AHF Arbeitsgemeinschaft historischer Forschungseinrichtungen in der Bundesrepublik Deutschland e.V.

AHF-Information **Nr. 060 vom 29.05.2006**

Jüdische Memoria in der Frühen Neuzeit – Erinnerung und Gedächtnis in individueller wie kollektiver Perspektive

Tagung des Arbeitskreises „Interdisziplinäres Forum Jüdische Geschichte und Kultur in der Frühen Neuzeit und im Übergang zur Moderne", Prof. Dr. Birgit Klein, Dr. Rotraud Ries
Düsseldorf, 10. bis 12. Februar 2006

Die diesjährige Tagung des Arbeitskreises griff ein Thema auf, das seit Yosef Hayim Yerushalmis „Zachor" (Erinnere Dich) (1982/88)[1] in den Fokus der Wissenschaft gerückt ist und durch die voluminöse Festschrift für Michael Brocke jüngst neue Aktualität erlangt hat.[2] Auch innerhalb des Arbeitskreises ist die Bedeutung von Memoria und Gedächtnis im Zuge einer vergleichenden Analyse christlicher und jüdischer Grabinschriften bereits 2003 angesprochen worden.[3]

Durch die Präsentation von Überlegungen zu ganz unterschiedlichen Quellengruppen sollte das breite Spektrum von Memoria und jüdischem Gedächtnis in interdisziplinärer Perspektive ausgelotet und diskutiert werden (s. das Programm: http://www.uni-trier.de/uni/fb3/geschichte/cluse/forum/bericht2006b.html). Einführend stellte *Birgit Klein* (Duisburg/Heidelberg) „Wege des Erinnerns und Versuche des Vergessens" vor und betonte im Blick auf das Theorieangebot (Maurice Halbwachs, Aby Warburg, Jan und Aleida Assmann) die hohe Kongruenz des von Assmann verwendeten Begriffs des „kulturellen Gedächtnisses" mit den Formen jüdischen Erinnerns, die Yerushalmi analysiert hat: Die Geschichte Israels konstituierte sich durch die in der Tora bezeugten Taten Gottes, die als Erinnerung im Ritual und in der Rezitation performativ vergegenwärtigt wurden. Diese Grundstruktur blieb ungebrochen bis zum Ende des Mittelalters wirksam. Eine scharfe Trennung von „kulturellem", d.h. alltagsfernem, und „kommunikativem Gedächtnis", das auf Alltagskommunikation beruht, ist von Otto Gerhard Oexle allerdings bestritten worden. Der Wandel der Funktionen und des Charakters von Gedächtnis und Memoria im Laufe der Zeit, etwa die Abgrenzung zwischen religiös und profan oder die Pluralisierung der Formen und Orte von Gedenken, stellte sich somit auch als zentrale Frage für die jüdische Geschichte.

Breiten Raum nahmen im Ablauf der Tagung erzählende, literarische und historiographische Texte zwischen Mittelalter und 20. Jahrhundert ein. *Lucia Raspe* (Frankfurt a.M.) belegte am Beispiel von Meir Schatz, Vorbeter in Worms in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts und Protagonist dreier überlieferter Erzählungen, dass es selten einen linearen Zusammenhang zwischen historischer Figur und (hagiographischem) Narrativ gibt. Weit eher setzen solche Erzählungen bei den Werken des ‚Heiligen' an, etwa bei Pijjutim (synagogalen religiösen Dichtungen), die oft als erklärungsbedürftig galten und damit Anlass boten für eine Verschriftlichung der mündlichen Tradition über ihren Entstehungskontext. Über die regelmäßige Verlesung konnten

---

[1] Yerushalmi, Yosef Hayim, Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis, Berlin 1988 (Engl. Orig. 1982).

[2] Klein, Birgit E./ Müller, Christiane E. (Hgg.), Memoria - Wege jüdischen Erinnerns. Festschrift für Michael Brocke zum 65. Geburtstag, Berlin 2005.

[3] Siehe http://www.uni-trier.de/uni/fb3/geschichte/cluse/forum/bericht2003a.html; demnächst Klein, Birgit E./ Ries, Rotraud (Hgg.), Selbstzeugnisse und Ego-Dokumente frühneuzeitlicher Juden in Aschkenas - Beispiele, Methoden und Konzepte, Berlin 2006 (minima judaica 6) (im Druck).

solche Narrative fast einen liturgischen Status erlangen. Die lokale Memoria an die historische Figur benötigte hingegen einen konkreten Ort des Gedenkens wie etwa ein Grab; fehlte dies, wie im Fall von Meir Schatz, und gab es keinen Anlass, die Überlieferung schriftlich niederzulegen, wie es in seinem Fall erst Ende des 15. Jahrhunderts bezeichnenderweise unter nach Italien ausgewanderten Aschkenasen geschah, ging der lokale Bezug zwischen Person und Ort verloren. Zu lokalen ‚Heiligen' stiegen in Worms dagegen Personen auf, die nur kurze Zeit vor Ort gelebt und ihre bedeutenden Werke anderswo verfasst hatten (Raschi, Meir von Rothenburg).

