

Julia Haarmann

Hüter der Tradition

Erinnerung und Identität im
Selbstzeugnis des Pinchas
Katzenellenbogen (1691–1767)

Jüdische Religion, Geschichte und Kultur

Band 18

≡book

Vandenhoeck & Ruprecht



Jüdische Religion, Geschichte und Kultur

Herausgegeben von
Michael Brenner und Stefan Rohrbacher

Band 18

Vandenhoeck & Ruprecht

Julia Haarmann

Hüter der Tradition

Erinnerung und Identität im Selbstzeugnis
des Pinchas Katzenellenbogen (1691 – 1767)

Vandenhoeck & Ruprecht

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.

ISBN 978-3-525-57023-4
ISBN 978-3-647-57023-5 (E-Book)

Umschlagabbildung:

Artist: Johann Conrad Weiss, Goblet for the Schwabach Burial Society banquet. B88.0434
Photo © Israel Museum, Jerusalem, by Ofrit Rozenberg Ben-Menachem

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.
Printed in Germany.

Satz: Konrad Triltsch, Print und digitale Medien GmbH, Ochsenfurt
Druck und Bindung: Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	9
1. Annäherungen an das Thema	11
1.1 Erkenntnisinteresse	11
1.2 Entwicklungslinien und Umbrüche im aschkenasischen Judentum des 17. und 18. Jahrhunderts	13
1.3 Kontexte gegenwärtiger Forschungsdiskussionen	18
1.3.1 „Identität“ in kulturwissenschaftlicher Perspektive	18
1.3.2 Kulturelles Gedächtnis und „Gedächtniskisten“	19
1.3.3 Tendenzen der Selbstzeugnisforschung	20
2. Biographische Skizze von Pinchas Katzenellenbogen	28
2.1 Familiärer Hintergrund	28
2.2 Die Ritualmordbeschuldigung gegen den Vater (1699)	33
2.3 Das jüdische Fürth, Ort der Kindheit und Jugend	35
2.4 Studienzeit in Prag, Fürth und Nikolsburg	48
2.5 Das jüdische Schwabach, Wirkungsfeld des Vaters	49
2.6 Rabbinat in Wallerstein, Leipnik, Marktbreit und Boskowitz	52
2.7 Lebensabend in Schwabach	60
3. Charakterisierung des Werkes <i>Yesh Manchilin</i>	62
3.1 Quellenlage und Überlieferungssituation	62
3.2 Struktur des Manuskripts	63
3.3 Tabellarische Übersicht über den Inhalt von <i>Yesh Manchilin</i>	67
3.4 Die Schreibsituation des Autors	72
3.5 <i>Yesh Manchilin</i> als ethisches Testament	76
3.5.1 Ethische Testamente als <i>superego-documents</i>	76
3.5.2 Explizite Vorbilder für <i>Yesh Manchilin</i>	79
3.5.3 Der testamentarische Charakter von <i>Yesh Manchilin</i>	90
4. Traditionen und Bräuche. Hüter gemeinsamer Normen	96
„Die wahre Lehre kommt aus dem Mund des Vaters“	97
4.1.1 Bräuche, die der Autorität des Vaters folgen	101
4.1.2 Abweichungen von der Lehre des Vaters	108
4.1.3 <i>Yesh Manchilin</i> als <i>Familien-Minhagim-Buch</i>	114
4.1 Vererbte Bräuche	115
4.2.1 Fastenbräuche zur Jahrzeit	116

4.2.2	Bräuche und erprobte Mittel zur Abwehr von Gefährdungen des Lebens	119
4.2.3	Weisungen zum Umgang mit Sterben und Totengedenken	141
4.2.4	Das Lebensvorbild als Weisung	150
5.	Familienerinnerungen. Hüter über das Bewusstsein gemeinsamer Geschichte	153
5.1	Die ehrbare Abstammung	153
5.2	„Das Verdienst eurer Vorfahren“. Geschichten der Vorväter . .	160
5.2.1	Geschichten über das Königtum Saul Wahls	161
5.2.2	Geschichten über Pinchas Horowitz	166
5.2.3	Der <i>Kiddusch HaSchem</i> des Großonkels Pinchas Katzenellenbogen	167
5.2.4	Zur Frömmigkeit des Onkels Sa'adja Jesaja	170
5.3	<i>Schiduchim</i> zum Erhalt der Ehrbarkeit der Familie	172
5.3.1	Wundergeschichten über die Wahrung des „heiligen Samens“	173
5.3.2	Katzenellenbogens Eheschließungen	178
5.3.3	Eheschließungen für Katzenellenbogens Kinder und für seine Schwester	190
5.3.4	Die Gefahr der Versündigung durch sexuelle Begierden .	192
5.3.5	Katzenellenbogens Hochachtung gegenüber Frauen . . .	193
5.4	„Bei meinen Vätern will ich liegen“. Die Wahl des Sterbeortes .	197
6.	Der Wert der Gelehrsamkeit. Hüter gemeinsamen Wissens	201
6.1	Ausbildung und Studium	202
6.1.1	Ausbildung bis zur Bar Mizwa	204
6.1.2	Studium in Fürth, Prag und Nikolsburg	209
6.2	Tägliches Lernen als Ausdruck von Frömmigkeit	231
6.2.1	Lernen und das Andenken Verstorbener	234
6.2.2	Katzenellenbogens Mnemotechnik	236
6.2.3	Katzenellenbogens Lerngewohnheiten als Richtlinien für die Nachkommen	238
6.3	Der Konflikt zwischen dem Rabbinat und dem Ideal des Lernens	240
6.4	Kritik an der Ordnung des Lernens	243
6.4.1	Exkurs: Verbreitete Kritik an Lernmethoden jener Zeit . .	246
6.5	Katzenellenbogens Bibliothek	250
6.5.1	Der Zugriff auf Bücher als Voraussetzung zum Studium .	250
6.5.2	Inhaltliche Schwerpunkte von Katzenellenbogens Bibliothek	251
6.5.3	Der materielle Wert	254
6.5.4	Exkurs: Vergleichbare private Büchersammlungen im 18. Jahrhundert	258

7. Resümee. Hüter der Tradition	260
8. Literatur	263
8.1 Quellen	263
8.2 Forschungsliteratur	263
9. Personen- und Ortsregister	285

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Sommersemester 2011 unter dem Titel „„Damit es der folgenden Generation Zeichen und Vorbild sei.“ Die Bewahrung von Traditionen, Erinnerungen und Werten als *cultural gatekeeping* in den Selbstzeugnissen von Pinchas Katzenellenbogen und Jakob Emden“ an der Philosophischen Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf als Dissertation angenommen. Für die Drucklegung ist der Text vor allem um die Ausführungen zu Jakob Emden gekürzt worden, so dass ein handliches Buch entstehen konnte. Die Ergebnisse meines Vergleiches zwischen Katzenellenbogen und Emden hoffe ich in Kürze an anderer Stelle zu veröffentlichen.

Blicke ich auf die Entstehung vorliegender Arbeit zurück, so gilt mein herzlicher Dank zunächst meinem Doktorvater Stefan Rohrbacher, der ihre Entstehung in allen Phasen maßgeblich unterstützt hat. Sein steter Rat und seine große Geduld waren für mich von unschätzbarem Wert. Dagmar Börner-Klein, der ich ebenfalls zu Dank verpflichtet bin, hat freundlicherweise das Zweitgutachten übernommen.

Besonders gefreut hat mich, dass Michael Brenner und Stefan Rohrbacher die Arbeit in die Reihe „Jüdische Religion, Geschichte, und Kultur“ aufgenommen haben. Dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht möchte ich meinen Dank für die umsichtige Betreuung des Buchprojektes aussprechen. Nicht nur in Düsseldorf, sondern auch in der Bibliothek der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg, der Widener Library der Harvard University (Cambridge/MA) sowie in den Bibliotheken der Hebräischen Universität (Jerusalem) habe ich ausgezeichnete Bedingungen für meine Studien vorgefunden.

