

Interdisziplinäres Forum „Jüdische Geschichte und Kultur in der Frühen Neuzeit“:  
5. Arbeitstagung, Film–Funk–Fernseh–Zentrum der Ev. Kirche im Rheinland,  
Düsseldorf, 13.–15. Februar 2004

## Konversion als Handlungsoption zwischen Judentum und Christentum: Modelle und Folgen, Konstruktionen und Perzeptionen

Zusammenfassung auf der Grundlage von Abstracts der Referenten<sup>1</sup>

von

ROTRAUD RIES

Wie schon im Jahr 2003 stand die Tagung des Arbeitskreises unter einem Gesamtthema, das vorab in einer per mail geführten Diskussion mehr Zuspruch und eine größere Zahl von Vortragsangeboten gefunden hatte als das Thema „Memoria“. Letzteres wird hoffentlich bei einer der nächsten Tagungen in den Mittelpunkt gestellt werden können.

Nach Schließung der Evangelischen Akademie in Mülheim traf sich der Arbeitskreis unter Verantwortung von KATJA KRIENER zum ersten Mal im Film–Funk–Fernseh–Zentrum der Ev. Kirche im Rheinland, einem modernen, komfortablen Haus in Düsseldorf, in dem wir auch in Zukunft gerne wieder tagen werden. Unter den 32 (?) Teilnehmern fanden sich „alte Hasen“ wie neue Interessenten, und die gewohnt anregende und diskussionsfreudige Atmosphäre sowohl in den Sektionen als auch beim anschließenden Zusammensein in der Kellerbar oder kleinen Spaziergängen in der Umgebung stieß auf viel positive Resonanz. Lediglich Park und Sauna der Akademie in Mülheim konnten nicht ersetzt werden.

Die erste, von ROTRAUD RIES moderierte Sektion der Tagung hatte den Forschungsstand sowie autobiographische Konversionsberichte zum Thema. JÖRG DEVENTER widmete sich „Konversion und Konvertiten im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung“ und stellte damit in breitem Rahmen „Stand und Perspektiven der Forschung zur christlichen *conversio*“ vor.

---

<sup>1</sup> Zwei Referenten haben keine Zusammenfassung ihrer Beiträge geliefert und kommen deshalb nur kurz weg.

Der unterschiedlich große Stellenwert, den die Konversionen im Selbstverständnis der Konfessionen einnahmen, spiegelt sich in der Forschungssituation wider. Weil sich die evangelische Kirchengeschichtsforschung seit dem 19. Jahrhundert kaum einmal mit Konversionen beschäftigt hat, liegen die Anfänge des Konvertierens im 16. Jahrhundert noch fast völlig im Dunkeln. Die katholische Kirchengeschichtsforschung hingegen beschäftigte sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts immer wieder mit Konversionen und Konvertitenliteratur, wobei Fragestellung und Perspektive ganz von der konfessionellen Kampf Stimmung in dieser Zeit getragen waren (Stichwort: Kulturkampf). Wirft man über den engeren Rahmen der kirchengeschichtlichen Forschung hinaus einen Blick auf das Interesse der allgemeinen historischen Forschung, hellt sich der trübe Befund kaum auf. Erst in jüngster Zeit ist im deutschsprachigen Raum das Thema verstärkt ins Blickfeld historischen Interesses gelangt. Die neueren Studien zum Konfessionswechsel in der Vormoderne zeigen, dass Konversion gleichsam im Schnittpunkt von drei Gegenstandsbereichen bzw. Methodentrends der aktuellen Frühneuzeitforschung liegt: 1. der neueren Konfessionalisierungsforschung, die sich mit Fragen nach Formen der konfessionellen Identitätsbildung und der Durchsetzung von konfessionellen Inhalten und Praktiken an der „Basis“ beschäftigt; 2. der sozialgeschichtlichen, historisch-anthropologisch ausgerichteten Kulturgeschichte, die individuelle und kollektive Erfahrungen und Verhaltensweisen „mittlerer und kleinerer Akteure der Geschichte“ (PAUL MÜNCH) in den Blick nimmt; 3. der Autobiographie- und Selbstzeugnisforschung, die sich mit der subjektiven zeitgenössischen Wahrnehmung von Konfession, Religion und Magie, aber auch von Geschlecht, Kindheit, Jugend und Familie, von Emotion und Körpererfahrung beschäftigt und daher auch nach der Konstitution des Selbst in der Frühen Neuzeit fragt.

\* \* \*

In der Einführung in den jüdischen Teil des Themas – „Kommt noch etwas nach der Missionsgeschichte? Konversionen zwischen Judentum und Christentum und ihre historiographische Betrachtung“ – widmete sich ROTRAUD RIES einigen Grundlagen, dem Forschungsstand, Aspekten der Chronologie, der Bedeutung von Individualität und Handlungsspielraum, einer Fallstudie sowie Forschungszielen und -themen. Von diesen Punkten soll hier nur der Forschungsstand angesprochen werden (s. die Bibliographie am Ende), während einige weitere Stichworte, die in der Einführung genannt wurden und sich im Laufe der Tagung für die weitere Diskussion als fruchtbar erwiesen, im Fazit wieder aufgegriffen werden.

Konversionen von Juden zum Christentum sind ein Thema seit es Bücher und v. a. gedruckte Bücher gibt. Biographische und autobiographische Bekehrungsberichte gehören in den Kontext christlich-jüdischer Auseinandersetzung und formieren einen nicht unerheblichen Teil des judenfeindlichen Arsenal christlicher anti-jüdischer Publizistik (Beispiel: Martin Luther). Themen, Perspektiven und Diktion dieser umfangreichen Publizistik haben bis weit ins 20. Jahrhundert hinein die For-

schung beeinflusst, die dominant als Missionsgeschichte geschrieben wurde. Dem Sammlerfleiß des 19. Jahrhunderts sind dabei einige Publikationen zu danken, die heute als Fallsammlungen noch eine gewisse Bedeutung haben. Auf den ersten Blick wirkt der Forschungsstand seit dem 20. Jahrhundert reichhaltig, erweist sich jedoch bei genauerem Hinsehen als disparat und wenig befriedigend. Es fehlen weitgehend und schon erst recht moderne Fragestellungen, der Versuch, Konversionen in ihren sozialen und biographischen Kontext zu stellen; auf verlässlicher statistischer Grundlage beruhende Überblicksdarstellungen müssen erst noch geschrieben werden. Zur Missionsgeschichte gehört die überwiegend christliche Perspektive: Von Seiten jüdischer Historiker hat man sich kaum mit den Apostaten befasst (Ausnahmen: SCHOCHAT, KEDAR, jetzt HERTZ und v. a. CARLEBACH).

