. 3).

³⁴ Vgl. ebd. S. 5 und 58–59. Siehe auch: Kenneth Stow: „The Burning of the Talmud in 1553, in the Light of Sixteenth Century Catholic Attitudes toward the Talmud“, in: *Jewish Life in Early Modern Rome. Challenge, Conversion, and Private Life*, ed. Kenneth Stow (Aldershot/Hampshire: Ashgate, 2007), S. 1–25.

Zeit des Bevorstehens der Apokalypse währten. Diese Spekulationen seien aus bestimmten Ereignissen der Zeit abgeleitet worden. So habe man das Aufkommen des Protestantismus und die Bedrohung durch das Osmanische Reich als Zeichen des Antichristen interpretiert. Ein drittes Ereignis, welches eschatologische Spekulationen stimulierte, sei die Entdeckung der Neuen Welt gewesen. Viele hätten darin einen Hinweis gesehen, dass Gott es ermöglicht, sein Wort universal zu predigen und es infolgedessen zur Konversion der Nationen kommen würde. Der allgemeine Missionsimpuls habe schließlich auch zur Mission der Juden geführt.³⁵

Ob das formale Bekenntnis mit der tatsächlichen Glaubensüberzeugung übereinstimmte, scheint, so Lotz-Heumann, Mißfelder und Pohlig, für die katholische Kirche im Vergleich zu den Protestanten weniger von Bedeutung gewesen zu sein.³⁶ Tatsächlich sprechen Beispiele wie die Zwangstaufen von Juden und Muslimen auf der iberischen Halbinsel seit dem Ende des 14. Jahrhunderts durch die katholische Kirche für diese These.³⁷ In Rom lassen sich im Verlauf des 17. und 18. Jahrhunderts 2 000 Neugetaufte jüdischer und 1 000 muslimischer Herkunft nachweisen.³⁸ Laut Marina Caffiero konnten dort Konversionen von Juden zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert durch Anbietungen (*Offerte*) oder Opferungen (*Oblazioni*) erzwungen werden: „Dabei handelt es sich um eine Praxis, bei der mit Hilfe von beeidigten Zeugen vor dem Notar des Gerichtshofes des Vizergenten (Stellvertreter des Kardinalvikars von Rom) die eigenen minderjährigen oder erwachsenen Angehörigen – auch gegen ihren Willen – der katholischen Kirche angeboten wurden.“³⁹

Auch für Lutheraner, Calvinisten und Anglikaner als potenzielle Konvertiten entstanden spezielle Einrichtungen. Die 1600 gegründete *Congregatio de iis quis Ponte veniunt ad Fidem* sollte Protestanten mit Konversionsabsichten umwerben, spirituell instruieren und materiell unterstützen. Im Jahr 1673 ging diese Kongregation, die zwischenzeitlich umbenannt worden war, in eine zentrale Konversionsinstanz, das *Opizio dei Convertendi*, über, welche auch im 18. Jahrhundert noch Bestand hatte. In die Belange der *Casa dei Catecumeni* konnte das *Sant' Ufficio* in Rom eingreifen, das ebenso in die Verfahrensweise des Konfessionswechsels protestantischer Konvertiten eingebunden war. Als zentrale Institution

35 Vgl. ebd., S. 243, 252–253 und S. 262.

36 Vgl. Lotz-Heumann, Mißfelder und Pohlig (2007, S. 29).

37 Vgl. Ries (2005, S. 275) und Heinz Halm: *Die Araber: Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart*, 2. Auflage (München: C. H. Beck 2006), S. 56.

38 Vgl. Siebenhüner (2007, S. 253).

39 Marina Caffiero: „Konvertitinnen im Rom der frühen Neuzeit – zwischen Zwang und neuen Chancen“, in: *Historische Anthropologie. Kultur Gesellschaft Alltag. Themenschwerpunkt: Konversionen*, 15/2007, Heft 1, S. 24–41, hier S. 28–29.

für Mission und Rekatholisierung protestantisch gewordener Gebiete fungierte bereits seit 1622 die *Propaganda Fide*. Durch Nuntien, Missionare und andere Funktionäre gab diese in vielen Konversionsfällen direkte Anweisungen. Somit kam es in Rom im Kontext der Konversionen zu einem Geflecht verschiedener, gemeinsam handelnder Instanzen. Die im Rahmen der Rekatholisierung betriebenen Konversionskampagnen fanden auch nördlich der Alpen statt. Landesherren, Bischöfe, lokale Amtsherren, Pfarrer und Missionare wurden über verschiedene Wege für die Rekatholisierung in den Dienst genommen. Im Alten Reich entwickelten sich ebenfalls eigene Institutionen zur Konversion, etwa in Köln, wo die an den Kapuzinerkonvent angesiedelte Kreuzbruderschaft in diesem Sinn tätig war. In München entstand im 17. Jahrhundert ein Konvertitenamt, bei dem die Zulassung zur Konversion beantragt werden musste.⁴⁰