Mit Rat, Hinweisen und Fragen haben zahlreiche Freundinnen und Freunde die Entstehung dieser Studie begleitet. Ihnen allen gilt mein Dank, auch wenn ich hier stellvertretend nur meinen Schwiegervater, sel.A., erwähne, der durch das Korrekturlesen meiner Arbeit die Zahl der noch verbleibenden Fehler deutlich minimiert hat. Meinem Mann und meiner Familie danke ich für die fortwährende Unterstützung und den beharrlichen Zuspruch. Gewidmet ist dieses Buch unserem Sohn Joshua, der nur wenige Tage nach meiner Disputation zur Welt kam.

Hamburg, im April 2012

Julia Haarmann

1. Annäherungen an das Thema

1.1 Erkenntnisinteresse

Diese Dinge schreibe ich nieder in dieses Buch zur Erinnerung, damit es der folgenden Generation Zeichen und Vorbild sei.

(*Yesh Manchilin*, § 65, 166)

Aus der Frühen Neuzeit ist eine Reihe von Selbstzeugnissen jüdischer Provenienz überliefert.¹ In vorliegender Untersuchung soll mit dem Selbstzeugnis *Yesh Manchilin* des Rabbiners Pinchas Katzenellenbogen (1691 – 1767) eines von ihnen näher in den Blick genommen werden.² Gefragt wird nach der Bedeutung dieses Werkes im Hinblick auf die Weitergabe und Bewahrung von Traditionen, Erinnerungen und Werten im aschkenasischen Judentum des 18. Jahrhunderts. In Katzenellenbogens *Yesh Manchilin*, so die These, geht es im Kern um die Verschriftlichung eigener Geschichte(n) und normativer Verhaltensweisen für die nachfolgenden Generationen. Auf diese Weise soll Identitätsstiftendes auf Zukunft hin und für einen größeren Trägerkreis bewahrt werden.

Katzenellenbogen erweist sich bei der Abfassung von *Yesh Manchilin* als ein *Hüter der Tradition*. Der Auswahl- und Konservierungsprozess von Informationen, die aus Sicht Katzenellenbogens konstitutive Bedeutung haben und die durch *Yesh Manchilin* bewahrt werden sollen, lässt sich dabei mit dem Begriff *cultural gatekeeping*³ umschreiben. Es geht um die Überlieferung und

1 Vgl. die Auflistung einer Auswahl der bekanntesten Texte bei ARROYO, Autobiographik, 165 f, die bis zum 18. Jahrhundert von zwanzig Texten spricht, oder bei MINTZ, Table, 7. Hinzu kommt eine große Zahl von Selbstzeugnissen unterschiedlicher Textgattungen, darunter z. B. ethische Testamente, die bislang nur ansatzweise in den Blick genommen wurden.

2 Dass eine wissenschaftliche Untersuchung von *Yesh Manchilin* bislang noch ausstand, wurde bereits mehrfach angemahnt. So schreibt HUNDERT, History, 262, in einem Beitrag über die jüdische Geschichte Polens über *Yesh Manchilin*: „This fascinating Hebrew work has not attracted the attention it deserves. It will prove invaluable to those interested in social and cultural aspects of the history of the Jews in East Central Europe in the eighteenth century.“ Ähnlich äußert sich SCHACTER, History, 445, wenn er schreibt: „The extremely significant *Sefer yesh manhilin* by R. Pinchas Katzenellenbogen [...] has only recently begun to receive the attention it richly deserves.“ Auch GRIES, Book, 57, hat unlängst den Wert einer wissenschaftlichen Analyse dieses Werkes bekräftigt: „Katzenellenbogen’s *Yesh manhilin* is a goldmine still awaiting researchers.“

3 Der Begriff *cultural gatekeeping* stammt aus der modernen Kommunikationswissenschaft. Er wurde ursprünglich 1947 von dem Psychologen Kurt Lewin geprägt, der mit dem Konzept des

Bewahrung dessen, was auf Zukunft hin Bestand haben soll. *Cultural gatekeeping* meint demnach die von Katzenellenbogen bei der Niederschrift seines Werkes verfolgte Intention von Identitätswahrung, ohne dass die Kategorie „Identität“ für den Verfasser selbst schon ein definierter Begriff gewesen wäre. Dennoch fungiert Katzenellenbogen (reflektiert oder auch unreflektiert) als *Hüter* (*gatekeeper*) seiner jeweiligen Traditionen, Erinnerungen und Werte (und damit seiner Identität), die er für die Zukunft bewahrt wissen will.

Die Kontinuität von Traditionen, Erinnerungen und Werten war für Katzenellenbogen nicht selbstverständlich, da historische Ereignisse und Entwicklungen einschneidende Veränderungen in den Lebensbedingungen nach sich zogen. Nicht zuletzt der Abbruch von Erinnerungsketten wie auch die Pluralisierung von Traditionen standen im aschkenasischen Judentum des 18. Jahrhunderts vor Augen. Dabei gehen die Gefahren des Abbruchs von Traditionen, Erinnerungen und Werten, denen sich Katzenellenbogen durch sein *cultural gatekeeping* jeweils mittelbar bzw. unmittelbar entgegenstellt, nicht primär von der nichtjüdischen Umwelt aus, sondern sind vielmehr in innerjüdischen Diskursen jener Zeit verortet.

In dem Selbstzeugnis von Katzenellenbogen, so wird sich im Verlauf der Untersuchung des Textes zeigen, lassen sich im Einzelnen drei Bereiche erkennen, die jeweils im Sinne eines *cultural gatekeeping* „gehütet“ werden, da ihnen offenbar identitätsstiftende Bedeutung zukommt: Erstens geht es um die Weitergabe von Traditionen bzw. Bräuchen (vgl. Kapitel 4). Die von den Vätern gepflegten Bräuche werden als normativ gegenüber anderen Ausprägungen der Tradition sanktioniert. *Yesh Manchilin* liest sich dabei in Teilen gleichsam als eine Art *Familien-Minhagim-Buch*, das den Vorrang der familiären Tradition betont.

Zweitens geht es in *Yesh Manchilin* um die Bewahrung familiärer Erinnerungen und die damit verbundene Zugehörigkeit zur Familiengeschichte (vgl. Kapitel 5). In ausführlichen genealogischen Verortungen und mit zahlreichen lebensgeschichtlichen Details schreibt sich Katzenellenbogen jeweils in den Kontext seiner ehrbaren familiären Abstammung ein. Dieses Bewusstsein soll

gatekeepers die Schlüsselposition einzelner Entscheidungsträger in sozialen Gruppen verdeutlicht hat. David M. White übertrug den Begriff wenig später auf den Prozess der Nachrichtenauswahl und nutzte ihn zur Bezeichnung von Individuen, die innerhalb eines Massenmediums Positionen bekleiden, in denen sie über die Aufnahme bzw. Ablehnung einer potentiellen Kommunikationseinheit entscheiden können. *Gatekeeping* wird als gleichbedeutend mit einer Begrenzung der Informationsmenge verstanden, d. h. mit der Auswahl von als kommunikationswürdig erachteten Themen. Die *gatekeeper* („Torhüter“) entscheiden, welche Ereignisse zu öffentlichen Ereignissen werden und welche nicht. Auf diese Weise tragen die *gatekeeper* zur Formung des Gesellschafts- bzw. Weltbildes der Rezipienten bei. Vgl. KUNCZIK, Journalismus, 192 ff; BURKART, Kommunikationswissenschaft, 276 ff und PÜRER, Publizistik, 128 ff. – Der Begriff des *cultural gatekeeping*, der für vorliegende Untersuchung des Selbstzeugnisse von Pinchas Katzenellenbogen übernommen werden soll, stammt aus einem Beitrag im Harvard Magazin über die Arbeit des New York Times Book Review Editors Barry Gewen. Vgl. LUMENELLO, New York Times, 4 f und 20.

an die nachfolgende Generation vererbt werden. Die mögliche Auslöschung solchen Familienwissens durch Verfolgung und Pogrome stand zu dieser Zeit, nicht zuletzt durch die Chmielnicki-Pogrome 1648/49, als reelle Gefahr vor Augen.

