

Interdisziplinäres Forum »Jüdische Geschichte und Kultur in der Frühen Neuzeit und
im Übergang zur Moderne«
10. Arbeitstagung vom 13. – 15. Februar 2009
Film – Funk – Fernseh – Zentrum der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf

Jüdische Räume in der Frühen Neuzeit – Perspektiven nach dem »spatial turn«

Zusammenfassung auf der Grundlage von Abstracts der ReferentInnen

von

ROTRAUD RIES

Vorerst zum letzten Mal fand im Februar 2009 die Arbeitskreistagung des Interdisziplinären Forums »Jüdische Geschichte und Kultur in der Frühen Neuzeit und im Übergang zur Moderne« im Film – Funk – Fernseh-Zentrum der Evangelischen Kirche im Rheinland in Düsseldorf statt, wie in den vorangegangenen Jahren betreut durch KATJA KRIENER (Studienstelle Christen und Juden der EKIR). Vorbereitet und geleitet wurde die Tagung von Dr. ROTRAUD RIES (Berlin) und Prof. Dr. BIRGIT KLEIN (Heidelberg).

Ziel des Forums war eine Beschäftigung mit der Frage, ob und in welcher Hinsicht der *spatial turn* für die Jüdische Geschichte der Frühen Neuzeit ein Mehr an Erkenntnis und Analysepotential zu bieten habe. Dies galt es anhand der vorzustellenden Themen zu diskutieren, denen durch ROTRAUD RIES eine kurze Einführung in die »Raumdiskussion« der Geschichtswissenschaft und ihre Begriffe vorangestellt wurde.

Der *spatial turn* ist interdisziplinär orientiert und gehört in den Kontext der kulturalistischen Wende in den Geistes- und Sozialwissenschaften (Doris Bachmann-Medick). Dabei werden vor allem die Ansätze der Raumsoziologie stark rezipiert und genutzt. Nach Martina Löw sind Räume zwar in der Regel an konkreten Orten lokalisiert, doch in ihrer sozialen Konstruktion zeigen sie sich als flexibles Ergebnis einer relationalen (An-)Ordnung von Körpern, die durch eine Syntheseleistung und Positionierung von sozialen Gütern und Personen zustande kommt. Das »Spacing«, in dem Personen aktive wie passive Rollen

einnehmen, und die aus Wahrnehmung, Vorstellung und Erinnerung konstituierte Synthese gehen auf intentionale wie auf unbeabsichtigte (Aus-)Handlungsprozesse zurück. Auf sie wirkt der klassen-, geschlechts- und kulturspezifische Habitus ein, sie können sich zu Institutionalität verdichten und strukturbildend wirken. »Die Möglichkeiten, Räume zu konstituieren, sind [...] immer auch von den in einer Handlungssituation vorgefundenen symbolischen und materiellen Faktoren abhängig.«¹ Sie sind durch gesellschaftliche Strukturen vorgeprägt und umfassen damit auch die Wahrscheinlichkeit der Reproduktion sozialer Ungleichheit. »Mit der Konstitution von Raum wird deshalb immer auch die Differenz von »Eingeschlossen« und »Ausgegrenzt« konstituiert«² – ein Merkmal, das für Minderheiten in besonderer Weise relevant ist.

Das Potential des »spatial turn« liegt jenseits des ja nicht grundsätzlich neuen Blicks auf den Raum v.a. darin, die soziale Konstruktivität von Räumen in den Fokus der Forschung zu rücken, ihnen eine Handlungs-, Erfahrungs- und Wahrnehmungsdimension zu geben. Der so definierte Begriff des »Raumes« erlaubt einen neuen analytischen Blick auf die jüdische Gesellschaft und ihre Verräumlichungen wie ihre Stellung und Verortung in der christlichen Gesellschaft. Verschiedene Gattungen und Ebenen von Räumen können unterschieden und die Prozesse ihrer Konstruktion verfolgt werden.

In diesem Sinne ist gerade in Hinblick auf die Frühe Neuzeit noch kaum Forschung geleistet worden, was an drei Beispielen abschließend vorgestellt wurde:

1. Zwar erschien bereits 1995 als Teilband 11,3 der *Jewish Social Studies* »Jewish Conceptions and Practices of Space« mit einer instruktiven methodischen Einleitung der Herausgeber Charlotte E. Fonrobert und Vered Shemtov. Die Themen konzentrierten sich jedoch ausschließlich auf Antike und Gegenwart.
2. Im Jahr 2007 endete das Graduiertenkolleg »Makom. Ort und Orte im Judentum. Zur Bedeutung und Konstruktion von Ortsbezügen im europäischen Judentum von der Aufklärung bis zur Gegenwart« an der Universität Potsdam. Hier ging es zum einen primär um Orte, weniger um Räume in Anlehnung an den *spatial turn*, zudem liegt der zeitliche Schwerpunkt des Kollegs in der Moderne.
3. Der Sammelband »Räume und Wege. Jüdische Geschichte im Alten Reich 1300–1800« (hg. von Rolf Kießling u. a., 2007) widmet sich zwar u. a. Räumen in der jüdischen Geschichte. Diese werden jedoch in tradi-

¹ Martina Löw, *Raumsoziologie*, Frankfurt a.M. 2001 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1506), S. 191.

² Ebd., S. 214.

tioneller Weise konzipiert und thematisiert, »Raum« dient nicht als analytische Kategorie.

Vor diesem Hintergrund führten die folgenden Vorträge des Samstagmorgens unter der Leitung von BIRGIT KLEIN die Teilnehmer nach Norditalien und damit in Regionen, die im jüdischen Bereich durch kulturelle Vielfalt und Kontakte zwischen italienischen, sefardischen und aschkenasischen Juden und im Verhältnis zwischen Juden und Christen durch die Ambivalenz zwischen humanistischer Offenheit und gegenreformatorischer Repression gekennzeichnet waren.