Ein zentrales Charakteristikum der Forschungssituation ist ihre Fragmentierung, die in der Nutzung je unterschiedlicher Quellen und damit voneinander erheblich abweichenden Ergebnissen begründet ist. So sind z. B. manche statistischen Angaben mit Vorsicht zu genießen (s. KEDAR mit Kritik an SCHOCHAT); manche Ergebnisse FRIEDRICHS, die er auf der Grundlage seiner theologisch-normativen Quellen macht, zu hinterfragen (s. AGETHEN). Lokale und regionale Untersuchungen bieten zwar den unmittelbaren Zugriff auf die Quellen und ermöglichen die Kontextualisierung. Doch vielfach wurden Juden nicht an ihren Herkunfts- oder Wohnorten getauft.

Natürlich gibt es nicht „den“ Konvertiten, sondern viele einzelne Gruppen, die meist separat und mit unterschiedlichen Ergebnissen untersucht worden sind: Männer und Frauen, Ungebildete und Gebildete, Reiche und Arme, Sesshafte und Vaganten, Unauffällige und Delinquenten. Prominente Aufmerksamkeit erregt haben in Gegenwart und Vergangenheit die relativ gebildeten Juden, die nach der Konversion eine autobiographische Bekehrungsschrift verfasst haben bzw. unter deren Namen eine solche erschienen ist. Sie haben also deutliche, allerdings mit ganz bestimmter Absicht angelegte Quellenspuren hinterlassen, denen Graf und zuletzt Carlebach nachgegangen sind. Graf bietet eine wichtige, aber doch mit zu heißer Nadel genähte Einführung in diese Quellengruppe, während Carlebach die Schriften in einem sehr breiten zeitlichen Horizont und aus einer faszinierenden jüdisch-kulturgeschichtlichen Perspektive analysiert hat, jedoch die soziale Kontextualisierung des Konversionsgeschehens nicht berücksichtigt.

Handelte es sich bei der Gruppe der Delinquenten, die vorzugsweise vor der Hinrichtung missionarisch „bearbeitet“ wurden, in der Regel um Angehörige der vagierenden Teile der jüdischen Unterschicht, die nicht zuletzt aus sozialer Not ins kriminelle Milieu gerieten, so wählten andere aus dem gleichen Grund die Option der Taufe. Einzelne wurden kriminalisiert, weil sie sich mehrfach taufen ließen (s. BURSCH). Ihnen allen ist – abgesehen von GLANZ – noch wenig systematische Aufmerksamkeit geschenkt worden. JUTTA BRADEN hat am Beispiel von Hamburg (1760er–1780er Jahre) gezeigt, dass die Unterschichten einen wesentlichen Anteil der Population in einer Proselytenanstalt stellten. Dabei hat sie zum ersten Mal sehr

überzeugend eine geschlechtergeschichtliche Perspektive gewählt, die von Hertz zwar eingefordert, aber auf zweifelhaft repräsentativer Quellengrundlage nicht eingelöst wurde. In Ergänzung zu diesem sozial- und geschlechtergeschichtlichen Ansatz haben Hüttenmeister und Litt auf die gravierenden Folgen einer Konversion für die Familie hingewiesen. Die Bedeutungsverschiebung der Konversion seit dem letzten Viertel des 18. Jhs., ihre neue säkulare Rolle als Akt individueller Protoemanzipation erhellt schließlich aus den Studien von Honigmann, Kisch und Lowenstein.

Die beiden einführenden Vorträge wurden gemeinsam diskutiert und dabei das thematische und methodische Potential der Forschungen zur christlichen *conversio* trotz aller Defizite auch für die jüdische hervorgehoben.

In beiden Forschungsbereichen nehmen autobiographische Schriften als Quelle einen breiten Raum ein. GESINE CARL befasste sich mit den Fallbeispielen Christian Gottlieb Hirschleins und Christian Salomon Duitschs, die im Zentrum ihrer Dissertation über Konversionen von Juden zum Christentum im Spiegel von Selbstzeugnissen und Biographien des 17. und 18. Jahrhunderts stehen: „... eine allzugrosse Neigung zu dem Ausserordentlichen“ – Die ‚Bekehrungsgeschichten‘ von Christian Gottlieb Hirschlein und Christian Salomon Duitsch“.

Christian Gottlieb Hirschlein, der ursprünglich den Vornamen Jachiel trug, wurde 1706 in Buchau am Federsee geboren, war lange Zeit als Händler und Bußprediger tätig und konvertierte 1746 in Zürich. Sein Leben nach der Konversion ist nur bis in die 1760er Jahre hinein bruchstückhaft dokumentiert.

Salomon Duitsch, der bei seiner Taufe den zweiten Vornamen Christian annahm, kam 1734 im damals ungarischen Temeswar zur Welt, hatte verschiedene Rabbinerstellen inne und trat nach einer jahrelangen Odyssee durch halb Europa 1767 in Amsterdam zum Christentum über. Nach seiner Taufe studierte er Theologie und machte sich bald als religiöser Schriftsteller einen Namen. 1777 wurde er Pfarrer in Mijdrecht, wo er 1795 starb.

Die Entscheidung für eine „Doppelbiographie“ von Hirschlein und Duitsch lässt sich dadurch begründen, dass Duitsch die Lebensgeschichte des knapp 30 Jahre älteren Hirschlein mit großem Interesse rezipiert hat. Eine Ähnlichkeit zwischen ihnen erkannte 1770 bereits der Judenmissionar Johann Gustav Burgmann, der beiden eine „allzugrosse Neigung zu dem Ausserordentlichen“, d. h. die Tendenz bescheinigte, in jedem noch so unbedeutenden Alltagsereignis ein göttliches Zeichen zu erblicken.