Drittens schließlich widmet sich Katzenellenbogen in seinem Selbstzeugnis ausführlich dem Wert der traditionellen Gelehrsamkeit (vgl. Kapitel 6). Der eigene Bildungsweg wird ebenso als Ausdruck besonderer Ehrbarkeit dargestellt wie das lebenslange Festhalten am Ideal des Lernens. In der Vernachlässigung des Quellenstudiums, wie sie im 18. Jahrhundert zunehmend verbreitet war, sieht Katzenellenbogen eine Gefahr, der er sich für seine Nachkommen entgegenstellt.

Diese drei Bereiche, das Bewahren von Bräuchen und Tradition, die Weitergabe von Familienerinnerungen sowie die Verteidigung des Wertes traditioneller Gelehrsamkeit sind in *Yesh Manchilin* nicht voneinander zu trennen, sondern, ganz im Gegenteil, immer eng aufeinander bezogen. Dennoch lassen sie sich, wie die Analyse zeigen wird, als differenzierbare Schwerpunkte feststellen.

Darüber hinaus ist es grundlegendes Anliegen dieser Untersuchung, Katzenellenbogens *Yesh Manchilin*, das bislang nur in einer hebräischen Edition vorliegt und von der Forschung kaum Beachtung gefunden hat,⁴ umfassend darzustellen und einem weiteren Leserkreis Einblick in dieses Selbstzeugnis zu vermitteln.

1.2 Entwicklungslinien und Umbrüche im aschkenasischen Judentum des 17. und 18. Jahrhunderts

Die Geschichte des aschkenasischen Judentums im 17. und 18. Jahrhundert ist seit langem Gegenstand zahlreicher Forschungsdiskussionen. Prägte Heinrich Graetz dieser Epoche noch die Überschrift „Allgemeine Verwilderung in der Judenheit“ auf,⁵ so setzen sich in der neueren Diskussion zunehmend sehr viel differenziertere Wahrnehmungen einer Epoche am Übergang zwischen Mit-

4 Bislang stand *Yesh Manchilin* fast ausschließlich im Blickpunkt von Forschungen, die diesen Text neben Werken anderer Verfasser für ihre spezifischen Fragestellungen herangezogen und sich nur mit Einzelaspekten des umfassenden und vielseitigen Selbstzeugnisses von Pinchas Katzenellenbogen beschäftigt haben. Vgl. z. B. GRIES, Book, 57ff, dessen Interesse der Bibliothek Katzenellenbogens gilt, sowie LIBERLES, Schwelle, 21 ff, der *Yesh Manchilin* neben vielen anderen autobiographischen Texten als Quelle für die Alltagsgeschichte der deutschen Juden in der vor- und frühmodernen Zeit befragt. Auch Forschungen zur Rolle der Magie und der *Ba'alei Schem* im 17. und 18. Jahrhundert dient Katzenellenbogens Text als Quelle. Vgl. ROSMAN, Founder, 14ff; ETKES, Makom [hebr.], 77ff; ETKES, Besht, 14ff und HUNDERT, Jews, 147 ff.

5 GRAETZ, Geschichte 10, 294 und 339.

telalter und Neuzeit durch.⁶ Nur stichwortartig sollen hier einige der Themen skizziert werden, die die Situation der aschkenasischen Juden im 17. und 18. Jahrhundert maßgeblich mit geprägt und damit auch die Lebenssituation von Pinchas Katzenellenbogen zumindest indirekt mit bestimmt haben.⁷ Auch wenn hier der Begriff „Umbruch“ benutzt wird, um die Veränderungen der jüdischen Lebensbedingungen zu charakterisieren, so soll doch keineswegs der Eindruck entstehen, dass es sich dabei immer um zeitlich eindeutig zu definierende Ereignisse handelt, durch welche jüdisches Leben von einem Tag auf den anderen in neue Bahnen gelenkt wurde. Vielmehr handelt es sich dabei zumeist um langwierige historische Prozesse, die sich regional bedingt in unterschiedlicher Geschwindigkeit vollziehen konnten und deren Auswirkungen im genannten Zeitraum allmählich sichtbar wurden. Solche „Umbrüche“ und Entwicklungslinien in der Geschichte und Gesellschaft des aschkenasischen Judentums im 17. und 18. Jahrhundert, die sich zuweilen auch krisenhaft zuspitzen konnten, sind u. a. auf folgenden vier Ebenen festzustellen:

Zunächst lässt sich, erstens, auf politischer Ebene ein Umbruch für jüdisches Leben in Aschkenas erkennen. Dabei kam es nach Jahren der Verfolgung und Vertreibung in den deutschen Landen mit dem Ende des Dreißigjährigen Krieges zunächst zu einer gewissen Stabilisierung jüdischen Lebens durch die

6 Dabei konzentrierte sich die Diskussion, die beispielsweise bei BATTENBERG, *Juden*, 59ff, anschaulich nachgezeichnet wird, lange auf die Suche nach einer vermeintlichen Zäsur zwischen Mittelalter bzw. Vormoderne und Neuzeit. Gemeinhin wurde der Beginn der Neuzeit für die jüdische Geschichte später angesetzt als es für die Geschichte der christlichen Umwelt üblich ist. Letzten Endes ging es dabei um die Frage, wann die jüdische Gemeinschaft begonnen habe, aus ihrer traditionellen, ausschließlich religiös bestimmten und von der nichtjüdischen Gesellschaft weitgehend abgeschlossenen Lebensform auszubrechen und sich der europäischen Gesellschaft und Kultur gegenüber zu öffnen. Der Sichtweise der beiden Gründungsväter der modernen jüdischen Historiographie, Heinrich Graetz und Simon Dubnow, folgend, überwog dabei in der Forschungsgeschichte zunächst lange Zeit die Tendenz, eine solche postulierte Zäsur zwischen Mittelalter und Neuzeit erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts anzusetzen. Diese Betrachtungsweise wurde erst seit Mitte des 20. Jahrhunderts revidiert. Ben Zion Dinur war der erste, der zu der Erkenntnis gelangte, dass auch von Graetz und Dubnow vernachlässigte Faktoren Berücksichtigung finden müssten, um der historischen Wirklichkeit gerecht zu werden. Statt von einem *Kulturbruch* innerhalb der jüdischen Gesellschaft auszugehen, rückt nunmehr ein allmählich fortschreitender *Transformationsprozess* in den Blick, der den Weg in die Moderne bereitet. Wie beispielsweise ISRAEL, *Jewry*, 1, argumentiert, hatte dabei insbesondere der Zeitraum von 1650 bis 1713 einen tiefgreifenden und ausgeprägten Einfluss auf die wirtschaftlichen und politischen Entwicklungen des Judentums im deutschen Raum. SCHOCHAT, *Ursprung*, 18ff, verweist auf die Zeit zwischen 1700 und 1750, während der Veränderungen auf geistig-religiösem Gebiet die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts anbrechende *Haskala* vorbereiteten. Vgl. zur Diskussion um eine Periodisierung der jüdischen Geschichte auch GRAETZ, *Zäsur*, 1 ff. Zu Periodisierungsproblemen in der nichtjüdischen Geschichte vgl. außerdem BOOCKMANN, *Einführung*, 13 ff.

7 Für ausführlichere Darstellungen dieser Zeit, wie sie hier nicht geleistet werden können, vgl. u. a. die Überblickswerke von MEYER, *Geschichte*; HERZIG, *Geschichte*; SCHOCHAT, *Ursprung*; BATTENBERG, *Zeitalter I*; BATTENBERG, *Zeitalter II*; BATTENBERG, *Juden* und ISRAEL, *Jewry*.