CARSTEN SCHLIWSKI (Köln) widmete sich »Alte(n) und neue(n) Räume(n) – Italienische Juden im Zeitalter der Entdeckungen«. Das sechzehnte Jahrhundert werde zu Recht als das Zeitalter der Entdeckungen bezeichnet – zumindest aus der europäischen Perspektive. Nicht nur in Richtung Westen, also in Bezug auf die »Neue Welt«, erweiterte sich die Kenntnis über die Erde, auch der Osten und der Süden, also die »Alte Welt«, wurden weiter erschlossen. Diese neuen Entdeckungen waren nicht nur für die Christen, die sie vor allem unternahmen, von Interesse, auch die Juden stellten sie vor die Herausforderung, die neuen Kenntnisse einzuordnen und in das bestehende Weltbild zu integrieren. Bedeutung erlangte die Rezeption in zweierlei Hinsicht: Zum Einen gab sie Fälschern und Hochstaplern die Möglichkeit, die neuen Erkenntnisse für ihre Zwecke zu nutzen, zum anderen bot sie die Chance, alte Mythen auf eine neue Grundlage zu stellen, besonders den Mythos von den »Zehn verlorenen Stämmen«.

Der Pseudo-Messias David Re'uveni (gest. 1538) ist ein gutes Beispiel dafür, wie sich eine charismatische Persönlichkeit die Hoffnungen und Erwartungen der Juden auf Erlösung vom Leid der Vertreibungen und Zwangsbekehrungen und der Nichtjuden auf Hilfe des legendären Priesterkönigs Johannes zunutze machen konnte, indem er vorgab, ein Abgesandter eines Teiles der »Zehn verlorenen Stämme« zu sein und auch Kontakte zu dem Priesterkönig aufbauen zu können.

Großen Eindruck machte die Ankunft David Re'uvenis in Italien auf Abraham ben Mordechai Farissol (1451–1525). Sein kurzer geographischer Traktat *Iggeret Orbot 'Olam* aus dem Jahre 1524 umfasst nicht nur die Länder der alten Welt, sondern behandelt auch die neu entdeckten Gebiete in Amerika und – eben unter dem Einfluss Re'uvenis – das mythische jüdische Königreich am Flusse Sambatyon. Für Farissol scheint die Erzählung über das Königreich am Sambatyon genauso viel Wahrheitsgehalt zu haben wie die Berichte über neue Länder. Für ihn bestätigten sich also alte Mythen im Lichte neuer Erkenntnisse.

Für den Historiker Joseph b. Josua ha-Kohen (1496–nach 1577) stellten die Neuentdeckungen in Amerika hingegen einen wichtigen Epochenabschnitt dar, so wichtig, dass er damit den zweiten Teil seiner Chronik *Divrei ha-jamim* begann. Die Entdeckungen sind für ihn weniger ein Beweis für die zu erwartende Endzeit als dass er in humanistischem Sinne auch die Juden an diesen Fortschritten teilhaben lassen möchte. Diesem Ziel dienten auch seine Übersetzungen der Weltbeschreibung des Johannes Boemus und der Werke des Francisco López de Gómara über die Neue Welt.

ANNETTE WEBER (Heidelberg) nutzte für ihre Ausführungen »La bella figura – Form und Funktion Jüdischer Trauerriten in italienischen Renaissance-Gemeinden« eine illuminierte hebräische Handschrift als Quelle für die Frage nach der Selbstpräsentation von Juden im öffentlichen Raum. Wenn Juden in den italienischen Städten der Renaissance öffentlich Trauer trugen und ihre Toten in Gemeinschaft zum meist weit außerhalb der Stadt gelegenen Friedhof geleiteten, dann war das trotz der immer wieder beschworenen Zivilität keine Selbstverständlichkeit, sondern ein der christlichen Obrigkeit mühsam abgerungenes Zugeständnis. Seit dem Mittelalter galt der öffentliche Leichenzug mit feierlicher Begleitung in Trauerkleidung als christliches Vorrecht, das Andersgläubigen nicht zustand. Nur ausnahmsweise wurde es an besonders verdiente, hochgestellte Persönlichkeiten vergeben, wie etwa an Bankiers, die sich um die Kommunen verdient gemacht hatten. So bemühte sich in Italien die jüdische Oberschicht der Bankiers und Ärzte, aber auch der Humanisten und Rabbiner um dieses Privileg, das ihren herausgehobenen Status auch noch nach ihrem Ableben bezeugte.

Berichte und Nachlässe von Sizilien bis Oberitalien dokumentieren immer wieder, mit welcher Sorgfalt Trauerfeierlichkeiten und Trauerkleidung bereits zu Lebzeiten geplant wurden.

Dieser Anspruch auf eine zivile Behandlung auch nach dem Tod war nicht nur dem Geltungsbedürfnis führender jüdischer Familien geschuldet, sondern vielmehr auch Ausdruck einer selbstbewussten Wahrnehmung des kommunalen Bürgerrechtes, das die italienischen Juden nun einmal besaßen. Daher kann die Übernahme bestimmter christlicher Sitten auch als Ausdruck eines spezifisch jüdischen Selbstverständnisses verstanden werden, das auf die Gleichbehandlung berechtigt Anspruch erhob.

In diesem Sinne kann man die figürlichen Illustrationen zu den Trauervorschriften im prachtvoll illuminierten Manuskript der sog. Rothschild Miscellany verstehen, die u.a. Mann und Frau in schwarzer Trauerkleidung mit typischem Trauergestus vor dem mit kostbarem schwarzen Damast verhängten Sarg zeigen. Weder der schwarz verhängte Sarg noch die schwarze Kleidung entspre-

chen typisch jüdischen Trauerbräuchen, sondern spiegeln vielmehr christliche Gepflogenheiten.

Bisher hat man diese Darstellungen damit begründet, dass ihre aus dem Umkreis der ferraresischen Hofkunst stammenden Miniaturmaler sicherlich Christen waren, die einfach ihre eigenen Sitten zur Textillustration herangezogen hätten. Sie illuminierten das Miscellany 1479 jedoch im Auftrag Moshe ben Jekutiel HaKohens, der eine der kostbarsten und aufwendigsten Sammelhandschriften der Renaissance in Auftrag gab, die beanspruchte, alle Bereiche der jüdischen Geistes- und Brauchtradition wie auch des Brauchtums in Wort und Bild zu dokumentieren. Es muss sich hier somit um einen Auftraggeber gehandelt haben, der sich seines Judentums sehr wohl bewusst war.

Als Prachthandschrift diente das Rothschild Miscellany sicherlich vornehmlich als Prestige- und Schauobjekt und zeigte, in welchem Ausmaß die jüdische Oberschicht an der Kultur der Renaissance partizipierte. Da wird Hiob zum Lohn für seine Gottesfurcht inmitten seiner Söhne und Töchter als Patriarch vor einer zeitgenössischen Landvilla dargestellt, die von weitläufigen Ländereien umgeben ist.