Schon bei einem oberflächlichen Vergleich der beiden Lebensgeschichten springen einige Parallelen geradezu ins Auge: Beide besaßen ein ausgeprägtes Bewusstsein ihrer eigenen Sündhaftigkeit und eine daraus resultierende Neigung zur Selbstkasteiung und Demut, beide schildern sehr offen und ehrlich ihren langen, von Zweifeln und Gewissenskonflikten geprägten Weg zum Christentum, und beide waren überzeugt, durch „Erweckungserlebnisse“, Träume und andere Zeichen unmittelbar von Gott geleitet zu werden. Zudem wurden sie beide durch ihre „Bekehrungsgeschichten“ bekannt und setzten sich nach ihrer Taufe dafür ein, auch andere Juden für das

Christentum zu gewinnen. Andererseits wird jedoch auch erkennbar, dass sie sehr unterschiedliche Persönlichkeiten waren: Während der mathematisch begabte Hirschlein offenbar ein praktischer Mensch war, der sich durch seiner Hände Arbeit selbst ernähren konnte, war Duitsch von schwacher Konstitution und konnte nicht auf eine andere Tätigkeit ausweichen, wenn sich ihm als Rabbiner keine Arbeitsmöglichkeiten boten. Vermutlich hätte er es auch gar nicht gewollt, da für ihn die Beschäftigung mit religiösen Schriften und später auch die eigene schriftstellerische Arbeit den eigentlichen Sinn seines Daseins ausmachten. Eine Gegenüberstellung der beiden „Bekehrungsgeschichten“ bestätigt diesen Eindruck, denn der kurze Traktat Hirschleins, ein reiner Erfahrungsbericht, ist im Hinblick auf die sprachliche und kompositorische Gestaltung beim besten Willen nicht mit der über 260 Seiten starken Autobiographie Duitschs zu vergleichen.

Ein direkter Einfluss Hirschleins auf die Konversion Duitschs ist mit hoher Wahrscheinlichkeit auszuschließen, da Duitsch Hirschleins Lebensgeschichte erst zu lesen bekam, als er bereits vom Christentum überzeugt war. Er dürfte sich bei der Lektüre aber in vielem wiedergefunden haben, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass ihn das Beispiel Hirschleins ermutigte, die Schwierigkeiten und Umwege seines Konversionsprozesses ebenfalls ganz ungeschönt zu beschreiben und seine „Erweckerlebnisse“ und andere göttliche „Zeichen“ in seine Autobiographie zu integrieren. Eine Einwirkung Hirschleins auf die Komposition und den Stil der Lebensgeschichte Duitschs ist hingegen nicht festzustellen.

Handelt es sich bei diesen autobiographischen Zeugnissen um Texte, die mit einer bestimmten Intention und in diesen beiden Fällen jedenfalls vom Konvertiten selbst verfasst wurden, so stellte MICHAEL STUDEMUND-HALÉVY an einem Beispiel eine Quellengruppe vor, in der von den Gerichtsschreibern der Inquisition Aussagen zu Konversionen in beide Richtungen oder Rekonversionen (Denunziationen, Verhöre, Selbstanzeigen) niedergelegt wurden. Rein quantitativ gesehen betreffen diese Quellen überwiegend den iberischen Raum bzw. die Migranten aus diesem Raum, die während der Massentaufen des 15. Jahrhunderts und in deren Folge in einer ganz anderen Intensität vom Thema „Konversion“ betroffen gewesen sind („Autobiographische Berichte von Konvertiten in den Akten der Inquisition“). Der seltene Beispielfall, ein junger Italiener, der als Neu-Jude 1623 in Lissabon freiwillig vor dem Inquisitionsgericht erschien, wirft die breitere Frage nach der Bedeutung von Religion und Konversion, nach chronologischen und politischen Kontexten, nach der Attraktivität des iberischen Raumes für „alte“ und „neue“ Juden auf.

\* \* \*

In der Nachmittagssektion, deren Moderation anstelle von Jutta Braden freundlicherweise STEFAN LITT übernommen hatte, ging es um den sozialen Kontext bzw. die sozialen Konsequenzen von Konversionen. Einzelne oder regionale Fallsbeispiele zeigten soziale Grundmuster ebenso wie individuelles Handeln, bevor einige

Überlegungen zur Frage nach der ‚Wirkung‘ der Taufe auf Körper und Geist in der Perzeption der Umwelt vorgestellt wurden.

„Soziale Konsequenzen der Konversion in der Familie“ beleuchtete NATHANJA HÜTTENMEISTER anhand von zwei Beispielen. Beschloss ein Jude oder eine Jüdin zum Christentum zu konvertieren, musste es zwangsläufig zu Problemen mit der Familie kommen. Dies galt besonders dann, wenn es sich bei dem Konvertiten um einen verheirateten Mann handelte, der eine Frau und Kinder zurückließ. Die Hauptkonfliktpunkte, um die es immer wieder zu Streit kam, lassen sich mit drei Schlagworten zusammenfassen: Scheidung, Zukunft der Kinder und Geld.

Als Beispiel wurde zunächst die Konversion von Gerson aus Recklinghausen vorgestellt, der sich im Jahr 1600 in Halberstadt auf den Namen Christian evangelisch taufen ließ. Zwar scheint die Familie zunächst bemüht gewesen zu sein, ihn mit seinen neuen Beziehungen als Vermittler für ihre eigenen Interessen zu gewinnen – um so zum Beispiel Schutz in einem anderen Territorium zu erlangen. Doch während seine Frau Bräunchen vielleicht anfangs noch (vergebliche) Hoffnung hatte, einen Scheidebrief von ihrem Gatten auszuhandeln, war der Kampf um den gemeinsamen Sohn von vorneherein aussichtslos. Fünf Jahre lang hielt die Familie ihn versteckt, bis er schließlich mit Hilfe von Gersons ebenfalls taufwilligem Bruder David entführt und getauft wurde. Bräunchen kehrte in das Haus ihres Vaters zurück; eine Wiederheirat blieb ihr ohne Scheidebrief verwehrt.