Neuzulassung in Städten, Neugründungen größerer Gemeinden und die Etablierung eines ländlichen Judentums. Durch die Pogrome des Chmielnicki-Aufstands 1648/49 kam es gleichzeitig aber zu einem vermehrten Zustrom jüdischer Flüchtlinge aus dem Osten, die von schrecklichen Massakern unter der jüdischen Bevölkerung berichteten. Im Verlauf des ukrainischen Kosakenaufstands des Bogdan Chmielnicki gegen die polnische Magnatherrschaft wurden hunderte von jüdischen Gemeinden in der Ukraine und in Polen vernichtet.⁸ Ganze Familienzweige waren ausgelöscht worden und es ergab sich die Notwendigkeit, in besonderen Memorbüchern die Namen derer festzuhalten, die sonst dem Vergessen anheim zu fallen drohten.⁹ Die verheerenden Folgen der Pogrome des Chmielnicki-Aufstands stellten somit auch die Zuverlässigkeit der mündlichen Vererbung von Familienwissen in Frage. So schreibt Sabbatai Scheftel Horowitz in seinem *ethischen Testament* von der Gefahr, dass Familienketten nicht mehr bekannt sind und somit letztlich sogar Inzest droht.¹⁰ Die Familienbeziehungen aufzuschreiben und für die Nachkommen festzuhalten spiegelt also unmittelbar sein Bemühen wider, dem Verlust des Familiengedächtnisses und somit dem Verlust der Familienidentität entgegenzuwirken.¹¹ Nicht zuletzt die geplante Vertreibung der Juden aus Böhmen und Mähren durch Maria Theresia 1744/45 musste

8 Die Erhebung der Kosaken unter Bogdan Chmielnicki forderte ebenso wie der russisch-polnische Krieg (1654–1667) und der polnisch-schwedische Krieg (1655–1660) unter den Juden zahlreiche Opfer. Den Angaben von IOFFE, *Juden*, 377, zufolge, wurden allein zwischen 1648 und 1658 in der Ukraine, in Polen, Weißrussland und Litauen ungefähr 700 jüdische Gemeinden zerstört und kamen nach unterschiedlichen Berechnungen zwischen 100.000 und 180.000 Juden ums Leben.

9 Das Memorbuch ist ein Erzeugnis der synagogalen Literatur und hat seinen Ursprung in der Zeit des ersten Kreuzzugs von 1096, als die rheinischen Judengemeinden den Verfolgungen der Kreuzfahrer zum Opfer fielen und Tausende den Märtyrertod erlitten. Die Namen der Märtyrer wurden von den Gemeinden gesammelt und ihnen an den Sabbatgottesdiensten ein feierliches Seelengedächtnis bereitet. Auf dieselbe Weise wurde angesichts der vielen weiteren blutigen Verfolgungen während der nächsten Jahrhunderte verfahren. Als die Namen der Opfer zu zahlreich wurden, ging man dazu über, für das synagogale Seelengedächtnis nur Orts- statt Personenlisten aufzustellen. Um die Namen auf Dauer zu bewahren, legte Isaak ben Samuel aus Meiningen 1296 anlässlich der Einweihung einer Synagoge in Mainz als erster ein eigenes Memorbuch an. Doch erst seit etwa 1600 wurde das Anlegen von Memorbüchern ganz allmählich zu einem sich verbreitenden Phänomen. Neben den Märtyrerlisten, in denen auch die von den Verfolgungen des Chmielnicki-Aufstands betroffenen Orte mit aufgenommen wurden, verzeichneten die Gemeinden in ihren Memorbüchern die Namen der Verstorbenen, die um das Wohl ihrer Gemeinde bemüht gewesen waren und die ebenfalls regelmäßig im Gottesdienst verlesen wurden. Ein dritter Hauptteil der Memorbücher ist schließlich der Liturgie gewidmet und beinhaltet u. a. verschiedene sabbatliche Gebete. Vgl. WEINBERG, *Untersuchungen*, 253 ff; WEINBERG, *Memorbuch*, 9 ff sowie weiterhin HEIMANN-JELINEK, *Memorbücher*, 27 ff und PURIN, *Memorbuch*, 47 ff.

10 Zu *ethischen Testamenten* vgl. ausführlich unter 3.5.1 bzw. unter 4.

11 Vgl. BAR-LEVAV, *When*, 56: „He records his family tree to his sons, commanding them to pass this knowledge on to their sons and their offspring. This is his way of responding to his fear of the loss of family memory and identity.“

dabei die Sorge vor vermehrten antijüdischen Pogromen auch in deutschen Landen verstärken.¹²

Auch ein zweiter Umbruch, der für die Bedingungen jüdischen Lebens in Aschkenas prägend war, ist zunächst auf politischer Ebene zu verorten, führte aber auch zu Veränderungen im sozialen und kulturellen Leben: Die zentralistischen Strukturen der neu entstandenen absolutistischen Staatsgebilde führten ganz allmählich zu einer zunehmenden Beschränkung der jüdischen Gemeindeautonomie. Zeitgleich förderte die merkantilistische Wirtschaftspolitik, ebenso wie der nach Reformation und Religionskriegen einsetzende Säkularisierungsprozess, eine wachsende Eingliederung der Juden in das allgemeine Leben. Neben der alten, auf traditioneller Gelehrsamkeit beruhenden Elite des Judentums entstand hierbei eine neue Wirtschaftselite, die im Westen vornehmlich im Fernhandel aktiv wurde, während sie in Zentraleuropa in Gestalt des Hoffaktorentums in Erscheinung trat. Sie spielte insofern eine ambivalente Rolle für die Wahrung traditioneller jüdischer Identität, als sie einerseits die Konstituierung der Gemeinden und die Wiedererrichtung der religiösen Institutionen erleichterte und somit einen wichtigen Beitrag zum Erhalt der innerjüdischen Tradition leistete. Andererseits leistete sie jedoch auch der Ausbildung oligarchischer Führungsstrukturen und dem Nepotismus Vorschub und war daher durchaus mitverantwortlich für den Niedergang der traditionellen jüdischen Gemeindeautonomie.¹³ Die Angehörigen dieser neuen Wirtschaftselite waren auch die ersten, die zunehmend damit begannen, ihren Lebensstil an denjenigen der nichtjüdischen Umwelt anzupassen. Die geschäftlichen Beziehungen zu Nichtjuden beförderten mehr und mehr Kontakte auch auf gesellschaftlicher Ebene. Besonders sichtbar wurde die Annäherung an die Umgebung durch die Nachahmung von Kleidung und Mode sowie durch das Erlernen weltlicher Sprachen wie des Deutschen und des Französischen oder Italienischen. Dieses war zunächst durch geschäftliche Notwendigkeiten motiviert, wurde aber schon bald zum festen Bestandteil der Erziehung und versprach großes Ansehen zumindest in bestimmten Kreisen der jüdischen Gesellschaft, ohne dass damit ein praktisches Ziel verbunden war.¹⁴ Nicht selten wurden hierfür christliche Hauslehrer beschäftigt. In

12 Nachdem Maria Theresia, die Tochter und Nachfolgerin Kaiser Karls VI., während des Österreichischen Erbfolgekrieges (1740 – 1745) den Großteil Schlesiens verloren hatte, nahm sie 1744 Gerüchte um eine jüdische Kollaboration mit den preußischen Truppen zum Anlass, die Vertreibung der Juden aus Brünn und Olmütz zu verfügen. Im Dezember 1744 erließ sie einen generellen Ausweisungsbefehl für die böhmischen Juden und dehnte diesen im darauf folgenden Jahr auf Mähren und Schlesien aus. Erst nach diplomatischer Intervention von jüdischer Seite und Protesten von christlichen Einwohnern, die katastrophale Auswirkungen für die Wirtschaft des Landes voraussahen, wurde das Vertreibungsdekret für Mähren am 15. Mai 1745 wieder rückgängig gemacht. Vgl. DRABEK, Juden, 131 ff.; HECHT u. a., Österreich, 104 f und 115 sowie den Überblick bei BREUER, Frühe Neuzeit, 149 f.

13 Vgl. hierzu GRAETZ, Zäsur, 5 ff.

14 Die jüdische Kauffrau Glückel Hameln (1645/46 – 1724) berichtet in ihren Memoiren, dass ihre Stiefschwester fließend Französisch gesprochen habe. Vgl. HAMELN, Memoiren, 32 f. Über

Fortsetzung solcher Eingliederungstendenzen jüdischen Lebens in die umgebende Gesellschaft folgt schließlich das Aufkommen der *Haskala*, der jüdischen Aufklärungsbewegung, im Westen und im Gegenzug das Erstarken des *Chassidismus* im osteuropäischen Bereich.