Tatsächlich pflegten einzelne Familien der jüdischen Oberschicht einen solchen Lebensstil, zugleich aber fungierten sie sehr oft auch als Repräsentanten ihrer Gemeinden gegenüber den christlichen Fürsten und Kommunen und vertraten die jüdischen Rechte. Somit können die dem christlichen Trauerritus entlehnten Darstellungen auch den Anspruch auf Partizipation am kommunalen Leben und damit ein spezifisch jüdisches Selbstverständnis dieser Renaissance-Gemeinden ausdrücken.

Es ging um das Bewahren des Eigenen im »Raum« des Anderen in öffentlich respektierter Form.

Damit erfüllte diese so aufwendig illuminierte Sammelhandschrift ebenso wie andere jüdische Prachthandschriften der Renaissance wie Haggadot, Machsorim und Siddurim, die sehr oft als Hochzeitsgeschenke gefertigt worden sind, eine doppelte Aufgabe: sie demonstrierten den besonderen Sozialstatus der Familie sowohl gegenüber der jeweiligen jüdischen Gemeinde als auch gegenüber der Außenwelt und gaben damit zugleich soziale Normen vor. Dementsprechend sind ihre Illustrationen gestaltet.

SAMUELA MARCONCINI (Florenz) widmete sich (in englischer Sprache) einem von Christen für Juden und Moslems geschaffenen Ort, an dem in einem vermeintlich geschützten Raum genuin christliche Ziele verfolgt wurden: die Bekehrung und Taufe von 'Ungläubigen': »Place for Conversion: the »Casa dei catecumeni« in Florence«.

The House of the catechumens of Florence was officially opened on 14th June 1636. The main promotor of the institution was a Carmelite friar from Mantua, father Alberto Leoni, who had noticed that the Florentine city lacked a specific institution for people willing to convert to catholicism. The House of the catechumens of Florence was first established in via del Palazzuolo, in two little buildings close to the brotherhood of Saint Francis of the Christian Teaching, popularly known as the brotherhood of the *vanchetoni* or *bacchettoni*. This brotherhood aimed to provide a catholic teaching to the poorest children of the Florentine families and it had been founded by Ippolito Galantini in 1603. If we consider that Father Leoni had been Galantini's spiritual father from 1610 to Galantini's death in 1620, we can argue that the position of the House of the catechumens could be based on the relationship between Leoni and Galantini, and on Galantini's specific interest into educational issues, combined with the activity of Leoni in converting the many slaves that Florentine families kept in their homes. Actually, during the first decades, hundreds of Muslims (126 from 1636 to 1670; in the same period only 31 Jews converted) were baptised in the House of the catechumens of Florence; but at the end of the seventeenth century the number of Jews who converted quickly rose (72 from 1670 to 1693, then 109 from 1694 to 1720), while the number of Muslims shrank (from 85 to 27 in the same periods). Considering that men and women had to be separated, it is no surprise that the institution always tried to find a bigger and more comfortable place to host the catechumens.³

³ In 1716 the two little houses in via del Palazzuolo were sold to the brotherhood of the *vanchetoni*, and the House of the catechumens moved to Borgo Pinti, in front of the monastery of Saint Silvester. Then, in 1792, the House of the catechumens was located next to San Michelino's church, just in front of the house that belonged to one of the most famous Jewish florentine converts, Rabbi Jechiel da Pesaro. In 1583 he had been baptised in Rome by the pope himself, Gregory XIII, having as godfather cardinal Medici, later Ferdinand II, Grandduke of Tuscany, and he took the name of Vitale Medici. He returned to Florence and started to preach in the church of Santa Croce, trying to convince his former coreligionists to convert to the »true« faith. His palace, still today, shows the coat of arms of his protector, Ferdinand Medici, with the cardinal's hat and the six balls of the Medici: the decision to establish the house of the catechumens right there is really evocative, but still we have no evidence that allows us to deduce that the location of San Michelino's church was chosen to offer a perfect example of conversion or that it was part of a consistent strategy trying to obtain more Jewish conversions. The fourth and last place used to serve as the house of the catechumens was placed in Via San Gallo, close to the Monastery of San Giovannino. There the House of the catechumens remained until its end in 1870.

Nevertheless, the House of the catechumens was never the *only* place for conversions in Florence⁴; still, it played a major role, causing a shift in quantity and quality of conversions. Under Cosimo III Medici (1670–1723), the so-called *bigot*, people who decided to convert received not only new clothes and food for 40 days but also a life annuity; aside of this, Jewish converted women were granted not only a dowry, but also a job for their husbands (they usually could work as soldiers in the Medici defensive works). Even when the Lorraine family came to power in Tuscany (in the middle of the XVIIIth century) and tried to emancipate itself from clerical influence, which had been quite strong under the last Medici-rulers, the House of the catechumens still was used. It was the place not only for people who freely wanted to convert, but also to host Jewish children that had been baptised by christian wetnurses against their family's will (these forced baptisms were considered legal and perfectly valid, as soon as they were performed in the right way) or Jewish children that had been flattered by someone who had convinced them to become Christian (with promises of becoming rich and noble persons, or with ... sweets!). These Jewish children remained in the House, separated from their own families, until they reached the age of 13 when it was considered that a young person was able to decide about one's religion (and, of course, at that point, their decision was already shaped in a way that they wanted to join the »predominant« religion). For all these reasons, I am convinced that the House of the catechumens was not a neutral place; instead, it was established with a clear political-religious purpose, and I'm also sure that its presence alone made the number of conversions grow.

In der Nachmittags-Sektion, die von BARBARA STAUDINGER (Wien) moderiert wurde, standen Varianten von Raum-Konstruktionen im Mittelpunkt, die viel zu tun hatten mit fremden Räumen, den Räumen »der Anderen«, aber auch mit mystischen Vorstellungen und der Konfrontation zwischen traditionellem Ritual und modernen Hygienevorstellungen.