2.2.2 Mission und Konvertiten innerhalb des Luthertums

Die aktive Konversionspolitik war eine Erscheinung der katholischen Kirche mit ihrem Zentrum in Rom, so Kim Siebenhüner: „Repressionen und Bekehrungsstrategien, wie sie das Sant’ Ufficio und die Propaganda Fide verfolgten, fehlen auf protestantischer Seite.“⁴¹ Zur Mission von Katholiken kam es nicht, was Jörg Deventer unter Rückgriff auf Uta Mennecke-Haustein betont: „Es war nicht wesentlich, einzelne katholische Christen der ‚Häresie‘ zu entreißen. Luther hatte der katholischen Kirche nicht das Kirchesein völlig abgesprochen, und überdies den das Christsein konstituierenden Glauben auch unter dem Papsttum für möglich gehalten. So konnte man sich darauf beschränken, die als unchristlich verurteilten ‚papistischen‘ Lehren in der theologischen Kontroverse zu bekämpfen.“⁴²

Trotz alledem wurden individuelle Glaubensübertritte von Katholiken oder Reformierten zum Luthertum selbstverständlich nicht abgelehnt. Diese trugen auch zur eigenen Glaubensbestätigung bei. Juden und Muslime wurden zunächst ebenfalls nicht aktiv missioniert, da man davon ausging, dass der biblische Missionsbefehl nur für die Apostel in der Antike galt, für die eigene Gegenwart also nicht relevant war. Gestützt wurde eine solche Ansicht freilich dadurch, dass

⁴⁰ Vgl. Siebenhüner (2007, S. 253–255).

⁴¹ Siebenhüner (2007, S. 256).

⁴² Uta Mennecke-Haustein: „Konversionen“, in: *Die katholische Konfessionalisierung*, ed. Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling (Gütersloh: Güterloher Verlagshaus, 1995), S. 242–257, hier S. 243, Anm. 6, zitiert nach Jörg Deventer: „Konversion und Konvertiten im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Stand und Perspektiven der Forschung“ in: *Aschkeans – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 15/2005, Heft 2, S. 257–270, hier S. 258.

es zunächst noch keine bedeutsamen Bestrebungen protestantischer Territorien gab, Kolonien zu beherrschen.⁴³ Dies änderte sich allerdings im ausgehenden 17. Jahrhundert, vor allem aber in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, als es zur Integration der Mission in die Politik der Kolonialmächte kam, wobei sich die protestantischen Missionsinstitutionen an den katholischen Missionsnetzwerken orientierten, so Hermann Wellenreuther.⁴⁴

2.2.2.1 Lutherische Orthodoxie

Um zu klären, wie sich Vertreter der lutherischen Orthodoxie zum Thema Mission und Konversion von Juden verhielten, ist es zunächst notwendig, den Begriff der lutherischen Orthodoxie zu definieren:

Mit lutherischer Orthodoxie bezeichnet man die Gesamtheit der in den lutherischen Territorien des konfessionellen Zeitalters in Kirchenlehre und Kirchenleitung herrschenden Theologie. *Der wissenschaftliche Begriff* der Orthodoxie entspricht dem Selbstverständnis der damaligen Theologie, mit der wahren Erkenntnis und dem wahren Bekenntnis, Gott in Wort und Tat wahrhaft zu verehren. Im Besonderen reklamieren die reformatorischen Kirchen mit dem Kennzeichen *orthodox* den umfassenden Kirchenbegriff der altchristlichen Bekenntnisse für sich, in dem sie mit der Qualifizierung ihrer Lehre als *orthodox* behaupten, in der Kontinuität zu *der noch mit dem Christentum der Bibel eigenen religio (fides, doctrina) christiane der Alten Kirche der ersten Jahrhunderte* (Mahlmann 1382) zu stehen.⁴⁵

Martin Friedrich – der die Einstellung der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts zum Judentum untersucht hat – fasst die Grundhaltung orthodoxer Theologen gegenüber den Juden vor dem *Dreißigjährigen Krieg* wie folgt zusammen: Das jüdische Volk sei, laut Auffassung der Theologen, halsstarrig und bössartig und verschließe sich mithilfe talmudisch-rabbinischer Auslegung der Wahrheit des Christentums, die schon im Alten Testament nachweisbar sei. Dies

⁴³ Vgl. Markus Friedrich: „Gottfried Wilhelm Leibniz und die protestantische Diskussion über Heidenmission. Zur Eigenart und historischen Stellung seines Chinainteresesses im Vergleich zu Conrad Mel und der lutherischen Theologie um 1700“, in: *Umwelt und Weltgestaltung. Leibniz' politisches Denken in seiner Zeit*, ed. Friedrich Beiderbeck, Irene Dingel und Wenchao Li (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), S. 641–677, hier S. 658–662.