Neben diesen Umbrücherscheinungen aus dem politischen Bereich ist, drittens, eine zunächst interne Erschütterung des aschkenasischen Judentums zu erwähnen: Der 1665/66 aufkommende Sabbatianismus provozierte einen anhaltenden Streit mit der Orthodoxie, deren Autoritäten grundlegend in Frage gestellt wurden. Nicht zuletzt der Sabbatianismus führte damit zu einer Legitimitätskrise des Rabbinats. Streitigkeiten zwischen verschiedenen rabbinischen Autoritäten und der inflationäre Gebrauch von Bann und Gegenbann verstärkten den zunehmenden Verlust rabbinischer Autorität.¹⁵

Viertens, schließlich, ist eine weitere Umbrücherscheinung innerhalb der jüdischen Gemeinden zu erwähnen: Die durch die Drucktechnik ermöglichte massenhafte Verbreitung von Schriften führte, wie Bar-Levav darlegt, zu einer neuen Bedeutung und zu einer Pluralisierung der Bräuche bzw. *Minhagim*: „The influence of printing, leading to an expansion of the circle of regular readers, strongly informs their spiritual hunger. [...] The technological innovation of the printing press did not simply provide a means for disseminating existing work and ideas, but also created new tastes and markets motivating cultural change.“¹⁶ Vor diesem Hintergrund ist auch die Popularisierung von Kabbala und „Wunderwissen“, die das 17. und 18. Jahrhundert in Aschkenas prägte, maßgeblich mit auf den Buchdruck zurückzuführen.¹⁷

Als Fazit dieser kurzen Schlaglichter auf historische Entwicklungslinien lässt sich festhalten: Jenseits aller pauschalisierenden Periodisierungsmodelle, die der Vielfalt jüdischen Lebens nicht gerecht werden können, ist diese Epoche gerade in ihrem Facettenreichtum zu betrachten.¹⁸ Methodisch steht

ihren Vater, den Juwelenhändler und Pfandleiher Juda Joseph schreibt Glückel, dass er seine Kinder, „sowohl Söhne als Töchter, hat lernen lassen himmlische und weltliche Dinge.“ ebd., 22. Vgl. zur Annäherung an die nichtjüdische Umwelt ausführlich. SCHOCHAT, Ursprung, 86 ff. BATTENBERG, Integration, 437 ff weist darauf hin, dass sich nicht nur in den Kreisen der neuen wirtschaftlichen Elite, sondern auch bei der jüdischen Unterschicht, den sogenannten Betteljüden, deren Anteil über ein Viertel der jüdischen Gesellschaft ausmachte, eine Annäherung an die entsprechenden Schichten der nichtjüdischen Umwelt beobachten lässt.

15 Vgl. ABRAMSKY, Crisis, 14: „One of the most characteristic features of the history of the Jews in eighteenth-century Europe is growing criticism of rabbis and communal leadership.“ Zur Funktion des Banns als Sanktionsmittel bei Verstößen gegen die religiösen oder moralischen Grundsätze vgl. bezogen auf die sephardische Gemeinde Amsterdams in der Frühen Neuzeit KAPLAN, Herem, 108 ff.

16 BAR-LEVAV, Ritualisation, 81 f. Vor allem seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts erlebte das hebräische Druckwesen in Deutschland einen enormen Aufschwung. Eine wachsende Zahl hebräischer und jüdischer Bücher und Schriften verließ die Druckereien und fand weite Verbreitung. Vgl. SCHMELZER, Printing, 370.

17 Vgl. HUNDERT, Spirituality, 93 ff.

18 Vgl. WILKE, Kultur, 44 ff.

die Geschichtswissenschaft demnach, wie Feiner zu Recht betont, vor der Aufgabe, „die dramatische Geschichte des säkularen und des religiösen Erlebens in der Begegnung des Judentums mit der Moderne von innen her nachzuerzählen.“¹⁹ Es muss also darum gehen, auf die Stimmen der Beteiligten zu hören, in deren verschiedene Wahrnehmungs- und Erfahrungswelten einzudringen und die „verschiedenen Identitäten, Spannungen, Konflikte und Kulturkämpfe zu kartieren, die die Mosaiksteine des historischen Bildes sind.“²⁰ – Dieser Aufgabe stellt sich vorliegende Untersuchung, indem sie das Selbstzeugnis von Pinchas Katzenellenbogen als *einen* solchen Mosaikstein in den Blick nimmt und eingehend analysiert.

1.3 Kontexte gegenwärtiger Forschungsdiskussionen

1.3.1 „Identität“ in kulturwissenschaftlicher Perspektive

Der Frage nach „Identitäten“ kommt in der kulturwissenschaftlichen Forschung seit einiger Zeit besonderes Gewicht zu.²¹ Identität, in kulturhistorischer Perspektive, ist immer in einem Beziehungsgefüge zu verstehen, in dem *Identität* und *Alterität* einander gegenüber stehen. *Identität* erweist sich als Fähigkeit, sich immer wieder von anderen sozialen Größen zu unterscheiden (*Alterität*) und dabei selbst als soziale Größe kontinuierlich über die Zeiten hinweg erkennbar zu bleiben.²² Dabei stellt sich die Größe *Identität* freilich als Konstrukt dar, das jeweils historisch gewachsen und von historischen Prozessen geprägt ist.²³ Nach Zirfas und Jörissen erscheint *Identität* entsprechend „weniger als ein fest umrissenes Konzept oder Modell, sondern als ein phänomenologisches Prisma, ein problematisierendes Diskursfeld, das unterschiedliche Fragen aufwirft und ebenso unterschiedliche Antworten inauguriert.“²⁴ Demzufolge ist *Identität* nicht präzise definierbar, sondern vielmehr in ihrem jeweiligen Kontext zu beschreiben. Identität ist kein singuläres Bewusstsein, sondern entsteht im Zusammenspiel einer Vielzahl heterogener Selbst- und Fremdwahrnehmungsformen.²⁵ Will man die Bedeutung einer bestimmten Identität verstehen, bedarf es daher „der Rekonstruktion ihrer

19 FEINER, Begegnung, 106 f.

20 Ebd., 122; vgl. hierzu auch LOWENSTEIN, Religion, 127 f.

21 Vgl. ZIRFAS/JÖRISSEN, Phänomenologien, 7.

22 Vgl. LANDWEHR/STOCKHORST, Einführung, 194. Zirfas und Jörissen weisen darauf hin, dass Authentizitäts- und Identitätswünsche steigen, wenn das jeweilige Umfeld als fremd und anders wahrgenommen wird. „Identität wird immer dann wichtig, wenn Differenz aufscheint.“ ZIRFAS/JÖRISSEN, Phänomenologien, 12.

23 Vgl. LANDWEHR/STOCKHORST, Einführung, 193.

24 ZIRFAS/JÖRISSEN, Phänomenologien, 11.

25 Vgl. ebd., 20.

historischen Entstehung und der Diskurse, die auf den Vorgang der Identitätsbildung eingewirkt haben.²⁶

Im Fragehorizont der Kulturgeschichte verfügt dabei jedes Individuum nicht nur über eine einzige *Identität*, sondern vielmehr über „mehrere, sich ergänzende und überschneidende Identitäten.“²⁷ Neben der „subjektiven Identität“ besitzt ein Individuum meist mehrere „kollektive Identitäten“, die sich zunächst als Einbindungen in Gruppenzusammenhänge umschreiben lassen.²⁸ Auch für Katzenellenbogen wird sich entsprechend zeigen: Die Einbindung in Traditions- und Gruppenzusammenhänge der Familie und der Gemeinde sind grundlegende Faktoren, die Identität entstehen lassen.