Als eine der wichtigsten Quellen für die Untersuchung von Raumkonstruktionen der Vergangenheit können Selbstzeugnisse gelten – noch dazu, wenn sie auf Reisen entstanden sind, in einer Situation mithin, die durch die ständige Konfrontation zwischen dem Eigenen und dem Fremden geprägt ist. In ihrem Vortrag »Ein Gelehrter auf Reisen – jüdische Räume? gelehrte Räume? Raum-

⁴ Before and after the House of the catechumens was opened, people who wanted to convert themselves to catholicism could be hosted in some monastery in the city, or by some »honest« and rich florentine family, who could feed them for a while, and pay someone to teach them catholic religion.

konstruktionen in Rabbi Ha'im Yosef David Azulais Tagebüchern vor dem Hintergrund frühneuzeitlicher Selbstzeugnisse von Gelehrten« widmete sich GABRIELE JANCKE (Berlin) dem Themenfeld Person und Raum und beschäftigte sich mit der Frage, wie sich Azulai in seinen Tagebüchern in Bezug auf Räume thematisierte.

Ha'im Yosef David Azulai, 1724 in Jerusalem geboren, reiste als junger, aber schon bekannter Gelehrter von 1753 bis 1757 durch Europa (Norditalien, Frankreich, die Niederlande, England, den deutschsprachigen Raum), um Spenden für die Jeschiwa in Hebron zu sammeln. Nach einer zweiten solchen Reise von 1772 bis 1778 ließ er sich in Livorno nieder und lebte dort noch bis 1806. Über beide Reisen verfasste er – vermutlich im Nachhinein – Reisetagebücher.

Polyglott in den Sprachen der sefardischen Kultur (Arabisch, Türkisch, Italienisch, Spanisch, etwas Französisch, vielleicht ein wenig Englisch) konnte sich Azulai wohl im deutschsprachigen Raum nur mit den gebildeteren Männern auf Hebräisch verständigen. Über die Aufzählung vieler Kommunikationssituationen mit Hindernissen hinaus wird der aschkenasische Raum von ihm durch weitere Merkmale vom sefardischen deutlich abgegrenzt: im christlichen Umfeld charakterisiert er ihn nach dem Überschreiten der Grenze im Raum Trient als ungastlich und feindselig und auch in den ländlichen jüdischen Gemeinden in Süddeutschland nimmt er ihn als befremdlich, abweisend und unkultiviert wahr.

Nur als Gelehrter konnte er sich im aschkenasischen Gebiet ebenso wie überall sonst auf seiner Reise auf vertraute Regeln verlassen: Besuche, Einladungen, Gespräche, die Möglichkeit, Bücher und Handschriften zu sehen und zu lesen, gehörten zu diesem Gelehrtenumgang, in dem es zentral um Ehrung und Wertschätzung ging. Auch wenn Azulai wohl ganz überwiegend mit jüdischen Gelehrten zusammen traf, so zeigt sich im Vergleich, dass auch die Netzwerke christlicher Gelehrter ganz ähnlich funktionierten, dass wir es also hier mit einem sozialen und kulturellen Raum zu tun haben, der primär durch die Zugehörigkeit von Personen zur Gruppe der Gelehrten konstituiert wurde.

Die Räume, über die der Reisende Azulai schreibt, sind performative, vernetzte, relationale und flexible Gebilde und meist als jüdisch gekennzeichnet; in den Räumen der Gelehrtenkultur hingegen bewegten sich sowohl Juden als auch Christen – zwar meist getrennt, aber nach ähnlichen Regeln, die punktuell trotz der Religionsdifferenz auch gegenseitig einen gewissen Respekt voneinander erleichterten.

Dies konnte im Einzelfall, wie ROTRAUD RIES ausführte, sogar so weit gehen, dass jüdische Gelehrte sich nicht scheuten, eine christliche Kirche zu besuchen: »Die Kirche – ein verbotener Raum? Kontexte von Grenzüberschreitungen«.

Kirchen gehörten für Juden mindestens bis zum Beginn der Moderne zu den No-go-areas, weil auch die Christen und ihr Kultus seit der Antike unter das rabbinische Verdikt des Götzendienstes gestellt waren. Erst seit dem 16. Jahrhundert begannen sich hier vorsichtige Relativierungen durchzusetzen.

So finden sich auf der Handlungsebene in der Frühen Neuzeit vereinzelt Juden, die unter ganz bestimmten Umständen nicht davor zurück schreckten, eine Kirche zu betreten. Da es keine Forschungen hierzu gibt, wurden erste Sondierungen zum Thema in Form von Einzelbeispielen vorgelegt und dabei die Frage gestellt, welche Konzeption des Kirchenraumes dem Handeln der betreffenden Personen zugrunde gelegen haben könnte.

Die einzigen erwartbaren jüdischen Kirchenbesucher dieser Zeit waren Personen auf dem Weg zur Konversion, die, weil tendenziell schon außerhalb jüdischer Normen handelnd, in die Untersuchung nicht weiter einbezogen wurden.

Josel von Rosheim (1476–1554), Gelehrter und weithin anerkannter Unterhändler und Sprecher der Judenschaft des Reiches, schrieb darüber, dass er mehrfach Predigten des Reformators Wolfgang Capito angehört habe. Vom Ort der Predigten spricht er nicht. Josel nutzte seine Aussage als Begründung in seiner Trostschrift an die hessischen Juden, denen 1539 Zwangspredigten vorgeschrieben worden waren: Ein frommer Jude könne sich wie er Predigten anhören, dürfe nur nicht dazu gezwungen werden.

Der Mathematiker, Astronom und Frühaufklärer Raphael Levi (1685–1779) führte Besucher in die Neustädter Kirche in Hannover an das nicht gekennzeichnete Grab seines hoch verehrten (christlichen) Lehrers Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716). Dies belegt – trotz aller dichterischen Komposition mit hoher Plausibilität – ein Gedicht des späteren Homer-Übersetzers Johann Heinrich Voss (1781) wie auch, dass Levi die Leiche Leibnizens 1716 mitten in der Nacht zur oder eben in diese Kirche geleitet habe.

Mit 16 Jahren brach Abraham Levi aus dem lippischen Lemgo 1719 zu einer fünfjährigen Europareise auf. Aus seinen Notizen verfasste er um 1760 für seine »Freunde« eine relativ nüchtern bilanzierende Reisebeschreibung auf Jiddisch, die weitgehend unbeeinflusst scheint von der zu dieser Zeit bereits stark topisch überformten christlichen Reiseliteratur. Höhepunkt der Tour war ein zweijähriger Rom-Aufenthalt, den der junge Mann nutzte, um nicht nur die Stadt gründlich kennen zu lernen, sondern auch den Petersdom genauestens zu studieren. Vielfach beobachtete er dort und auf den Straßen den Papstkult, schlich sich mit den Dienern der Kardinäle anlässlich der Inthronisation von Papst Innozenz XIII. 1721 in den Vatikan. Außerhalb von Rom scheint Levi keine Kirchen betreten zu haben.