Ein zweites Beispiel macht deutlich, dass in der jüdischen Gesellschaft die Verhinderung einer Konversion (fast) alle Mittel rechtfertigte. Als Isaak aus Eibelstadt 1589 von den Eltern seiner Magd Köla der Vergewaltigung ihrer Tochter beschuldigt wurde, räumte er in seiner Gegenklage wegen Rufschädigung zwar ein, Sexualkontakte mit dem Mädchen gehabt zu haben. Er rechtfertigte sich jedoch, im Sinne der Eltern gehandelt zu haben, um die von dem Mädchen beabsichtigte Konversion zum Christentum zu verhindern. Ob zwischen Vergewaltigung – das Gerichtsverfahren versackte im Kompetenzgerangel – und Konversionsplan – die Eltern versprachen schließlich dem Konsistorium, den Glaubenswechsel nicht länger zu torpedieren – wirklich ein Zusammenhang bestand, bleibt unklar. In der innerjüdischen Logik wie in der Argumentation vor dem obrigkeitlichen Gericht hatte dieser jedenfalls eine hohe Plausibilität. Gleiches gilt für die den Eltern von Isaak unterstellte Hoffnung, dass die Kirche an der Konversion eines in Schande geratenen Mädchens kein Interesse mehr zeigen würde. Umgekehrt mag Köla aber auch nach erfolgter Vergewaltigung in der Konversion die Möglichkeit zur Flucht aus einem bedrohlichen Milieu und die Chance zur ‚Wiedergeburt‘ und damit zur Rettung ihrer Ehre gesehen haben.

In beiden Fällen waren die Familien darum bemüht, alle ihnen zur Verfügung stehenden Mittel auszuschöpfen, um die Konversion eines Familienmitglieds abzuwenden oder zumindest den entstehenden Schaden weitmöglichst zu begrenzen. Die ergriffenen Maßnahmen – in den hier behandelten Fällen die Mobilisierung der weit verstreut lebenden Familie und weiter jüdischer Kreise ebenso wie die Anrufung

obrigkeitlicher Gerichte und möglicherweise die inszenierte Schändung der weiblichen Ehre der Tochter – waren allerdings schlussendlich nicht erfolgreich.

WERNER MEINERS stellte in seinem Beitrag „Konversionen als persönliche Krisenlösung und ihre Rückwirkungen auf das jüdische Gemeindeleben – Beispiele aus Nordwestniedersachsen“ erste Ergebnisse eines Forschungsprojekts zu Konversionen vom Judentum zum Christentum in Nordwestniedersachsen bis Mitte des 19. Jahrhunderts vor. Es betrifft Erwachsenentaufen in den Territorien des Oldenburger Landes vom Ende des 17. Jahrhunderts bis 1832. Dabei steht die Lebenssituation sog. „einfacher Juden“ im Mittelpunkt der Betrachtung. Das Untersuchungsgebiet war bis auf den katholisch geprägten Südbereich, das noch heute so genannte „Oldenburger Münsterland“ protestantisch ausgerichtet. Durchreisende Konvertiten lassen sich hier seit 1620 nachweisen, 1678 auch die erste Taufe eines durchreisenden Juden im hannoverschen Harpstedt. Die dauerhafte Niederlassung von Juden begann erst in den 1680er Jahren. Im Untersuchungszeitraum wuchs die jüdische Bevölkerung auf gut 700 Personen an (0,4 % der Gesamtbevölkerung). Die Zahl der bisher nachgewiesenen Konversionen beträgt 27, darunter nur zwei weibliche Konvertiten. Bedenkt man, dass sich im untersuchten Zeitraum hunderte von „fremden“ jüdischen Bediensteten für längere Zeit in der Region aufgehalten haben und noch viel mehr Juden auf der Durchreise, so erscheint die Zahl der Konversionen als außerordentlich klein. Die Konversion war überwiegend eine Angelegenheit von unverheirateten jungen Männern. Das Alter reichte von 18 bis 31 Jahren; der Durchschnitt lag bei 24 Jahren. Je nach dem aktuellen Aufenthaltsort der Täuflinge richtete sich ihre neue konfessionelle Ausrichtung.

Lediglich sechs Täuflinge waren als Kinder von Schutzjuden in der Region aufgewachsen, zudem handelt es sich dabei um die spätesten Fälle aus dem Zeitraum 1823 bis 1832. Die geringe Zahl und der späte Zeitpunkt belegen die geringe Wirkung des Konversionsdrucks auf materiell halbwegs abgesicherte und in das jüdische Gemeindeleben eingebundene Juden, die noch ohne Kontakt zur bürgerlich-aufgeklärten Gesellschaft aufwuchsen. Die große Mehrheit der Tauffälle betraf bis in das 19. Jahrhunderts hinein Juden ohne hinreichende materielle Absicherung und ohne feste soziale Einbindung. Die 21 zugereisten Konvertiten stammten fast zur Hälfte aus Unterfranken und dem Rhein-Mosel-Gebiet. Nur jeweils einer war in Polen oder Böhmen beheimatet und nur drei in Nordwestdeutschland. Dieses Ergebnis stimmt mit der regionalen Herkunft der Schutzjuden und ihrer Knechte sowie der durchreisenden Betteljuden überein. Ein Großteil der zugereisten Konvertiten hatte sich vor dem Taufgesuch bereits länger als ein Jahr im Lande aufgehalten, fast durchweg als Bedienstete von Schutzjuden. Der Taufort der „fremden“ Täuflinge lag allgemein weit entfernt vom Heimatort. Falls die Konvertiten schon früher mit dem Gedanken an eine Taufe gespielt hatten, wie in Einzelfällen von ihnen selbst berichtet, so sollte dies nicht dort geschehen, wo Familie und Gemeinde dagegen wirken konnten. Als Gründe für die Konversion lassen sich neben dem religiösen Motiv und der Flucht aus unerträglichen familiären oder innergemeindlichen

Verhältnissen eine Reihe von materiellen Zielen erkennen, die sich aus der besonderen rechtlich-gesellschaftlichen Lage der Juden ergaben. Letzteres traf offenbar auf den Großteil der jüdischen Bediensteten zu, die (verstärkt seit Ende des 18. Jahrhunderts) durch die Taufe die Möglichkeit zur selbständigen Niederlassung und Eheschließung erwarben und sich als Händler, Schlachter oder auch als kleine Landwirte im Lande niederließen. Die Taufe beseitigte hier lediglich die letzten rechtlichen und gesellschaftlichen Hindernisse. 1832 wurde die Taufe erstmals in der Region von einem jüdischen Akademiker als Eintrittskarte in die „bessere“ bürgerliche Gesellschaft genutzt.