„Kollektive Identität“, so Landwehr, entsteht „durch den gedanklichen Rückbezug einer Gruppe auf sich selbst, das heißt durch die gemeinsame Reflexion auf die mit anderen geteilten tradierten [...] Grundlagen der eigenen Existenz.“²⁹ Neben einer generellen kulturellen Verbundenheit spielen dabei laut Landwehr folgende Faktoren eine grundlegende Rolle:³⁰ Erstens tragen soziale Formationen wie gemeinsame Abstammung zur Identitätsbildung bei. Zweitens festigen gemeinsame Interaktionsformen wie anerkannte Handlungsweisen, Umgangsformen, Regeln und Gesetze das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit. Drittens schließlich stärken auf Vereinbarung beruhende Kommunikationsformen, wie z. B. Zeichenpraktiken, Sprache und Wissensbestände, die von allen Mitgliedern eines Kollektivs geteilt werden, dessen Zusammengehörigkeitsgefühl. Auch bei Katzenellenbogen wird sich dementsprechend zeigen, dass es immer wieder um die soziale Formation, um gemeinsame Interaktionsformen und um gemeinsame Wissensbestände geht. Dabei ist entscheidend für die kollektive Identität noch nicht allein das Vorhandensein von gemeinsamen Traditionen, „sondern das kollektive Bewusstsein von ihnen als gemeinsamen Traditionen.“³¹ Eben darum geht es Katzenellenbogen in seiner Funktion als *Hüter der Tradition*.

1.3.2 Kulturelles Gedächtnis und „Gedächtniskisten“

Im Gegensatz zu individuellen, zeitlich begrenzten Gedächtnisinhalten lässt sich bei kollektiven, überzeitlichen Gedächtnisinhalten mit Aleida und Jan Assmann von einem „kulturellen Gedächtnis“ sprechen.³² In einem solchen kulturellen Gedächtnis sammeln sich Wissensbestände an, die den inneren

26 LANDWEHR/STOCKHORST, Einführung, 194 f.

27 Ebd., 196.

28 Vgl. ebd., 197.

29 Ebd., 197.

30 Vgl. zum Folgenden ebd., 198.

31 Ebd., 198.

32 Vgl. zur Definition des Begriffs „kulturelles Gedächtnis“ ASSMANN, Gedächtnis, 19 ff. Vgl. außerdem ASSMANN, Erinnerungsräume, 13.

Zusammenhang einer sozialen Gruppe ausmachen. Mit Yerushalmi ist auf die zentrale Bedeutung hinzuweisen, die dem kollektiven Gedächtnis für das Überleben der jüdischen Identität in der Diaspora zukommt. Das historische Bewusstsein über eine gemeinsame Vergangenheit und die beständige Aktualisierung der Erinnerung hieran sind bestimmend für die Aufrechterhaltung der gemeinsamen Identität.³³

Da, wie Aleida Assmann darlegt, aber nicht nur im menschlichen, sondern auch im kulturellen Gedächtnis chronischer „Platzmangel“ herrscht, kommt den Auswahlprozessen besondere Bedeutung zu, die darüber entscheiden, was im identitätsfundierenden kulturellen Gedächtnis bewahrt wird und was nicht.³⁴ Assmann spricht hier von „Gedächtniskisten“, die als Aufbewahrungsorte die begrenzte Aufnahmefähigkeit des kulturellen Gedächtnisses veranschaulichen.³⁵ Dabei lässt sich m. E. das hier untersuchte Selbstzeugnis Katzenellenbogens eben genau in diesem Sinne als „Gedächtniskiste“ verstehen. Der Autor dieser *Gedächtniskiste* fungiert beim Abfassen seines Werkes (reflektiert oder auch unreflektiert) als *Hüter* des identitätsstiftenden Wissens und der Erinnerungen, die er für die Zukunft bewahrt wissen will. Das Festhalten bestimmter Erinnerungen und Traditionen dient dabei dem Festhalten an einer bestimmten kollektiven Identität.³⁶

1.3.3 Tendenzen der Selbstzeugnisforschung

Die Anfänge der wissenschaftlichen Erforschung von Selbstzeugnissen reichen im deutschsprachigen Raum bis ins ausgehende 19. Jahrhundert zurück.³⁷ In der Tradition Jacob Burckhardts, der in seiner *Kultur der Renaissance in Italien* das Interesse am „modernen Individuum“ als Gegenstand historischer Forschung erweckt hat, wurde autobiographisches Schreiben lange als wichtiges Indiz für die Konstitution des modernen, von sozialen und religiösen Bindungen befreiten Individuums am Beginn der Frühen Neuzeit betrachtet.³⁸ Diese These liegt auch dem umfangreichen, 1907 begonnenen

33 Vgl. YERUSHALMI, *Zachor*, 43–63. Zur identitätsstiftenden Bedeutung von Erinnerung im Judentum vgl. auch NIETHAMMER, *Identität*, 338 ff.

34 Vgl. ASSMANN, *Erinnerungsräume*, 123: „Je knapper die Speicherkapazität bemessen ist, desto entschiedener die Auswahl und desto wertvoller der Inhalt.“

35 Vgl. ebd., 114 ff.

36 Vgl. BELL, *Identity*, 17: „Engagement with the past could be a powerful tool for locating authority (to challenge or uphold it), mediating relationships, and dictating proper behavior.“

37 Einen Überblick über die Geschichte der Autobiographie-Forschung seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts bietet Niggel in seiner Anthologie NIGGL, *Autobiographie*.

38 Vgl. BURCKHARDT, *Kultur*, v. a. 303 ff. Zur Bedeutung Burckhardts v. a. für die geistesgeschichtliche Perspektive in der Erforschung autobiographischer Texte vgl. z. B. JANCKE, *Autobiographie*, 2.

Werk Georg Mischs zur *Geschichte der Autobiographie* zugrunde,³⁹ die dieser als „Geschichte des menschlichen Selbstbewußtseins“ verstanden wissen wollte.⁴⁰ Sie wird bis in die jüngste Zeit hinein aufgegriffen, etwa durch Richard van Dülmen, der die Frühe Neuzeit als Epoche der Entstehung moderner Individualität charakterisiert und autobiographisches Schreiben als eng mit diesem Prozess verknüpft sieht.⁴¹ Fragen, die im Umfeld dieser geistesgeschichtlich geprägten Forschungstradition stehen, wurden auch auf einer von Kaspar von Greyerz, Hans Medick und Patrice Veit im Oktober 1998 veranstalteten Tagung zum Thema *Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich. Europäische Selbstzeugnisse als historische Quellen (1500 – 1800)* zur Diskussion gestellt.⁴² Im Zentrum dieser Forschungsperspektive steht eine präzise Definition des Gattungsbegriffs der Autobiographie. Moseley beispielsweise plädiert dafür, Rousseau als Gründungsvater der modernen Autobiographie zu verstehen,⁴³ deren Gattungsmerkmale er wie folgt umreißt: „Autobiography [...] functions primarily as an introspective, self-reflective mode of literary discourse. [...] For the autobiographer, the significance of the other is determined solely by the role that he or she plays in the formation of the self [...] The autobiographer does not portray a pre-determined self or being, but rather tracks an open-ended process of becoming.“⁴⁴

„Autobiographie“, „Ego-Dokument“ und „Selbstzeugnis“

Während sich diese Forschungstradition überwiegend an dem engeren Gattungsbegriff der „Autobiographie“ orientiert, arbeitet ein anderer Zweig der neueren Selbstzeugnisforschung mit einem wesentlich offeneren Gattungsbegriff der „Ego-Dokumente“.⁴⁵ Der Begriff *Ego-Dokument* wurde in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts von dem niederländischen Historiker Jacques Presser geprägt und etwas später von Rudolf Dekker für die Geschichtswissenschaft nutzbar gemacht. Neben Autobiographien werden hier auch Tagebücher, Memoiren, Reiseberichte und Briefe mit einbezogen, in denen eine

39 Vgl. MISCH, *Geschichte*.

40 NIGGL, *Einleitung*, 2.

41 Vgl. van DÜLMEN, *Entdeckung*, 85 ff und van DÜLMEN, *Ich*, 1 ff. Zur Kritik an diesem Individualisierungskonzept vgl. die Rezension von JANCKE, Richard van Dülmen, 297 ff.