⁴⁴ Vgl. Hermann Wellenreuther: „Mission, Obrigkeit und Netzwerke. Staatliches Interesse und Missionarisches Wollen vom 15. bis ins 19. Jahrhundert“, in: *Pietismus und Neuzeit*, Bd. 33, ed. Historische Kommission zur Erforschung des Pietismus (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), S. 193–213, hier S. 196–200.

⁴⁵ Markus Matthias: „Orthodoxie I: Lutherische Orthodoxie“, in: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Bd. 25, ed. Gerhard Müller, Horst Balz, James K. Cameron, Brian L. Hebblethwaite und Gerhard Krause (Berlin u. a.: De Gruyter, 1995), S. 464–485, hier S. 464 (Hervorh. im Original).

lasse sich mit der Idee der „Verstockung“ durch Gott erklären, wenngleich die Juden hierfür selbst zur Verantwortung zu ziehen seien, weil sie dem Glauben der Christen lästern und demselben Schaden zufügen würden. Diese Absichten zu unterbinden, sei, so die orthodoxen Theologen, Aufgabe der Landesherren. Allerdings sei die „Verstockung“ durch Gott nicht von Dauer, sodass die Bekehrung nicht unterbunden werden darf. Obwohl man nicht von einer unmittelbaren Bekehrung der Juden ausgegangen sei, wie Friedrich ausführt, würde sie doch vor dem Jüngsten Tag stattfinden. Missionsmaßnahmen hätten sich allerdings nur auf die Auslegung der Bibel bezogen, da sich der Glaube aus der Predigt ergeben würde, weshalb die „Richtigkeit“ des christlichen Glaubens aus dem für die Juden gleichermaßen anerkannten AT nachzuweisen sei. Bezüglich der Konvertiten sei sicherzustellen, dass sie die christliche „Wahrheit“ tatsächlich erfasst und auch würden angenommen haben. Nach der Taufe seien sie von jüdischer Beeinflussung, die sie in ihrem neuen Glauben gefährden könnte, fernzuhalten.⁴⁶

Heinrich Frick gibt außerdem zu bedenken, dass unter orthodoxen Theologen die Pflicht zur Mission abhängig von deren Vorstellung der Berufsausübung war. Der Theologe hatte in seinem Sprengel für die Verkündigung der reinen Lehre zu sorgen und dort, wo er hingesetzt wurde, seines Amtes zu walten. Sich auf andere Wege, zum Beispiel die Mission in aller Welt, zu begeben, hieße herumwandeln und sich eines fremden Berufes zu bemächtigen. Bibelstellen, wie beispielsweise der Missionsbefehl, wurden deshalb nur in Bezug auf die eigene Tätigkeit gelesen:

Es kann dabei Mission herauspringen, muss es aber nicht. Kann: nämlich sobald in den Kreis der Amtspflichten Irrgläubige oder Ungläubige treten, also etwa Juden, Wiedertäufer, Katholiken, gefangene Türken in den Sprengel des Geistlichen; dieselben Gruppen und dazu noch vielleicht heidnische Kolonialvölker in den Pflichtenkreis des Landesherrn; dann hat jeder zu tun, was seines Amtes ist: der Pfarrer zu predigen; die Obrigkeit das Predigen einzurichten und zu schützen.⁴⁷

⁴⁶ Vgl. Friedrich (1988, S. 20–21 und S. 51–52).

⁴⁷ Heinrich Frick: „Gießener und Frankfurter Orthodoxie über die Mission. Neue Beiträge zu dem Thema: Die Mission und die evangelische Kirche im 17. Jahrhundert“, in: *Allgemeine Missionszeitschrift*, 50/1923, S. 7–21, hier S. 14. Frick verweist in seinem Beitrag aus dem Jahr 1923 zusätzlich darauf, dass der *Dreißigjährige Krieg* die immer schon dagewesene „antisemitische Bewegung“ heftig aufflammen ließ und kommt zu einer Schlussfolgerung, die die Verantwortung der Kirche vollständig in eine positive Rolle verkehrt und wegen des gänzlich unreflektierten Blicks hier einmal genannt werden soll. Er argumentiert, dass man auf der Suche nach dem Schuldigen vielfach glaubte, den Handel und andere praktische Tätigkeiten ausführenden Juden zum Hauptverantwortlichen abstempeln und bestrafen zu können. Doch je mehr der Judenhass zugenommen habe, sei auch die Anstrengung der Theologen und Obrigkeiten gewachsen, „... durch Missionsarbeit den Sinn der Juden zu ändern, sie zum Christentum zu bekehren und damit der Gesellschaft so einzuverleiben, daß sie nicht bloß die Seele retten, sondern auch ein