Die Taufe des rabbinisch gebildeten Copilio Liepmann in Jever 1736 und seine anschließende Ausbildung zum Pfarrer war eng verwoben mit der Unterdrückung des jüdischen Gemeindelebens vor Ort und der fast gänzlichen Ausweisung der jüdischen Einwohner. An diesem Fall wird das Spannungsverhältnis zwischen christlicher Geistlichkeit und Täufling auf der einen Seite und einer ohnehin schon seit Jahren bedrängten jüdischen Gemeinde auf der anderen Seite besonders deutlich. Klar erkennbar ist aber auch die effektive Informationsverbreitung in einem weitgespannten innerjüdischen Netzwerk, die zur raschen Ausbreitung schwerwiegender Anschuldigungen (Ehebruch/Mord) gegen einen religiös verunsicherten jungen Juden führten und diesem die Konversion als einzigen Ausweg aus seiner hoffnungslosen Lage erscheinen ließ.

Der Beitrag von HANNAH FELDHAMMER, „Das Leben als Hering an der Wand'. Taufe als Lebenskonzept, als Handel, als Spiel“ beleuchtete den individuelle Handlungsspielraum eines mehrfach getauften Juden, eines sog. Taufbetrügers. Es wurde versucht, das Handeln des durch Schicksalsschläge Entwurzelten auf der Basis einer rechtsgeschichtlichen Aufarbeitung des Falls durch Maïke Bursch psychologisch zu deuten – eine Perspektive, die als anregend und befremdlich zugleich anschließend sehr kontrovers diskutiert wurde.

Um die Interdependenzen zwischen Konversion und Körperwahrnehmung ging es MARIA DIEMLING in ihrem Werkstattbericht: „Mit Leib und Seele?“ Christlicher Glaube, jüdischer Körper.“ An einer Vielzahl von Quellen lassen sich die Vorstellungen frühneuzeitlicher Christen vom „jüdischen Körper“ zeigen: Christen nahmen Juden und Jüdinnen als von „der Natur gezeichnet“ und als körperlich verschieden von Christen und Christinnen wahr. Eine Besonderheit dabei ist die Zuschreibung von „körperlichen Strafattributen“, mit denen die theologische Schuld der Juden am Tod Jesu und ihr „verstocktes Beharren im Irrglauben“ betont wurde.

Der Beitrag ging der Frage nach, was mit diesem konstruierten „jüdischen Körper“ passiert, wenn ein Jude oder eine Jüdin zum Christentum konvertiert. Spielen Körpervorstellungen in diesem Prozess der Abwendung vom Judentum und der Akkulturation in die christliche Umwelt eine Rolle? Bringt der Glaubenwechsel auch eine Änderung des Körperbilds mit sich? Wird der Körper von Konvertiten und Konvertitinnen nach der Taufe noch als „jüdischer Körper“ erkannt und benannt, oder akzeptiert das christliche Umfeld den Neuchristen und die Neuchristin als



eine/n von ihnen, der oder die sich auch äußerlich nicht von „geborenen Christen“ unterscheidet? Wie sehen sich die Betroffenen selbst?

Mag man für das Mittelalter noch annehmen können, dass die Umwandlung in ein neues christliches Selbst tatsächlich Leib und Seele umfasste, so scheint dieser Prozess in der Frühen Neuzeit weniger geradlinig gewesen zu sein. Das spanische Beispiel mit der Besessenheit von der „Reinheit des Blutes“, das „jüdisches Blut“ über Generationen zurückverfolgte und letztlich zur Einrichtung der Inquisition und der Vertreibung der Juden aus Spanien führte, ist die bemerkenswerteste frühneuzeitliche Ausprägung der Idee, dass trotz erfolgter Taufe eine vollständige Aufnahme in die christliche Gesellschaft unmöglich und unerwünscht ist. Ist das eine isolierte Entwicklung, die aus der spezifischen Situation der Massenkonzersionen auf der Iberischen Halbinsel entstand, oder wirkten sich diese Massnahmen auch auf Aschkenas aus?

Der Begriff des „Taufjuden“ weist darauf hin, dass man konvertierten Juden ab dem 16. Jahrhundert auch in Mitteleuropa zunehmend misstrauisch begegnete. Getauft ja, aber doch keine wahren Christen, da sie nach wie vor über ihr Judentum charakterisiert werden. Auch wenn Redewendungen und Sprichwörter diesen Argwohn unter anderem in Körpermetaphern ausdrückten, so scheint man freilich davon auszugehen, dass „körperliche Strafattribute“ durch die Taufe abgewaschen werden.

Ein objektiv feststellbarer körperlicher Unterschied zwischen jüdischen und christlichen Männern ist der beschnittene Penis. Er gilt als „Zeichen des Heiligen Bundes“ und ist damit ein Organ mit Sonderstellung und einer wichtigen religiösen Bedeutung. Noch konnten nicht ausreichend Quellen eingesehen werden, um zuverlässige Aussagen zur christlichen Haltung dem konvertierten, aber beschnittenen Körper gegenüber treffen zu können, aber Christen waren sich durchaus bewusst, dass trotz des Bekenntnisses zum christlichen Glauben der Jude weiterhin durch sein fleischliches Bundeszeichen gekennzeichnet ist.

Die Zugehörigkeit zum Judentum wird traditionellerweise an der Abstammung von einer jüdischen Frau festgemacht. Ein Ausweg, den der Konvertit Anthonius Margaritha (d. 1542) wählt, um sich nicht nur religiös, sondern auch genealogisch deutlich von seinem jüdischen Hintergrund zu distanzieren, ist die Konstruktion einer eigenen Abstammungslinie für Konvertiten. Ob das ein Hinweis darauf ist, dass ein konvertierter Jude sich gezwungen sah, nachdrücklich unter Beweis zu stellen, dass er sich tatsächlich mit Seele und Leib dem Christentum verpflichtet fühlte, wird noch zu zeigen sein.