42 Vgl. insbesondere die *Einleitung* des hierzu erschienenen gleichnamigen Tagungsbandes, BRÄNDLE u. a., *Texte*, 3 ff.

43 Vgl. MOSELEY, *Origins*, 6.

44 *Ebd.*, 7 f.

45 Parallel lässt sich auch, vor allem im englischsprachigen Bereich, bisweilen ein gleichermaßen inflationärer Gebrauch des Begriffes *Autobiographie* feststellen, der weit über den engeren, ursprünglichen Gattungsbegriff hinaus Texte in diese Kategorie subsumiert, in denen „ein Selbst“ zur Sprache kommt. *Ebd.*, 4, spricht in diesem Zusammenhang von einer drohenden Erosion der gattungsgeschichtlichen Definition von *Autobiographie*: „The problem with all this, however, is that it becomes increasingly unclear what exactly is being talked about.“ (*Ebd.*, 3).

Person über ihre Taten, Gedanken und Gefühle schreibt.⁴⁶ Dank dieses erweiterten Gattungsbegriffs konnten auch mittelalterliche und frühneuzeitliche Texte verstärkt in den Blick genommen werden, deren Genese aus Wirtschaftsbuch, Genealogie oder Familienbuch noch deutlich erkennbar ist.⁴⁷ Winfried Schulze hat zu Beginn der 90er Jahre für eine noch umfassendere Deutung dieses Begriffes plädiert. Neben *freiwilligen* Selbstäußerungen möchte er auch solche Ego-Dokumente mit einbeziehen, die im Rahmen administrativer, jurisdiktioneller oder wirtschaftlicher Vorgänge entstanden sein können.⁴⁸ Der Begriff der *Ego-Dokumente* ist allerdings nicht frei von Kritik geblieben, die seiner durchgängigen Etablierung im Wege steht. Gerade die Vielfalt an Textformen, die sich unter diesem Begriff subsumieren lassen, birgt die Gefahr einer gewissen Beliebigkeit und mangelnden Präzision in sich. Letzteres impliziert, dass die Eigenarten unterschiedlicher Textformen, die ihrerseits bereits wichtige Auskünfte über den Akt der Autorschaft, insbesondere über seine Schreibmotivation, bereitstellen, nicht mehr genügend berücksichtigt werden.⁴⁹

Ein ebenfalls in der Forschung gebräuchlicher Begriff ist der Terminus „Selbstzeugnis“. Als wichtigstes Kriterium für diesen Terminus setzt Benigna von Krusenstjern in Abgrenzung zu Schulze die *freiwillige* Selbstthematizierung an.⁵⁰ Kaspar von Greyerz argumentiert schließlich, dass der Terminus *Selbstzeugnis* für die vielfältigen Formen von Selbstäußerung gerade in der Frühen Neuzeit, die sich mit ihren Eigenarten in keinen anderen Gattungsbegriff einfügen lassen, angemessener ist als die übrigen terminologischen Alternativen.⁵¹

46 Vgl. DEKKER, Introduction, 7 und von GREYERZ, Ego-Documents, 277 ff.

47 Vgl. von KRUSENSTJERN, Buchhalter, 139.

48 Vgl. SCHULZE, Annäherung, 21. Ebd., 28, liefert folgende Definition des Begriffs *Ego-Dokument*, die sich als vorläufig versteht: „Gemeinsames Kriterium aller Texte, die als Ego-Dokumente bezeichnet werden können, sollte es sein, daß Aussagen oder Aussagenpartikel vorliegen, die – wenn auch in rudimentärer und verdeckter Form – über die freiwillige oder erzwungene Selbstwahrnehmung eines Menschen in seiner Familie, seiner Gemeinde, seinem Land oder seiner sozialen Schicht Auskunft geben oder sein Verhältnis zu diesen Systemen und deren Veränderungen reflektieren. Sie sollten individuell-menschliches Verhalten rechtfertigen, Ängste offenbaren, Wissensbestände darlegen, Wertvorstellungen beleuchten, Lebenserfahrungen und -erwartungen widerspiegeln.“

49 Die Kritik an dem Begriff *Ego-Dokument* wurde zuletzt von von GREYERZ, Ego-Documents, 277ff, zusammengefasst. AMELANG, Spanish, 69, bezeichnet ihn als „a general, catch-all category, one which dredges up practically everything in its nets.“ Er warnt davor, verschiedene Textformen wie Autobiographie, Tagebuch, Brief, Memoiren etc. als eins zu behandeln: „The problem lies not only in that these words do not mean the same thing. Instead, one has carefully to distinguish their meanings if any sense is to be made of the act of authorship.“ Eine Distanzierung von dieser Begrifflichkeit findet sich u. a. auch in den Arbeiten von Gabriele Jancke. Vgl. z. B. JANCKE, Autobiographie, 7.

50 Vgl. die ausführliche Erörterung dieses Terminus bei von KRUSENSTJERN, Selbstzeugnisse, 462ff, sowie ihre Definition in von KRUSENSTJERN, Zeit, 18 f.

51 Vgl. von GREYERZ, Ego-Documents, 281. Zur Diskussion über die Begrifflichkeit vgl. auch HERZBERG, Autobiographik, 17 ff.

Konstruktion und Kommunikation der eigenen Lebensgeschichte

Angeregt durch struktur- und mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen kam es in den 70er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts zu einem wachsenden Interesse an den Lebenswelten und subjektiven Wahrnehmungsweisen historischer Akteure.⁵² Gerade für solche Fragestellungen wurde der Wert autobiographischer Zeugnisse als Quelle neu erkannt und durch veränderte methodische Ansätze zugänglich und nutzbar gemacht. So gehen neue methodische Ansätze für die Interpretation von Selbstzeugnissen zunächst vor allem auf Natalie Zemon Davis, James Amelang und Gabriele Jancke zurück und wurden von der Berliner DFG-Forschungsgruppe „Selbstzeugnisse in transkultureller Perspektive“ unter der Leitung von Claudia Ulbrich weitergeführt.⁵³ Sie begreifen autobiographisches Schreiben als kommunikatives Handeln in Beziehungskontexten. In deutlicher Abgrenzung zum Burckhardtschen Konzept gehen sie davon aus, dass für die Frühe Neuzeit nicht von einem autonomen Individuum gesprochen werden kann, sondern Menschen dieser Zeit gerade dann als Individuen fassbar werden, wenn sie im Gegenüber zu anderen und mit ihren sozialen Beziehungen wahrgenommen werden. Aus diesem Grund werden von der neuen Forschungsrichtung Selbstzeugnisse nicht allein als Produkte selbständiger Individualitäten, sondern vor allem auch als Produkte der jeweiligen soziokulturellen Kontexte, in denen sie entstanden sind, behandelt.⁵⁴

Weitgehender Konsens herrscht außerdem darüber, dass jede Form von schriftlicher Selbstäußerung eine absichtsvolle Gestaltung bzw. eine Rekonstruktion der eigenen Person ist und somit mehr Information über die Wahrnehmung des schreibenden als über die des beschriebenen Ichs vermittelt.⁵⁵ Piller verweist in diesem Zusammenhang zu Recht auf die Bedeutung der sprachlichen Diskurse, in denen Erfahrungen jeweils zum Ausdruck gebracht werden: „Auch in Selbstzeugnissen weist das Meiste, was als ‚Erfahrung‘ eines sprechenden Subjekts erscheint, zurück auf die diskursiven Bedingungen, die diese Erfahrungen formten.“⁵⁶

52 Vgl. JANCKE, *Autobiographie*, 7ff und von GREYERZ, *Ego-Documents*, 275.

53 Vgl. DAVIS, *Bindung*; AMELANG, *Flight* und JANCKE, *Autobiographie*. Vgl. zu den Ergebnissen der Forschungsgruppe um Claudia Ulbrich den Sammelband JANCKE/ULBRICH, *Individuum*. Vgl. zur neuesten Entwicklung der Selbstzeugnisforschung von den 1980er Jahren bis in die Gegenwart auch den kurzen Abriss von von GREYERZ, *Ego-Documents*, 275 ff.