Die geringe Zahl der tatsächlichen Konvertiten wurde mit jener angeblichen Verstockung der Juden erklärt, so Martin Friedrich. Diese Erklärung habe zugleich das Gewissen der Theologen bestärkt, Zwang und Benachteiligung als vordergründige Mittel zur Mission zu nutzen. Zwar galt die für die Zukunft verheißene Bekehrung als biblische Wahrheit, allerdings seien Zeit und Art unbestimmt geblieben. Dadurch habe man auf Konsequenzen in der Gegenwart verzichtet und die Juden ganz allein in die Verantwortung für ihre Weigerung, sich taufen zu lassen, nehmen können. Bekehrung und Abwehr der Juden seien derselben Grundeinstellung entsprungen, denn Versuche der Bekehrung wären zugleich auch Versuche der Abwehr mit anderen Mitteln gewesen.⁴⁸

Im Verlauf des 17. Jahrhunderts änderte sich die Einstellung lutherisch-orthodoxer Theologen allmählich. Durch gesellschaftliche Veränderungen im ausgehenden 16. und vor allem im 17. Jahrhundert kam es zu einer anderen Art des Umgangs mit religiösen Fragen und besonders zur Aufwertung des endzeitlichen Denkens. Das Vorrücken des Osmanischen Reiches, das Erstarken der Habsburger und der Gegenreformation, das Anwachsen des Calvinismus, politische Konflikte, wirtschaftliche und soziale Engpässe sowie der das ganze Reich erschütternde *Dreißigjährige Krieg* und dessen Folgen belebten das Bedürfnis nach einer stärkeren Selbstvergewisserung des eigenen Glaubens. Diese Entwicklung wirkte durch die bevorstehende Jahrhundertwende sowie den *Spanischen Erbfolgekrieg* und den *Nordischen Krieg* noch bis in das 18. Jahrhundert nach.⁴⁹ Insbesondere der *Dreißigjährige Krieg* vermehrte chiliastische Ansichten und ging mit Wandlungen zur Frage der endzeitlichen Bekehrung der Juden einher.⁵⁰

Unter dem Begriff *Chiliasmus* wird die Vorstellung einer dem letzten Gericht und dem Ende der Welt vorausgehenden Zeitspanne von 1 000 (griech. *chilia*) Jahren verstanden.⁵¹ Dies geschah im Neuen Testament unter Hinweis auf

ehrliches Gewerbe treiben könnten. Judenmission war die Antwort der Kirche auf den Antisemitismus. Sie hat eine alte, bis in den Katholizismus zurückreichende Geschichte.“ [Ebd., S. 18–19.]

48 Vgl. Friedrich (1988, S. 52).

49 Vgl. Hartmut Lehmann: „Europäisches Christentum im Zeichen der Krise“, in: *Im Zeichen der Krise: Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*, ed. Hartmut Lehmann und Anne-Charlott Trepp (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), S. 9–15; Manfred Jakobowski-Tiessen (Hg.): *Krisen des 17. Jahrhunderts. Interdisziplinäre Perspektiven* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999b); Manfred Jakobowski-Tiessen (Hg.): *Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999a). Siehe auch Heinz Schilling: *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648* (Berlin: Siedler, 1988).

50 Vgl. Friedrich (1988, S. 146).

51 Vgl. Daria Pezzoli-Olgiati: „Chiliasmus. I. Religionswissenschaftlich“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴, Bd. 2, ed. Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack (Tübingen: Mohr

Apk 20.⁵² Die lutherische Orthodoxie lehnte unter Berufung auf den 17. Artikel der *Confessio Augustana* den Chiliasmus ausdrücklich ab.⁵³ Trotz allem musste sie sich im 17. Jahrhundert immer wieder mit dieser Thematik auseinandersetzen, da der Chiliasmus vereinzelt auch von eigenen Theologen vertreten wurde.⁵⁴ Laut Lutz Greisiger erschien es als eine allzu „fleischliche“ Ansicht, auf eine sichtbare, sozusagen politische Erlösung „in der Geschichte“ zu hoffen und erinnerte zu sehr an die jüdische Erwartung des messianischen Reiches. Dies sei zu inkonsequent im Vergleich zur Vorstellung vom „christlichen *geistigen* Reich“ gewesen, das „nicht von dieser Welt“ sei. Er hat zur Unterscheidung der verschiedenen Konnotationen christlicher Endzeitvorstellungen in Anlehnung an die in der englischen und amerikanischen Religionsgeschichtsschreibung gängige Bezeichnung *Millenarism*, anstelle des im deutschen Sprachgebrauch üblichen Begriffs *Chiliasmus*, den Prä- und Postmillenarismus des deutschen Protestantismus im 17. und 18. Jahrhundert wie folgt definiert:

Unterscheidungskriterium ist hierbei die Erwartung der Abfolge zweier zentraler eschatologischer Vorgänge: der Prämillenarismus rechnet mit der Wiederkunft Christi *am Beginn* des Tausendjährigen Reiches, der Postmillenarismus erwartet diese erst *an dessen Ende*. Während folglich die prämillenaristische Auffassung das *Tausendjährige Reich* durch die sicht-

Siebeck, 1998), Sp. 136. Siehe auch Walter Sparrn: „Chiliasmus crassus‘ und ‚Chiliasmus subtilis‘ im Jahrhundert Comenius. Eine mentalitätsgeschichtliche Skizze“, in: *Johannes Amos Comenius und die Genese des modernen Europa: Internationales Comenius-Kolloquium Bayreuth 26.–29. September 1991, Evangelisches Bildungszentrum Bayreuth [und] Hussitisch-Theologische Fakultät der Karlsuniversität Prag: Sammelband* (Fürth: Flacius, 1992, S. 122–129).

52 Vgl. David E. Aune: „Chiliasmus. II. Neues Testament“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴, Bd. 2, ed. Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), Sp. 136–137, hier 136. Im Verlauf des 17. Jahrhunderts nahm die Zahl der Vertreter im Luthertum und vor allem im Calvinismus, die sich auf Apk 20 beriefen, kontinuierlich zu. [vgl. Gerhard Maier: *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, WUNT 25 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1981), S. 315.]

53 Vgl. Hans-Jürgen Schrader: „Sulamiths verheißene Wiederkehr. Hinweise zu Programm und Praxis der pietistischen Begegnung mit dem Judentum“, in: *Conditio Judaica: Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*, ed. Hans Otto Horch (Tübingen: Niemeyer, 1988), S. 71–107, hier S. 84–85. Der Gothaer Kirchenrat und Vizepräsident des Oberkonsistoriums Ernst Salomon Cyprian schrieb dazu: „Item, hie werden verworffen etliche Jüdische Lehre, die sich auch jeßund ereugen, das vor der Aufferstehung der Todten eitel heilige frome, ein weltlich Reich haben, und alle Gottlosen vertilgen werden.“ [Ernst Salomon Cyprian: *HISTORIA der Augspurgischen Confession* (Gotha: Reyher 1730), S. 13.]

54 Vgl. Johannes Wallmann: „Reich Gottes und Chiliasmus in der lutherischen Orthodoxie“, in: *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock, gesammelte Aufsätze*, ed. Johannes Wallmann (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995c), S. 105–123.

bare Herrschaft Christi auf Erden gekennzeichnet ist, schließt die postmillenaristische Szenario eine solche aus.⁵⁵

Außerdem hätten die Prämillenaristen einen radikalen Bruch zwischen der gegenwärtigen Welt und der des folgenden Millenniums erwartet, Vertreter postmillenaristischer Ansätze seien hingegen von einer sukzessiven Entwicklung zum Besseren überzeugt gewesen, bei der Gottes Einwirken auf die Welt weniger spektakulär sein werde, so Greisiger.⁵⁶

Die Themen Chiliasmus bzw. Prä- und Postmillenarismus erlangten im Verlauf des 17. Jahrhunderts immer stärker an Relevanz. Einzelne Christen vertraten während des *Dreißigjährigen Krieges* die Lehre einer Bekehrung der Juden in naher Zukunft, eine Rückkehr der bekehrten Juden nach Palästina und vom Aufbau eines irdischen Messias-Reiches. Sie waren jedoch nicht nur von der Bußbedürftigkeit der Juden, sondern auch von der der gegenwärtigen Christen überzeugt. Zudem beurteilten sie die Juden nicht mehr vordergründig aus der Perspektive der Verstockung, so Friedrich. In der Folge sei es verstärkt zu Vorbehalten bezüglich einer allgemeinen Bekehrung von Juden bei den meisten Theologen der lutherischen Orthodoxie gekommen. Diese wurde in Abgrenzung zur chiliastischen Erwartung mit zunehmender Skepsis betrachtet. Das habe zu einer Polarisierung geführt; einerseits erwartete man weiter eine ansehnliche Bekehrung der Juden, wozu biblische Belege dienten, andererseits lehnte man nicht nur den Chiliasmus ab, sondern gab auch die Hoffnung auf, Juden bekehren zu können. Hinzu kamen Theologen, die eine vermittelnde Position zwischen diesen beiden Polen einnahmen. Allerdings habe das Verneinen der Bekehrungshoffnung die feindselige Einstellung gegenüber den Juden fördern können, die sich aus theologischen Differenzen ergab und zusätzlich durch einen „genealogischen Rassismus“ genährt wurde.⁵⁷