\* \* \*

Die letzte Sektion am Sonntagmorgen, die BIRGIT KLEIN moderierte, widmete sich dem bislang kaum systematisch erforschten Thema der Konversion von Christen zum Judentum. Für den sefardischen Bereich hatte dazu auch Michael Studemund am Vortag bereits ein Fallbeispiel vorgestellt. CHRISTINE MAGIN präsentierte einige

Beispiele aus dem Mittelalter, die sie einer ersten systematischen Analyse unterzog: „Vom Christentum zum Judentum: Konvertiten im spätmittelalterlichen deutschen Reich“.

Konversionen von Christen zum Judentum sind während des Mittelalters eine seltene, aber doch alle Jahrhunderte durchziehende Erscheinung. In der Literatur werden immer wieder die spektakulären und darum in den christlichen Quellen nachweisbaren Einzelfälle der früheren Zeit genannt (Diakon Bodo-Eleazar, 9. Jh.; Diakon Wezelin, Ebf. Andreas von Bari, 11. Jh.; Priester Johannes-Obadiah, frühes 12. Jh.). Auch wird trotz Quellenmangels versucht zu belegen, dass es eine aktive Mission der Juden unter Christen gegeben habe. Um der bisher relativ summarischen und spekulativen Behandlung dieses Themas abzuwehren, hat die Referentin damit begonnen, vor allem erzählende Quellen bis zur Reformation zusammenzutragen und auszuwerten. Mittlerweile sind ca. 35 Berichte ermittelt, in denen von einzelnen Konvertiten oder ganzen Gruppen die Rede ist. Die zeitliche Häufung der Fälle im späten Mittelalter reflektiert dabei nicht die zunehmende Bedrohung der Juden, sondern eher die verstärkte Bedeutung der Schriftlichkeit.

Ein Übertritt zum Judentum war für den oder die Konvertiten/-in mit Lebensgefahr und auch für die sie aufnehmende Gemeinde mit einem hohem Risiko verbunden: Wurden Konvertiten ergriffen, so drohte ihnen seit dem späten 13. Jahrhundert wie den Ketzern der Tod auf dem Scheiterhaufen. Abtrünnige Christen verließen daher ihre Heimatorte und tauchten unter, um dieser Gefahr zu entgehen. Daraus ergibt sich das Problem, dass sie durch diesen Schritt auch aus der christlichen Wahrnehmung, d. h. aus den Quellen verschwanden. Wieder greifbar werden sie erst dann, wenn man sie ergriff und verurteilte, also als gewissermaßen gescheiterte Konvertiten. Es ist kein einziger Fall bekannt, in dem jemand aus Todesfurcht dem jüdischen Glauben wieder den Rücken zugekehrt hätte. Daraus muss wohl auf die tiefe Glaubensüberzeugung der Konvertiten geschlossen werden. Nach Berichten geglückter Glaubenswechsel muss im hebräischen Schrifttum gesucht werden: Werke des Johannes-Obadiah und des ehemaligen Ebf. Andreas von Bari etwa sind in den Beständen der Kairoer Genizah zu finden.

Im Kirchenrecht ist überwiegend von Abhängigen, Bediensteten und ungebildeten Christen die Rede, denen soziale und religiöse Kontakte zu Juden untersagt wurden, um eine Beeinflussung zu verhindern. Indes handelt es sich bei realen Fällen sowohl im Früh- und Hochmittelalter als auch in den folgenden Jahrhunderten vor allem um Kleriker, möglicherweise mit einem leichten Übergewicht der Ordens- über die Weltgeistlichen. Vielleicht ist daraus die Schlussfolgerung zu ziehen, dass vor allem diese Personen, die ihr ganzes Leben religiösen Fragen widmeten, in Glaubensdingen nicht etwa besonders gefestigt, sondern im Gegenteil besonders offen für religiöse Zweifel und *conversiones* waren. Frauen machen etwa ein Viertel der greifbaren Fälle aus. Häufige Erzählelemente der christlichen Quellen sind die folgenden: Ein irreführender Geistlicher wendet sich dem Judentum zu und muss deshalb seinen Heimatort verlassen. Er wird dennoch gefangen und von den Behörden

oder Familienmitgliedern unter Druck gesetzt, weigert sich aber trotz vieler Bemühungen, seinem Irrglauben abzuschwören, und kommt schließlich zu Tode. Auffällig ist dabei der mehrfach geschilderte Drang der Konvertiten, vorher ein öffentliches Bekenntnis zum Judentum abzulegen.

Nahmen jedenfalls die publik gewordenen Konversionsfälle im Mittelalter alle einen tödlichen Ausgang, so finden sich in der Frühen Neuzeit neben den Kontinuitäten in der Sanktionierung punktuell erste Nischen der Toleranz wie v.a. in Amsterdam. WOLFGANG TREUE ging in seinem Vortrag „Pour la gloire du grand Dieu d'Israël' – Konversionen zum Judentum in der Frühen Neuzeit“ darauf wie auf die geänderten Rahmenbedingungen ein.

Konversionen zum Judentum waren in der Frühen Neuzeit ein eher seltenes Phänomen, was nicht zuletzt darauf zurückzuführen ist, dass eine solche Form der Devianz von der christlichen Mehrheitsgesellschaft als skandalös erachtet und in der Regel mit schweren Sanktionen belegt wurde, die bis hin zur Todesstrafe reichen konnten.

Auch für die jüdischen Gemeinden stellten konversionswillige Christen ein Problem dar, da ihre Aufnahme unweigerlich zu Konflikten mit der christlichen Umgebung führen musste. Dass christlichen Aspiranten, selbst wenn sie sich an eine weit von ihrem Herkunftsort entfernte Gemeinde wandten, zumeist die Beschneidung bzw. die Aufnahme verweigert wurde, hatte aber wohl noch weitergehende Gründe.