54 Vgl. FULBROOCK/RUBLACK, *Relation*, 269.

55 „Sich-Erinnern ist eine aktive Tätigkeit, keine automatische Handlung. Und diese Tätigkeit schließt die Gegenwart oder einen Teil der Gegenwart beim Hervorholen, bei der Rekonstruktion der Vergangenheit mit ein.“ BERTAUX/BERTAUX-WIAME, *Erinnerung*, 150. Vgl. u. a. auch SAFLEY, *Got*, 113 und RUTZ, *Ego-Dokument*, 17. SCHULZE, *Annäherung*, 25, hingegen warnt: „Der konstruktive Charakter von Lebensläufen in autobiographischen Texten ist vielfach zu beobachten und kann ihren Quellenwert mindern oder doch relativieren.“

56 PILLER, *Körper*, 13.

Geht es im Selbstzeugnis um die Konstruktion eigener Lebensgeschichte so ist bei der Analyse zwischen dem *Inhalt des Werkes* und der *Schreibsituation des Autors* zu differenzieren: „Autobiographical writing is based on a blending of two events – the past which is related (the ‚narrated event‘), and the present events – the circumstances in which the author writes down his or her recollections (the ‚narrative event‘).“⁵⁷ Mit dieser Differenzierung verweist Miron auf ein grundlegendes Charakteristikum, das der Quellengattung der Selbstzeugnisse zu Eigen ist und das von Lejeune als „autobiographischer Pakt“ beschrieben wird.⁵⁸ Gemeint ist damit, dass Subjekt und Objekt des Textes in der Person des Verfassers zusammenfallen, der Verfasser also sich selbst zum Thema seiner Niederschrift macht. Deshalb müssen bei der Analyse dieser Texte jeweils beide Ebenen in den Blick genommen werden. Erstens gilt es, die im Text mitgeteilte biographische Vergangenheit zu. Dabei ist zu beachten, dass die lebensgeschichtlichen Details, über die berichtet wird, nicht als getreue Widerspiegelung der Wirklichkeit verstanden werden können, sondern in ihrer Auswahl und Darstellung von einer jeweiligen Ich-Konstruktion bzw. einem Bild, das der Autor bewusst oder unbewusst von sich zeichnet, bestimmt sind. Um diese Ich-Konstruktion zu entschlüsseln, muss sich die Aufmerksamkeit, zweitens, auch auf den Moment der autobiographischen Niederschrift, der von Miron eben als *narrative event* bezeichnet wird, konzentrieren: „Alle biographischen Inhalte und Konstruktionen sind von dieser Ebene aus und damit in ganz persönlichen Situationen oder sozialen Kontexten formuliert.“⁵⁹ Diese zweite Ebene des autobiographischen Schreibens, die in vorliegender Untersuchung als „Schreibsituation“ benannt werden soll, umfasst „sowohl Haltungen des gegenwärtigen Menschen zu seiner jüngeren oder fernerer Vergangenheit als auch Absichten, Fähigkeiten und Strategien, sich in einer gegenwärtigen Situation zu verhalten, an der direkt oder indirekt auch andere Menschen – etwa im unmittelbaren Gegenüber als Publikum – beteiligt sind.“⁶⁰ Auf dieser Ebene werden lebensgeschichtliche Details, Auffassungen, Gedanken und Erfahrungen also nicht nur indirekt vermittelt. Vielmehr wird der Verfasser durch sein Schreiben in einem bestimmten Moment oder einer bestimmten Phase seines Lebens unmittelbar als handelndes Individuum greifbar. Die Autoren, so Jancke, „treffen Entscheidungen, worüber sie schreiben und wie sie das tun; sie wählen aus ihrem Material aus und fügen es zu einem mehr oder weniger bewusst, mehr oder weniger routiniert gestalteten Text zusammen; sie orientieren sich in ihrer Schreibsituation und oft gegenüber einem erwarteten Publikum; sie bewegen sich in Handlungsräumen von Normen, Erwartungen, Traditionen und Schreibgewohnheiten mit ihren eigenen Absichten und Kompetenzen –

57 MIRON, *Autobiography*, 253.

58 Vgl. LEJEUNE, *Pakt*, 13 ff.

59 JANCKE, *Autobiographie*, 25.

60 Ebd., 26.

kurz, sie agieren in einer sozialen Welt von Vorgaben und Möglichkeiten.⁶¹ Neuere Forschungen untersuchen autobiographisches Schreiben daher auch als Akt *kommunikativen* Handelns. Entsprechend bezeichnet Tersch das *narrative event* bzw. die Schreibsituation auch als „Kommunikationssituation“.⁶² Jancke spricht vom Autor als einem „kommunikativen Ich“.⁶³ Die im autobiographischen Text dargelegte biographische Vergangenheit ist nämlich nicht losgelöst von der Gegenwart der Verfasser und ihres Kontextes, aus dem heraus sie sich zur Niederschrift ihres Textes entschließen, zu behandeln.⁶⁴

Die Untersuchung jüdischer Selbstzeugnisse

Zahlreiche Editionen autobiographischer Texte jüdischer Provenienz seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert bezeugen das schon früh erwachte Interesse an diesen Werken.⁶⁵ Allerdings weisen diese frühen Editionen häufig starke Eingriffe der Herausgeber in den ursprünglichen Textaufbau auf, so dass dieser entstellt und die Authentizität des Textes kaum mehr zu erfassen ist.⁶⁶ Erste wichtige Ansätze, frühneuzeitliche jüdische Selbstzeugnisse mit den Methoden der modernen Selbstzeugnisforschung zu erschließen, wurden vor allem von Gabriele Jancke und Natalie Zemon Davis in ihren Untersuchungen der Selbstzeugnisse von Glückel Hameln, Leone da Modena und Josel Rosheim unternommen.⁶⁷ Dabei handelt es sich um Einzelanalysen besonders her-

61 JANCKE, Diskussion 392.

62 Vgl. TERSCH, Vielfalt, 80.

63 Vgl. JANCKE, Diskussion, 392.

64 Vgl. ebd., 393.

65 Um nur einige Beispiele zu nennen, sei hier auf *Megillat Sefer* von Jakob Emden (1697/98 – 1776) verwiesen, das in Teilen bereits 1810 und weitgehend vollständig erstmals von Kahana 1897 ediert wurde. Kahana hat 1911 auch die autobiographischen Aufzeichnungen *Chaje Jehuda* des venezianischen Rabbiners Leone da Modena (1571 – 1648) als erster in Gänze herausgegeben, die bereits seit Mitte des 19. Jahrhunderts das Interesse jüdischer Gelehrter auf sich gezogen hatten. Die Erinnerungen der jüdischen Kauffrau Glückel Hameln (1646 – 1724) wurden erstmals 1896 von Kaufmann, 1910 von Pappenheim und 1913 von Feilchenfeld veröffentlicht. Auszüge der Memoiren des Dov Ber Bolechow (1723 – 1805) haben 1913 Marmorstein und 1916 Lewin publiziert, bevor Vishnitzer 1922 erstmals das gesamte Werk herausgab. Schließlich seien hier die Erinnerungen des Ascher Levy angeführt, die 1913 von Ginsburger herausgegeben wurden. Vgl. zum editorischen Interesse an jüdischen Selbstzeugnissen seit dem späten 19. Jahrhundert auch ARROYO KOŠENINA, Phantasie, 55 f. Einen Überblick über die Probleme und Richtungen bei der wissenschaftlichen Erforschung jüdischer Selbstzeugnisse bietet HOFMEISTER, Probleme, 209 ff.

66 Vgl. ARROYO KOŠENINA, Phantasie, 55 f: „Die skrupellose Eingriffsfreude, Textteile zu unterschlagen, neu anzuordnen oder zu emendieren, mag sich von dem Bewußtsein nähern, als Schreiber und Editor autobiographischer Schriften offenbar zugleich als Hüter über jüdische Kollektividentität zu wachen, daß die Priorität des Kollektiven über dem Individuellen oder Persönlichen nicht verletzt werde.“

67 Vgl. zu Glückel Hameln z. B. DAVIS, Religion; DAVIS, Glikl; DAVIS, Arguing sowie JANCKE,