55 Vgl. Lutz Greisiger: Chiliasten und „Judentzer“ – Eschatologie und Judenmission im protestantischen Deutschland des 17. und 18. Jahrhunderts, in: *Kwartalnik Historii Żydów* (Jewish History Quarterly) 04/2006, S. 535–575, hier S. 537 und Zitat S. 540–541. Im Deutschen hat sich noch keine einheitliche Bezeichnung durchgesetzt. So nutzt Heike Krauter-Dierolf z.B. die Bezeichnungen *Post-* und *Prämillenarismus*. [Vgl. Heike Krauter-Dierolf: *Die Eschatologie Philipp Jakob Spencers: Der Streit mit der lutherischen Orthodoxie um die „Hoffnung besserer Zeiten“* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), S. 337.]

56 Vgl. ebd., S. 541.

57 Vgl. Friedrich (1988, S. 90–91 und S. 146–147) und Martin Friedrich: „Die evangelische Theologie des konfessionellen Zeitalters und ihre Sicht des Judentums“, in: *Im Zeichen der Krise: Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*, ed. Hartmut Lehmann und Anne-Charlott Trepp (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), S. 225–242, hier S. 233.

Rainer Walz macht darauf aufmerksam, dass in der Frühen Neuzeit die Begriffe der *Rasse* bzw. der *Abstammung* nicht klar ausdifferenziert waren, sondern Überschneidungen zu Religion, Stand und Nation aufwiesen. Der „genealogische Rassismus“ habe dazu gedient, den Abstand in diesen drei Bereichen zu erhöhen, damit Personen anderer Religion, ständischer Zuordnung oder Nationalität diskriminiert werden konnten. Während beim modernen Rassismus die rassistische Weltanschauung primär sei und er allgemeine und religiöse Vorurteile nutze, um die Idee einer rassischen Differenz zu verbreiten, seien beim genealogischen Rassismus Zweck und Mittel sozusagen vertauscht worden. Bezüglich der Juden sei es vor allem um die Vergrößerung der religiösen Distanz gegangen, wobei schon die Kirchenväter zur Erklärung der jüdischen „Verstockung“ von einer besonderen Natur ausgegangen seien. Obschon bei Luther das theologische Moment dominiert habe, sei es auch bei ihm zur Vermengung von Erziehung und biologischer Natur in Bezug auf die „jüdische Verderbnis“ gekommen. Selbst den Wucher habe man in der Frühen Neuzeit auf die besondere Natur der Juden zurückgeführt, der dann mit populären Motiven der Judenfeindschaft zusammentraf. Die Taufe sei skeptisch betrachtet worden, weil man davon ausging, dass sich die Natur der Juden nicht ändern ließe.⁵⁸

Diese Vorstellung entwickelte sich langsam, wie Elisheva Carlebach hervorhebt. Im Mittelalter habe der Begriff der Konversion noch in Anlehnung an eine alchemistische Bedeutung als Metapher für eine Substanz gestanden, die sich durch einen mysteriösen Prozess in etwas völlig anderes verwandelte. Die göttliche Gnade, so die Vorstellung, sei im Stande gewesen, die Seele ohne einen Rest des früheren Selbst umzugestalten und neu zu kreieren. Konzepte von Umwandlung oder Wiedergeburt seien immer Teil der christlichen Bildsprache von Konversion gewesen. In der Frühen Neuzeit sei diese Ansicht an die unlöschbare Macht der Taufe in den deutschen Ländern ins Wanken geraten. Die Christen haben nun zunehmend geglaubt, so Carlebach, dass die jüdische Natur so tief in den Konvertiten verwurzelt sei, dass selbst die Taufe sie nicht umgestalten könne. Diese Einstellung sei über Jahrhunderte gewachsen und stamme aus der Zeit der Kreuzzüge, als die herkömmliche Toleranz gegenüber den Juden, die im christlichen Europa herrschte, ihr Ende fand. Die Radikalität, mit der die Kreuzritter vorgehen, die Entscheidung zwischen Tod oder Taufe, habe den Glaubenswechsel von Juden in ein Symbol eines gewalttätigen Konflikts gewandelt und die Definition der Taufe von Juden sowohl bei den Christen als auch bei den Juden verändert. Sie hatte nun nicht länger als freiwillige Entscheidung betrachtet werden können, die eine Transformation der Identität mit sich bringt; sondern –

⁵⁸ Vgl. Walz (1995, S. 719 – 748).

weil sich christliche Theologen des Mittelalters nicht vehement gegen die Zwangstaufe ausgesprochen hatten – sei sie als legitim betrachtet worden. Dies habe schließlich zum Anwachsen eines anhaltenden populären Misstrauens und zu der Vorstellung geführt, dass ein jüdischer Konvertit nicht länger Jude, aber auch kein wahrer Christ sei.⁵⁹ Wie sehr solche Reflexionen im Alltag der Menschen tatsächlich eine Rolle spielten oder ob sie nicht eher innerhalb bestimmter Kreise, etwa zwischen Gelehrten wie Theologen und Orientalisten, diskutiert wurden, lässt sich freilich nicht in Gänze beantworten.