Der Aufklärer Isaac Euchel (1756–1804) verfasste 1789 einen utopischen Briefroman, die Reisebriefe des jungen Syrers Meschulam ben Uriah Haeschte-

moi. Mit einem kryptojüdischen Reisebekannten ging dieser in Spanien in die Kirche, um seinen Gastgeber nicht gegenüber der Inquisition verdächtig zu machen. Er nutzte die Gelegenheit, Vergleiche zwischen christlichen und jüdischen Riten anzustellen, die einer Relativierung nachbiblischer jüdischer Normen, wie sie die jüdischen Aufklärer anstrebten, das Wort redeten.

Keiner der vier Männer steht im Verdacht eines Abfalls vom Judentum – im Gegenteil. Doch die Kontexte ihres Handelns deuten darauf hin, dass sie jenseits praktizierter Normen Kirche anders konzipierten als allein als christlichen Kultraum, in dem sie nichts verloren hatten. Bei Josel von Rosheim und Raphael Levi ist es vor allem eine sozial-intellektuelle Beziehung zu einem Gelehrten, der ihnen mit Respekt begegnete, bei Abraham Levi neben der jugendlichen Neugier ein touristisches Ziel von europäischem Rang. Isaac Euchel schließlich konzipierte die Kirche in Spanien als Raum religiöser Handlungen, die er aus einer neutralen Position einem Vergleich unterziehen konnte.

Wie im Schreiben oder im Alltagshandeln finden sich räumliche Konzepte auch in der Vorstellungswelt der Mystik: »Stimme als Raum: Hylomorphe Akustik in der Jüdischen Mystik« betitelt ELKE MORLOK (Heidelberg) ihren ebenfalls explorativen Vortrag.

Stimme als Raum tritt in der jüdischen Mystik seit ihren frühen Anfängen in der Provence vor allem im Zusammenhang mit Gebet und dem damit verbundenen Ritual auf, das durch Tallit, Tefillin und Tzitzit als »Umhüllung« gekennzeichnet wird. Dabei findet man in der Mystik entweder eine Verschiebung hin zum ‚mentalen‘ Gebet und der Stimme oder dem mentalen Gebet als Kanal für intellektuelle Vereinigungsvorgänge, wie sie in der ekstatischen Kabbala eines Abraham Abulafia zu finden sind. Dabei konzentrieren sich die kabbalistischen Texte vor allem auf nicht-semantische Aspekte des biblischen Textes wie eben die Stimme, den Hauch des Mundes oder die graphische Form der Buchstaben. Es sind verschiedene Modelle von Auf- und Abstieg zu beobachten wie z. B. in der theosophisch-theurgischen Linie, oder das Herabziehen des Segens, des göttlichen Influxus in der talismanischen und magischen Ausprägung der Kabbala oder eine Kombination der verschiedenen Modelle.

Hierbei wird vor allem mit zwei Parametern gearbeitet: Kontinuum und Isomorphismus. Kontinuum bedeutet, dass die göttliche Offenbarungsstimme vom Sinai als Stimme (*qolot*) ihre Fortsetzung in der mystischen Gebetsstimme findet und einen Kanal zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Bereich darstellt, durch welchen der Mystiker anhand seiner Stimme aufsteigen kann und dann den göttlichen Segen herabzuziehen vermag. Beim Isomorphismus wird von einer ‚action in distance‘ ausgegangen, wo der menschliche Mund dem göttlichen entspricht und der Hauch oder die Stimme beider in Entspre-

chung ihrer Form einander repräsentieren. Hierbei ist vor allem das passive Modell des Einkleidens der Stimme vorherrschend, wobei die göttliche Stimme in dem Gewand der menschlichen auftritt, wie es beim Begründer der Chabad-Bewegung, Rabbi Shneur Salman von Liadi zu finden ist.

In dem hier präsentierten Vortrag wurde eine weitere Konzeption der Stimme vorgestellt, nämlich die als Raum, als heiliger Raum, der sowohl eine individuelle Gotteserfahrung als auch ein gemeinschaftliches Erlebnis in der Performanz des Gebets konstituiert. Ausgehend von der Vorstellung des biblischen Textes als gewobener Struktur (*arigab*), wie sie in den Texten eines der einflussreichsten Kabbalisten des Mittelalters, Rabbi Joseph Gikatilla, zu finden ist, sollten die Linien nachgezeichnet werden, wie in den verschiedenen späteren Strömungen der jüdischen Mystik diese Idee weiter aufgenommen und modifiziert wurde, bis hin zu den unterschiedlichen Vorstellungen im Chassidismus, wo sich zahlreiche Varianten dieser Konzeptionen finden. Die Metapher des gewobenen Textes wurde weiter auf die Akustik ausgedehnt und mit anderen zentralen Bildern wie Gewand, Kanal, Hauch kombiniert, um sowohl einen individuellen Raum für den Aufstieg des Mystikers als auch den gemeinschaftlichen Raum des Gebets zu bezeichnen, wo ein »Ort« (*maqom*) oder »Orte« für die göttliche Gegenwart geschaffen werden, um letztere in die irdische Welt herabzuziehen. In zahlreichen Schulen des Chassidismus sind höchst interessante Ausprägungen dieser Vorstellung von Stimme (vor allem der Gebetsstimme) zu finden, welche eine neue Definition von Raum als akustischem Phänomen in der jüdischen Mystik zulassen. Das Thema konnte jedoch an dieser Stelle nur angerissen und als Denkanstoß für weitere Forschung dargestellt werden, da noch zahlreiche Quellen hinsichtlich dieses Konzepts zu untersuchen sind.

Im Unterschied zum mystischen Raum der Stimme ist eine Mikwe als gebauter Ort als handfester Container-Raum wahrnehmbar. In ihrem Werkstattbericht »Neue Mikwen braucht das Land! Jüdische Ritualbäder im Licht der Öffentlichkeit des frühen 19. Jahrhunderts« widmet sich DÉsirÉE SCHOSTAK (Heidelberg) der Frage, in welchem gesellschaftlich-politischen Kontext jüdische Ritualbäder zu Beginn des 19. Jahrhunderts als Raum verstärkt in den Blick der Öffentlichkeit gerieten, welche Situation sich dem Auge eines Betrachters bieten konnte und welche Faktoren dessen Sichtweise möglicherweise mit bestimmten.