Untersucht man die Motive, die Christen zu einem solchen Schritt veranlassten, so stellt man häufig fest, dass weder persönlicher Umgang mit Juden noch eingehendere Kenntnisse der jüdischen Religion dabei eine Rolle spielten. Es ging letztlich weniger um eine positive Identifikation mit der neuen als um eine negative Distanzierung von der alten Religion bzw. der sie tragenden Gesellschaft. Dies zeigt etwa die Motivanalyse im Fall des 1632 in Genf hingerichteten Nicolas Antoine, dessen Credo in erster Linie in der Ablehnung von Positionen der eigenen, calvinistischen Kirche bestand. Typisch erscheint ferner eine weitgehende Vermischung rationaler theologischer Argumentationen und völlig irrationaler Verhaltensweisen sowie ein unkontrolliertes, willkürliches Lese- und Rezeptionsverhalten. Was die äußerst selektive Form der Wahrnehmung in dieser Hinsicht betrifft, besteht eine bemerkenswerte Parallelität etwa zwischen dem um 1700 in Amsterdam lebenden Konvertiten Moses Germanus und dem gut ein Jahrhundert zuvor im Friaul verurteilten Ketzer Domenico Scandella, dem „Menocchio“ aus Carlo Ginzburgs berühmtem Buch „Il formaggio ed i vermi“ (Der Käse und die Würmer).

Eine besondere Rolle für das vorliegende Thema spielt die Stadt Amsterdam, wo bereits im 17. Jahrhundert eine relativ weitgehende Religionsfreiheit herrschte, die Konversionen zum Judentum zuließ und zur Entstehung eines eigenen Milieus von Konvertiten, Philosemiten und sogenannte „Judaizantes“ führte, das Hans Joachim Schoeps in mehreren Arbeiten untersucht hat. Wie das Schicksal des erwähnten Moses Germanus verdeutlicht, folgte daraus aber noch nicht unbedingt auch eine erfolgreiche Integration in eine der bestehenden jüdischen Gemeinden. Dies änderte

sich erst im Laufe des 18. Jahrhunderts, als einzelne Konvertiten sogar rabbinische Funktionen wahrnehmen konnten.

\* \* \*

Einige Themenschwerpunkte wurden in der Einführung wie auch in den Einzeldiskussionen im Anschluss an die Vorträge und in der Schlussdiskussion immer wieder angesprochen und erweisen sich damit als zentral und – so ist zu hoffen – weiterführend für künftige Forschungen. Auch wenn dabei unterschiedliche methodische Zugriffe angesprochen sind, kreisen diese Schwerpunkte doch alle um die sozialen Kontexte von Konversionen.

Neben der religiösen oder religiös-konstruierten Bedeutung kommt einer Konversion als einem Akt des sozialen Handelns, d.h. des Handelns in der Gesellschaft und hier sogar in oder zwischen den Gesellschaften, ein kaum zu überschätzendes Maß an sozialer Bedeutung zu. Dies betrifft vielfach schon ihre Voraussetzungen, v. a. aber die *conversio* als Akt der Separation und ihre Folgen. Entscheidung zu und Vollzug einer *conversio* findet statt unter bestimmten kommunikativen Rahmenbedingungen und unter Ausnutzung eines bestimmten Handlungsspielraums. Hier wäre stärker als bisher zu fragen nach den spezifischen Handlungsoptionen und nach ihrer Nutzung im ‚Grenzraum‘ zwischen den beiden Gesellschaften. Vor dem Hintergrund der Bestimmung des frühneuzeitlichen Verhältnisses zwischen Religiosität und Individualität gewinnt die Frage an Bedeutung, ob und inwieweit die Nutzung des Handlungsspielraums etwas zu tun hat mit individuellem Handeln. Dass eine Konversion meist ein einsames und vereinsamendes Handeln war, liegt auf der Hand.

Die sozialen Folgen einer Konversion betreffen elementar zunächst die Familie. Doch nicht nur in dem gezeigten Sinne (Scheidung – Kinder – Besitz), sondern in zwei weiteren Dimensionen: Die externe betrifft den Ruf der Familie, der unter der Konversion eines Familienmitglieds gelitten zu haben scheint, was unter anderem Auswirkungen auf dem Heiratsmarkt für weitere Familienmitglieder wie etwa Geschwister gehabt zu haben scheint. Und intern gibt es immer wieder Häufungen von Konversionen in einzelnen Familie. Beide sozialen Phänomene dürften dabei zusammen hängen, Türöffnerfunktion in die christliche und Stigmatisierung durch die jüdische Gesellschaft verstärkten die Motivation. Hier entstand ein gesellschaftliches Segment, das zwar noch Teil der jüdischen Gemeinschaft war, von dieser jedoch an den Rand gedrängt wurde und eine erhöhte Durchlässigkeit zur christlichen Gesellschaft aufwies.

Diesem jüdischen Bevölkerungsteil des sozialen Grenzraums standen auf der anderen, schon christlichen Seite die Konvertiten gegenüber, deren Identität und Perception noch nicht eindeutig christlich sein konnte. Der soziale Ort der Konvertiten selbst ist ein wichtiges Thema, die Frage nach ihrer Integration und deren konfessionellen und sozialen Bedingungen. Möglicherweise bestanden hier Unterschiede zwischen einer Konversion in katholischem oder in protestantischem Umfeld, vielleicht

auch Abhängigkeiten vom geographischen und politischen Raum. Möglicherweise gab es auch unter Konvertiten bereits vor dem 18. Jahrhundert so etwas wie eine Gruppenbildung zwischen den beiden Gesellschaften, als ein ‚Konvertitenmilieu‘, weil toleriert, deutlichere Konturen annahm. Das Konvertitenmilieu des 18. Jahrhunderts, das sich wesentlich über Konnubium konstituierte, ist benannt; doch bislang wissen wir viel zu wenig darüber, auch und gerade über seinen sozialen Ort in der Gesellschaft.

Die Publikation eines Teils der Beiträge in einem Themenheft der Zeitschrift *Aschkenas* (hg. von Jutta Braden und Rotraud Ries) wird vorbereitet.

### Bibliographie zum Vortrag von Rotraud Ries

AGETHEN, Manfred, Bekehrungsversuche an Juden und Judentaufen in der frühen Neuzeit, in: *Aschkenas* 1, 1991, S. 65–94.

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

BURSCH, Meike, Judentaufe und frühneuzeitliches Strafrecht. Die Verfahren gegen Christian Treu aus Weener/Ostfriesland 1720–1728, Frankfurt a. M. u. a. 1996 (Rechtshistorische Reihe 140).