Carlebach führt weiter aus, dass neben den Zwangstaufen die Abschwächung der Strafe für jüdische Delinquenten bei einer Bereitschaft zur Taufe ebenso zur Skepsis gegenüber jüdischen Konvertiten beitrug wie die Möglichkeit, zum Judentum zurückzukehren, die auch von einigen Konvertiten in Anspruch genommen wurde. Des Weiteren hätten Taufbetrüger, also Juden, die sich bewusst an verschiedenen Orten unter anderen Namen mehrfach taufen ließen, um so ihren Lebensunterhalt zu bestreiten, das Misstrauen verstärkt. Die Tatsache, dass es verschiedene christliche Konfessionen gab, habe es nicht nur erschwert, sich über theologische Inhalte des Christentums zu informieren. Gleichzeitig sei dadurch auch die Möglichkeit eröffnet worden, mehrere Konversionen zu verschiedenen Konfessionen damit zu legitimieren, dass man jeder nur einmal angehört habe. Dies sei wiederum damit einhergegangen, dass die mit ihnen befassten Theologen begannen, Konvertiten aus dem Judentum dauerhaft als potenziell unzuverlässig zu betrachten. Auch dadurch habe man sie nicht als wahre Konvertiten angesehen.⁶⁰ Dass Konversionen in der Frühen Neuzeit trotz alledem zunahmen, zeigt nicht nur, wie sehr man sich dem Taufauftrag⁶¹ verpflichtet fühlte, sondern auch, dass die von Carlebach beschriebene Skepsis der christlichen Entscheidungsträger die tatsächlichen Möglichkeiten zur Konversion offensichtlich nur bedingt minimierten.

Dazu passt auch, dass laut Martin Friedrich Theologen der lutherischen Orthodoxie zwar Zwangstaufen ablehnten, aber nicht Zwangspredigten, die sie für eine obrigkeitliche Angelegenheit hielten. Zwangspredigten fanden in der Mitte des 17. Jahrhunderts nicht nur im lutherischen Hessen-Darmstadt, sondern auch im reformierten Hessen-Kassel statt, bei deren Durchführung die Kirche und die weltlichen Landesherren eng miteinander kooperierten. Eine dauerhafte Durchführung verhinderten die Juden durch juristische Eingaben, die entschuldigte oder unent-

⁵⁹ Vgl. Carlebach (2001, S. 1–2).

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 37–45, 58 und S. 62.

⁶¹ Mat 28,18–19: „Und Jesus trat zu ihnen, redete mit ihnen und sprach: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes.“

schuldigte Nichtteilnahme oder durch unaufmerksames Zuhören. Andere Landesherren schützten Juden gegen solche von Theologen geforderten Zwangsmittel, neben den Zwangspredigten auch Einschränkungen im öffentlichen Leben oder die Einschränkung der jüdischen Religionsausübung, dies zumeist aus ökonomischen Interessen. Insgesamt blieben Zwangspredigten im Vergleich zu den verbreiteten Forderungen nach ihnen eher gering. Zudem seien Missionsversuche an verurteilten Juden, denen nach der Taufe eine weniger schmerzhaft Hinrichtungsweise in Aussicht gestellt wurde, unmissverständlich als Zwang zu verstehen. Aus theologischer Perspektive könne man den Predigern aber auch unterstellen, dass sie schlicht ihrer Pflicht nachgekommen seien, die letzte Chance zur Seelenrettung der betroffenen Juden wahrzunehmen, so Friedrich.⁶² Andererseits lässt sich feststellen, dass man offensichtlich bereit war, auf eine wahre und tiefe Überzeugung sowie freiwillige Taufe, die die lutherischen Theologen ja für ihr Bekehrungsverständnis beanspruchten, zu verzichten. Zwangsmaßnahmen können im Übrigen auch ein Zeichen von religiösem Eifer sein.