Die mit Beginn des 19. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum verstärkt auftretende Ansicht, die das Untertauchen im kalten Mikwenwasser als gesundheitsschädlich kritisierte, ist vor dem Hintergrund der wachsenden staatsbürgerlichen Integration der Juden im Rahmen ihrer fortschreitenden rechtlichen

Emanzipation zu betrachten. In der Regel bedeutete das Mehr an tatsächlich gewonnenen bürgerlichen Rechten auch ein Mehr an staatlicher Einmischung in innerjüdische Angelegenheiten, die zuvor allein Sache der einzelnen Gemeinden waren. Auch die Frage nach der körperlichen Verfassung der jüdischen Bevölkerung wurde bereits seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert gestellt und darf im Zusammenhang mit dem fortdauernden Diskurs über die Möglichkeiten und Grenzen ihrer so genannten »bürgerlichen Verbesserung« nicht außer Acht gelassen werden.

Vor diesem Hintergrund bewegte sich die innerjüdische Auseinandersetzung mit dem Thema Mikwe in dem Spannungsfeld von allgemeiner Sorge um die Gesundheit der Frauen, die die Einrichtungen benutzten, staatlichem bzw. gesellschaftlichem Druck und dem innerjüdischen Diskurs über religiöse Reformen. Wenngleich die Frage des rituellen Untertauchens in der Mikwe nicht im gleichen Umfang auf der Agenda religiöser Reformen stand wie beispielsweise Fragen der Observanz des Schabbat oder der Speisegesetze, fand sie dennoch auf der zweiten Versammlung der Reformrabbiner in Frankfurt 1845 Beachtung. Dort wurde »bei motivierter Abstimmung« beschlossen, dass auch geschöpftes Wasser, somit selbst ein Wannenbad, den religiösen Zweck erfülle. Hier wie auch an anderer Stelle begegnet die Argumentation, dass diese Erleichterung eingeführt werden müsse, »um die Sitte aufrecht zu erhalten«⁵. Zugleich fand eine zeitgemäße Neubewertung statt, indem das der Vernunft zugängliche Argument angeführt wurde, dass das Ritual »die Tugenden der Enthaltbarkeit, Keuschheit und Reinheit befördert«⁶.

Neben die Sorge um die gesundheitlichen Risiken des Untertauchens im kalten Wasser v. a. im Winter trat – möglicherweise beeinflusst durch die Schriften des jüdischen Arztes Moritz Mombert – die Kritik an hygienischen Mängeln der vorhandenen Kellermikwen. Mombert ging hierin so weit, die Mikwe zum Symbol des Rückstands *par excellence*, zum Grundübel seiner jüdischen Zeitgenossen zu erklären. Indem er der biblischen Geschichte des Auszugs der Israeliten aus Ägypten einen neuen Sinn verlieh, nämlich die Befreiung vom Aussatz, der infolge der Enge in Ägypten zur jüdischen »Nationalseuche«⁷, geworden sei, schuf er eine Parallele zu seiner Zeit: Gerade der von Moses erfolgreich bekämpfte Aussatz werde, so Mombert, durch die gängige Praxis

⁵ Die zweite Rabbinerversammlung, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums* 9, 32 (1845), S. 494.

⁶ Ebd.

⁷ Moritz Mombert, *Das gesetzlich verordnete Kellerquellenbad der Israelitinnen. Dient es zur Gesundheit und Reinigung des Körpers oder ist es als eine bis jetzt unerkannt gebliebene Quelle unzähliger Krankheiten zu betrachten usw.*, Mühlhausen 1828, S. 28.

der Mikwe wieder gefördert insofern, als die dort herrschenden hygienischen Missstände eine gefährliche Ansteckungsquelle für »die venerische Krankheit« bildeten – und diese wiederum sei nichts anderes als »ein degenerierter Aussatz«⁸. Das Ringen des Moses um die Befreiung von Enge und Aussatz in Ägypten wiederholte sich also für Mombert in seiner eigenen Zeit; es sei auch das Ringen der modernen Juden, ein Ringen um die Befreiung aus der Enge des geistigen und realen Ghettos, eine Befreiung vom Aberglauben und dem Einfluss der Rabbiner, die für die falsche Praxis der Mikwe verantwortlich seien.

Wie kaum ein zweiter jüdischer Ort diente die Mikwe also zum einen als Projektionsfläche zur Konstruktion eines die Gesundheit von Staatsbürgern gefährdenden Raumes wie auch innerjüdisch zum Symbol der verachteten, engen Ghetto-Vergangenheit.

In der abschließenden Sektion am Sonntagmorgen, die von LUCIA RASPE (Frankfurt a.M.) moderiert wurde, standen Räume in der (spät-)mittelalterlichen Stadt im Mittelpunkt. SIMHA GOLDIN (Tel Aviv) skizzierte in englischer Sprache sein Projekt »Uncovering Hidden Elements of the Medieval Jewish Neighbourhood«.

The medieval European Jewish neighbourhood is in most cases a clearly definable physical place that can be archeologically reconstructed using medieval and early modern maps, by hints in municipal and other written local records or through restoration of existing historical sites in the historical parts of existing towns. Yet understanding the planning rationale of the Jewish urban landscape, the religious motivation behind specific types of residence and the limitations and challenges that Europe's medieval urban Jewish communities faced is widely unexplored and requires a complex set of interdisciplinary tools, combining the disciplines of history, archaeology, *Halacha* (Jewish law), folklore, and art.

The project aims to analyze not only the physical characteristics of the medieval Jewish neighbourhood, but also to address the Jews' self-perception within their own neighbourhood and within the larger Christian city. Merging interdisciplinary tools, the proposed study seeks to create an in-depth discussion about the self-perception of medieval Jews with regard to the space within which they operated. Confronting *Halachic* materials from the *Irwin* Tractate concerning the Jewish neighbourhood with non-Jewish historical sources and archaeological data will allow a unique glimpse into the urban landscape of Europe's medieval, city-dwelling Jews, illuminating the many layers of meaning implicated in their physical surroundings.

⁸ Ebd., S. 71.