CARLEBACH, Elisheva, *Divided Souls: Converts from Judaism in Germany, 1500–1750*, New Haven/London 2001.

CARLEBACH, Elisheva, *Divided Souls: the Convert Critique and the Culture of Ashkenaz, 1750–1800*, New York, NY 2003 (The Leo Baeck memorial lecture 46).

COHEN, Carl, The Road to Conversion, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 6, 1961, S. 259–279.

DE LE ROI, J. F. A., *Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkte der Mission geschichtlich betrachtet*, Bd. 1–3, I: *Die evangelische Christenheit und die Juden in der Zeit der Herrschaft christlicher Lebensanschauungen unter den Völkern. Von der Reformation bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts*; II: ... in der Zeit des Zwiespalts in der christlichen Lebensanschauung unter den Völkern. A. *Zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts. Das europäische Festland während des 19. Jahrhunderts*, Karlsruhe/Leipzig 1884, Berlin 1891–1892, Fotomech. ND Leipzig 1974 (Bd. 2 u. 3: *Schriften des Institutum Judaicum in Berlin* 9, 1–2).

———, *Judentaufen im 19. Jahrhundert. Ein statistischer Versuch*, Leipzig 1899.

ENDELMAN, Todd M. (ed.), *Jewish Apostasy in the Modern World. With an Introduction by Todd Endelman*, New York/London 1987.

FINK-LANGLOIS, Antoinette, *Émancipation et Conversion. Deux Aspects de l'histoire des Juives d'Allemagne (1769–1799)*, in: *Recherches Germaniques* 5, 1975, S. 12–59; 6, 1976, S. 18–54.

FRAENKEL-GOLDSCHMIDT, Chava, *On the Periphery of Jewish Society: Jewish Converts to Christianity in Germany during the Reformation* (hebr.), in: Menahem BEN-SASSON/Robert BONFIL/Joseph R. HACKER (eds.), *Culture and Society in Medieval Jewry: Studies dedicated to the Memory of Haim Hillel Ben-Sasson*, Jerusalem 1989, S. 623–654.

FRIEDRICH, Martin, *Zwischen Abwehr und Bekehrung. Die Stellung der deutschen evangelischen Theologie zum Judentum im 17. Jahrhundert*, Tübingen 1988 (Beiträge zur historischen Theologie 72).

GRAF, Johannes (Hg.), *Judaens 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. 1997.

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

HONIGMANN, Peter, *Jewish Conversions – A Measure of Assimilation? A Discussion of the Berlin Secession Statistics of 1770–1941*, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 34, 1989, S. 3–39.

HÜTTENMEISTER, Nathanja, *Eine jüdische Familie im Spannungsverhältnis zwischen Judentum und Christentum. Der Konvertit Christian Gerson im Konflikt mit seiner jüdischen Verwandtschaft*, in: *Vestische Zeitschrift* 99, 2002, S. 47–59.

KAPLAN, Yosef, *Min-nozrim hadašim le-Yehudim hadašim* (From new Christians to new Jews), Jerusalem 2003.

——— (Hg.), *From Christianity to Judaism: the Story of Isaac Orobio de Castro [Mi-Nazrut le-Yahadut]*, transl. from the Hebrew by Rapahel Loewe, Oxford [u. a.] 1989 (The Littman library of Jewish civilization).

KEDAR, Benjamin S., *Kontinuität und Wandel in jüdischen Konversionen zum Christentum im Deutschland des 18. Jahrhunderts* (hebr.), in: Emanuel ETKES/ Yosef SALMON (eds.), *Perachim betoldot ha-Ḥewra ha-Yehudit bimey ha-Beynayim uva'et haḥadascha* (Studien zur Geschichte der jüdischen Gesellschaft im Mittelalter und der Neuzeit zu Ehren von Prof. Jacob Katz), Jerusalem 1980, S. 154–170.

KISCH, Guido, *Judentaufen. Eine historisch-biographisch-psychologisch-soziologische Studie besonders für Berlin und Königsberg*, Berlin 1973 (Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin 14).

LITT, Stefan, *Conversions to Christianity and Jewish Family Life in Thuringia: Case Studies in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 47, 2002, S. 83–90.

LOWENSTEIN, Steven M., *The Berlin Jewish Community. Enlightenment, Family and Crisis, 1770–1830*, New York/Oxford 1994 (Studies in Jewish History).

MAGIN, Verena, Judentaufen in Mainz im 18. Jahrhundert, in: Heinz DUCHHARDT (Hg.), Beiträge zur Geschichte der Mainzer Juden in der Frühneuzeit, Mainz 1981, S. 101–108.

NIEWÖHNER, Friedrich/RÄDLE, Fidel (Hgg.), Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit, Hildesheim u. a. 1999.

POPKIN, Richard H[enry]/WEINER, Gordon M. (eds.), Jewish Christians and Christian Jews. From the Renaissance to the Enlightenment, Dordrecht/Boston/London 1994 (Archives internationales d'histoire des idées 138).

RIES, Rotraud, Identity Crises within the Families of 18th Century Court Jews, in: Jewish Studies 39, 1999, S. 11\*–22\*.

SAMTER, N., Judentaufen im 19. Jahrhundert, Berlin 1906.

SCHMID, Hans-Dieter, „Das schwer zu bekehrende Juden-Hertz“. Jüdische Unterschicht und christlicher Antisemitismus am Beispiel des Celler Stadtpredigers Sigismund Hosemann, in: Christen und Juden. Ein notwendiger Dialog. Mit Beiträgen von Peter Antes (u. a.). Hg. v. der Niedersächsischen Landeszentrale für politische Bildung. Red.: Dietmar STORCH, Hannover 1988, S. 39–60.

SCHOCHAT, Asriel, Der Ursprung der jüdischen Aufklärung in Deutschland (Orig. hebr., Jerusalem 1960). Aus dem Hebräischen von Wolfgang Jeremias, mit einem Vorwort von Michael Graetz, Frankfurt a. M. 2000 (Campus Judaica 14).

TREUE, Wolfgang, Aufsteiger oder Außenseiter? Jüdische Konvertiten im 16. und 17. Jahrhundert, in: Aschkenas 10, 2000, S. 307–336.

WOLF, Gerson, Judentaufen in Oesterreich, Wien 1863.