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts entwickelten einige Vertreter der lutherischen Orthodoxie eine immer stärkere polemische Abweisung der Juden, während andere weiter von der Möglichkeit der Bekehrung überzeugt blieben. So ist es auch weiterhin zu Taufen einzelner Juden durch orthodoxe Theologen gekommen.⁶³ Jenen Theologen, die der Mission von Juden eher skeptisch begegneten, ob nun aus Distanz zum Chiliasmus oder aus grundsätzlicher Skepsis gegenüber taufwilligen Juden, steht in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts der lutherische Orientalist und Theologe Esdras Edzard gegenüber, der in Hamburg zahlreiche Juden zur Taufe führte, wobei die hohe Anzahl von 148 Konvertiten vermutlich im Kontext der Unruhen um den selbsterklärten jüdischen Messias Sabbatai Zwi zu verorten ist.⁶⁴

Da im Rahmen der folgenden Ausführungen mehrfach auf Sabbatai Zwi Bezug genommen wird, soll an dieser Stelle zunächst ein Exkurs zu seiner Person und der dazugehörenden Bewegung eingefügt werden. Weil sich die sabbatianische Lehre auf ein bestimmtes kabbalistisches System berief, das synkretistische Tendenzen begünstigte und zu starken innerjüdischen Auseinandersetzungen führte, durch die wiederum Konversionen zum Christentum ausgelöst wurden, wird auch darauf näher eingegangen.

⁶² Vgl. Friedrich (1988, S. 24 und S. 164–177).

⁶³ Vgl. ebd., S. 147 und S. 162.

⁶⁴ Vgl. Jutta Braden: *Hamburger Judenpolitik im Zeitalter lutherischer Orthodoxie 1590–1710* (Hamburg: Christians, 2001), S. 310–311.

2.2.2.2 Exkurs: Sabbatai Zwi und der Sabbatianismus

Die messianische Bewegung um Sabbatai Zwi (1626–1676), der sogenannte Sabbatianismus, war seit der Antike die größte innerhalb des Judentums.⁶⁵ Seine Wirkung lässt sich nur im Kontext der Zeit erklären, wie Matt Goldish darlegt. Im späten 15. und im 16. Jahrhundert belebten ein weitverbreiteter Messianismus und Prophezeiungen das Judentum, das Christentum und den Islam gleichzeitig. Dieser Trend setzte sich auch im 17. Jahrhundert fort und schien sich nur im Islam etwas abzukühlen. Dabei sei es zu einem Zusammenspiel von Religionsgeschichte und rasanten Veränderungen auf militärischer, ökonomischer und intellektueller Ebene gekommen, die diese Zeit charakterisieren. Zusätzlich haben die Möglichkeiten günstiger Drucklegung sowie die Zunahme der Seeschifffahrt die Verbreitung von Neuigkeiten erleichtert; und schließlich habe sich die Wahrnehmung, wer innerhalb der jüdischen Welt als Autorität zu betrachten sei, unter den Juden langsam geändert, sodass eine messianische Bewegung besonderen Erfolg haben konnte.⁶⁶

Der Glaube an das Erscheinen eines jüdischen Messias erhielt insbesondere durch jenes mystisch-kabbalistische Gedankengut seine Basis, das sich an das Modell des im heutigen Nordisrael gelegenen Safed, einem Zentrum der jüdischen Mystik *Kabbala* (hebr., dt. „Empfang“), lebenden Isaak Luria (1534–1572) anlehnte, der das Schicksal der in der Verstreuung lebenden Juden mit der Schöpfungsgeschichte in Verbindung brachte, so Stefan Litt.⁶⁷ Laut Klaus Davidowicz ging Issak Luria von der folgenden interessanten Fragestellung aus: „Wenn Gott vollkommen und überall ist, so kann es ja keinen leeren Raum, kein ‚Nichts‘ geben. Gott füllt den gesamten Raum aus.“⁶⁸ Bei der Schaffung der Schöpfung sei es jedoch zu einem Unglück gekommen, das zu einer dämonischen, bösen Gegenseite führte, der allerdings noch heilige Funken des göttlichen Lichts inne-

⁶⁵ Vgl. Litt (2009, S. 84). Micha Brumlik betont diesbezüglich: „Sabbatai Zwi war weder der erste noch der letzte historisch bekannte jüdische Messias-Prätendent: Von Jesus von Nazareth und Simon Bar Kochba in der Antike über Ascher Lämmlein und David Reubeni in der Renaissance bis zu dem chassidischen Rabbi Menachem Mendel Schneerson in den letzten Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts reicht die Reihe jener jüdischen Männer – Frauen traten mit diesem Anspruch niemals auf –, die entweder von sich selbst oder von anderen für Gottes Gesalbten, den Erlöser gehalten wurden.“ [Micha Brumlik: *Kurze Geschichte Judentum* (Berlin: Jacoby & Stuart, 2009), S. 132–133.]

⁶⁶ Vgl. Matt Goldish: *The Sabbatean Prophets* (Cambridge: Harvard University Press, 2004), S. 12 und S. 40.

⁶⁷ Vgl. Litt (2009, S. 68 und S. 84).

⁶⁸ Klaus S. Davidowicz: „Kultur des Judentums“, in: *Kulturgeschichte in der frühen Neuzeit*, ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), Anton Grabner-Haider, Klaus S. Davidowicz und Karl Prenner: S. 171–204, hier S. 179.