Generally and contrary to claims by churches and other Christian institutions, medieval Jews were not forced to live in a certain area in Christian cities during the Middle Ages, at least not until the second half of the fifteenth century. However, Jews generally preferred to concentrate their residence into a joint neighbourhood, close to their communal institutions. As a minority group living within the larger Christian majority, the annals of the Jewish neighbourhood are deeply interwoven with the history of the Christian city. A unique, interdisciplinary study of the Jewish neighbourhood will reveal aspects of the medieval city heretofore unexplored.

Two examples: In the *Responsa* literature we find the Christian city environment mentioned in several contexts: We find an example in Mordechai (*Eruvim* 482) where, in reference to the erection of an *eruv*, it says: »Our Rabbi Meir wrote that as they make the sides out of plaster or when they make the »shape of a doorway« it is done very nicely, and the Christians of the city of Würzburg come and uproot them«. This can be interpreted as tenacity in maintaining Jewish religious law under impossible circumstances, but it can also be assumed that there is a desire to take possession or control of public space and to turn it, at least over the Sabbath, into »Jewish space« within the Christian city.

In the second *Responsum* the question is asked as to whether it is permissible to use a public toilet »on the city wall, where the excrement falls into the moat (technically outside the city)« on the Sabbath day (and thus outside the *eruv*) and indeed whether or not it is permissible to pour water down such a place.

Im letzten Vortrag ging es um »Gewalt gegen Juden im Alltag und die Entstehung inverser Raumrepräsentationen bei Minderheit und Mehrheit (Frankfurt am Main, 14. – 15. Jahrhundert)«. Alltägliche Gewalt gegen Juden in Form von Rempelen, Bewerfen und ähnlichen Belästigungen ist ein Thema, so GUNDULA GREBNER (Frankfurt a.M.), das bislang kaum eigens die Aufmerksamkeit der Forschung gefunden hat. In den Quellen tritt sie jedoch als allgegenwärtig hervor. Hier wurden für Frankfurt alle Zeugnisse des ausgehenden Mittelalters gesichtet, ausgewertet und zu einem Überblick über das Phänomen verarbeitet.⁹

Die Frequenz der Vorfälle scheint nicht parallel mit dem Anstieg in der Gesamtzahl der Überlieferung, sondern eher parallel zu größeren politischen Kontexten zu gehen. Hier ist etwa die Einrichtung des Ghettos zu nennen, in deren Umfeld eine Verschlechterung des Klimas und eine Häufung von physischen Attacken zu konstatieren sind.

⁹ Vgl. Gundula Grebner, Gewalt im Alltag – Frankfurt am Main, in: *Kalonymos* 12, 2 (2009), S. 1-6.

Alltägliche Gewalt trat auf als Verbalattacken, als Beleidigungen, als Beiseitestoßen, als Schlagen, als nächtliche Überfälle in den Häusern. Besondere Beachtung verdient das Ritual des Klepperns, bei dem ein sich nähernder Jude von einer Gruppe verhöhnt und beklatscht wurde, sobald er die Gruppe passiert hatte, und dann hinterrücks beworfen wurde mit Steinen, Abfall u. ä. Das Kleppern wurde von der Straßenöffentlichkeit getragen und garantierte gleichzeitig die Anonymität der Täter.

Auch sonst blieben die Täter häufig anonym, allerdings wurden sie bestimmten Handwerken zugeordnet. Prominent sind hier die Schmiede und Bäcker, aber auch Schneider, Fischer, Sattler und andere werden genannt. Leute aus Vororten im Frankfurter Nordosten wie auch Nürnberger auf der Messe gehörten gleichfalls dazu.

Die städtischen Autoritäten reagierten manchmal mit Ignorieren, häufiger jedoch mit einem Handeln auf zwei Ebenen: Eine Untersuchung wurde angestrengt und versucht, den Fall mit den Mitteln der Rechtspflege beizulegen. Zum anderen wurden die Juden gemahnt, sich demütiger zu benehmen und bestimmte Gegenden zu meiden.

Die Juden reagierten offenbar zumeist mit Ignorieren, nicht sehr viele Fälle gelangten zur Anzeige, am deutlichsten stellten sie das Geschehen in Petitionen aufgrund anderer Anlässe dar, um ihre ohnehin schlechte Position in der Stadt zu schildern. Juden mussten ‚streetwise‘ sein und gefährliche Situationen nach Möglichkeit von vornherein vermeiden. Dazu gehörte das Meiden bestimmter Lokalitäten: einige Straßen, in denen regelmäßig gekleppert wurde, sind hier zu nennen, weiter der Römer als zentraler Platz der Stadt, Kirchen, Pforten, die Brücke, das Bad, das Marktschiff.

Auf dem Römer als zentralem Platz der Stadtgemeinde wurden Juden nur in der Abstufung zugelassen, in der sie als Judenbürger als Teil der Gemeinde zählten. Eine Kirche als religiöser Mittelpunkt, eine Pforte als Grenze zwischen Innen und Außen der Stadt machten ebenfalls die Zugehörigkeitsfrage im Modus des Raumes sichtbar. Die Brücke war eine Engstelle, an der es wieder um Präzedenzen ging, aber auch die ‚Judensau‘ war hier angebracht, von der es heißt, daß sie zur Verhöhnung vorübergehender Juden genutzt wurde. Das Bad als enge körperliche Kontaktzone hat eine Fülle an Übergriffen hervorgebracht, ähnlich das Marktschiff.

Eine jüdische Karte der Stadt wird hier sichtbar, die die Umkehrung der christlichen Raumrepräsentation darstellt: Orte positiver städtischer Identifikation oder Orte, die Engstellen bilden, haben negative Konnotationen für die Juden, sie sind als gefährlich markiert, bedürfen einer besonderen Aufmerksamkeit und eines besonderen Verhaltens. Die gegenteiligen Erfahrungen in der Interaktion an praktisch allen infrastrukturell bedeutsamen Orten in der Stadt

führten zu gegenteiligen, zu inversen Raumrepräsentationen bei Juden und Christen. Und da Juden wie seltener auch Christen städtischerseits immer wieder zu vorausschauendem Verhalten an den entsprechenden Orten in der Stadt angehalten wurden, sind diese Repräsentationen sogar schriftlich niedergelegt überliefert.

Bedeutungsfähige Raumrelationen stellten mehrfach den Rahmen, in dem Aggressionen abliefen. Innere Raumrepräsentationen ließen Juden gefährliche Situationen antizipieren und vermeiden, sie veranlassten Christen zu Übermut und Übergriffen. Ein Gesamtbild der Stadt wird sichtbar, das das Verhalten steuerte. Grenzen und durch Handlungen erzeugte Raumfigurationen wurden wirksam. Raumordnungen zielten durchaus nicht immer auf Befriedung ab, sie konnten auch für unfriedliche Zwecke genutzt werden. Wenn sie sich als inverse Raumrepräsentationen in den Köpfen von Mehrheiten und Minderheiten niederschlugen, entstanden spannungsgeladene kommunikative Räume, die sich jederzeit in verbalen und physischen Aggressionen entladen konnten.

Zu Beginn der Schlussdiskussion führte ROTRAUD RIES noch einmal das breite Spektrum von Räumen von Juden, Räumen für Juden wie auch genuin Jüdischen Räumen vor Augen, mit denen sich die Vorträge beschäftigt hatten. Zweifellos wurden dabei die Potentiale des *spatial turn* in unterschiedlicher Form und Intensität genutzt.

So sind Mikwe und Casa dei Catecumeni, das Konvertitenhaus, eher als Containerräume präsentiert worden, von denen erstere im Zuge der religiösen und hygienischen Diskurse um 1800 zum gefährlichen Ort mutierte, während die Casa in ihrer liminalen Abgeschlossenheit gerade als das Gegenteil eines jüdischen Ortes gelten kann. Auch die Kirche war zweifellos ein Raum, der nicht zu den jüdischen gehörte, doch jüdische Akteure konnten ihn für sich öffnen, indem sie die Kirche nicht als christlich-rituellen Raum, sondern neutral konstruierten, weil es um intellektuelle Interessen und Verbundenheiten oder um »touristische« Highlights ging. Die vorgestellten Bilder in den Rothschild Miscellany aus dem Italien der Renaissance zeigen Markierungen des Jüdischen im öffentlichen Raum und innerjüdische soziale Distinguierung, also von Juden markierte, aber nicht unbedingt jüdische Räume.

Die »neuen« geographischen Räume des Zeitalters der Entdeckungen wurden einerseits zu jüdischen gemacht, indem dort die verlorenen Stämme verortet wurden; zum anderen wurde die neue Welt als Raum in jüdisches Wissen integriert. Doch auch innerjüdisch gab es, jedenfalls in der Konstruktion des sefardischen Gesandten Azulai, zwei Welten, von denen die aschkenasische als unkultiviert und ungastlich gekennzeichnet ist. Zugleich zeigen jedoch die strukturellen sozialen Ähnlichkeiten zwischen jüdischen und christlichen Ge-

lehrten, dass hier von jüdischen Räumen nur zum Teil die Rede sein kann, dass Räume von Juden nicht unbedingt qualitativ »anders« und spezifisch jüdisch sein mussten und dass jüdische Räume sehr verschieden sein konnten, immer aber in den Rahmenbedingungen einer frühneuzeitlichen Gesellschaft angesiedelt waren und von den AkteurInnen gestaltet wurden.

Nicht völlig unähnlich heutigen sozialen Topographien lassen sich im Frankfurt des Spätmittelalters Räume der Gewalt gegen Juden ausmachen, die durch die Anwesenheit bestimmter Handwerkergruppen, jüdenfeindliche Symbole oder physische Engstellen markiert wurden.

Und schließlich die genuin jüdischen Räume: Die architektonischen Voraussetzungen und wöchentlichen symbolischen Markierungen für den Eruv, den Sabbatbezirk innerhalb des Stadt- oder Dorfraumes – eine symbolische Beanspruchung von Raum, die immer wieder zu Konflikten mit der christlichen Umgebung führte. Und die Kreierung eines Raumes durch Text, Gebet und Stimme, der als Kanal zwischen dem im mystischen Gebet versunkenen Menschen und Gott fungiert – ein jüdischer Raum par excellence.

Die Frage, ob jüdische Räume, Räume von oder für Juden nach dem *spatial turn* und mit dessen analytischer Perspektive anders und gewinnbringend untersucht werden könnten, wurde in der anschließenden Diskussion ganz überwiegend bejaht. Mehrere Referentinnen betonten, welche wichtige Rolle für sie der neue Blick des *spatial turn* bei der Entwicklung ihrer Themen gehabt habe (Morlok, Grebner, Jancke). Die Zweifler warnten vor einer Mode ohne Erkenntnisgewinn, hielten den Raumbegriff für nicht spezifisch genug, schlugen vor, eher von Abgrenzung und Interaktion, auch von Performanz zu sprechen (Weber, Steffes-Maus). Diejenigen, die den Mehrwert der theoretisch informierten und methodenbewussten Herangehensweise bereits erprobt hatten, betonten, dass das neue Raumbewusstsein neue Perspektiv- und Ordnungsmöglichkeiten bietet, gerade auch in Bezug auf die Akteure, vieles neu aufschloss, was sonst nicht gesehen werde (Jancke, Ries). In jedem Fall ist zwischen der Quellen- und der Metasprache der Wissenschaft zu unterscheiden. Als starkes Argument für eine Weiterbeschäftigung mit dem Raum wurde schließlich das Ziel einer Anschlussfähigkeit von Judaistik und jüdischer Geschichte vorgebracht, die Wichtigkeit, einen Beitrag zur allgemeinen Geschichte zu leisten und nicht immer separate Wege zu gehen (Morlok, Brocke).

Die Tagung 2010 wird nicht im FFFZ Düsseldorf, sondern an einem anderen Ort und etwa zur gleichen Jahreszeit wie üblich stattfinden. Die beiden Organisatorinnen kümmern sich um ein Tagungshaus – zur Abwechslung einmal in Süddeutschland – und werden baldmöglichst einen Termin buchen und die Mitglieder des Arbeitskreises darüber informieren. Ob es ab 2011 dann eine

weitere Kooperation mit Katja Kriener oder ihrem Nachfolger/ihrer Nachfolgerin geben kann, wird sich erst 2010 entscheiden. Das für die nächste Tagung von Birgit Klein vorgeschlagene Thema »Reale und imaginäre Formen jüdischer Machtausübung, Repression und Gewalt« wurde nach kurzer Diskussion ohne Gegenvorschlag angenommen.