Die breite Überlieferung über die Chmelnicki-Pogrome in Polen-Litauen (1648-57), die im kollektiven Gedächtnis der Juden als die größte Katastrophe zwischen der Vertreibung aus Spanien (1492) und der Shoa gelten, ist nicht so sehr als historiographische Dokumentation, denn als Versuch einer transzendenten Deutung des Geschehens vor allem für liturgische und konsolatorische Zwecke zu lesen. *Frauke von Rohden* (Berlin) zeigte, wie die Autoren dafür auf Wahrnehmungs- und Deutungsmuster zurückgriffen, die bis in die Antike reichen, diese jedoch aktualisierten: Die zahllosen „Märtyrer" starben nicht *für* ihren Glauben, sondern einfach *als* Juden; das Leiden der Einzelnen wie auch die Strafe Gottes für sein Volk wurden als hart und ungerecht beklagt. Als historiographisches Werk ist einzig die Chronik von Nathan Hannover (1653) anzusehen.

Gescheiterte Messias-Prätendenten stellten eine besondere Herausforderung für die Konstruktionsleistung des kollektiven jüdischen Gedächtnisses dar. Denn über die Verarbeitung der eigenen Täuschung und die Aktualisierung der Messias-Erwartung hinaus galt es, wie *Rebekka Voss* (Düsseldorf) am Beispiel der messianischen Bußbewegung des Ascher Lemlein (Anfang 16. Jh.) zeigte, möglichst wenig Angriffsfläche für christliche Polemik zu bieten bzw. diese zu widerlegen. Instrumentalisierung und Stilisierung der Erinnerung, die vor allem der Logik der je spezifischen heilsgeschichtlichen Vorstellungen folgten, wurden anhand der erheblich differenten Aussagen des jüdischen Chronisten David Gans und des Konvertiten Emilius Fagius zur Bußbewegung Lemleins gezeigt.

Magdalena Sitarz (Düsseldorf/Krakau) wandte sich, ebenfalls am Beispiel eines Messias-Prätendenten, den eher seltenen historischen Werken der jiddischen Literatur des 20. Jahrhunderts zu, denen eine nicht unwesentliche Rolle als Medien des kollektiven Gedächtnisses zukommt. Jekhiel Jeshaye Trunk (1887-1961), polnisch-jüdischer Schriftsteller der Zwischenkriegszeit und Verfechter einer primär sprachlich und historisch definierten „jüdischen Nationalität", widmete sein „Meshiekh geviter" (Messias Gewitter, 1961) Sabbatai Zwi. Der Protagonist wird auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Ereignisse geschildert, ein breites Panorama des damaligen jüdischen Lebens, der messianischen Erwartungen und der kabbalistischen Forschung aufgespannt; so gewinnen die Personen im Umfeld von Sabbatai Zwi ein eigenes Profil. Trunk verarbeitete die historische Überlieferung, vermutlich die neueste Forschung Gershom Scholems (Sabbatai Zwi und die sabbatianische Bewegung zu seinen Lebzeiten, 2 Bde., Tel Aviv 1956/57 [hebr.]) sowie fiktionale Elemente zu einem umfassenden Bild seines Helden, wie es nur die Literatur zu bieten vermag. Neben einem allwissenden Er-Erzähler ist auch der Schriftsteller selbst im Text immer präsent, der zudem in einem letzten Kapitel seine Komposition theoretisch reflektiert: Ihm geht es um die Person Sabbatai in ihrer Bedeutung für die Juden, nicht um die messianische Bewegung, die in der Konversion Sabbatais zum Islam, d.h. der Abtrünnigkeit, gipfelte. Fiktion rechtfertigte er mit einem Verständnis von Realität, das diese als partiell, als Teil des Möglichen und des Ganzen beschrieb.

Ein Selbstzeugnis ganz eigener Art hinterließ Feibusch Minden (ca. 1600-1674), Angehöriger der jüdischen Elite im norddeutschen Raum: eine auf Jiddisch verfasste individuelle Chronik seiner zahlreichen Rechtsstreitigkeiten, die er mit Verwandten und anderen Personen austrug. *Bernd-Wilhelm Linnemeier* (Münster) präsentierte diesen Text, der die Jahre 1625 bis 1664 abdeckt, als Beleg heftiger innerjüdischer Konflikte zwischen alten und neuen Eliten, dessen zentrales Ziel die Rettung des guten Namens seines Autors war. Die

individuelle Erinnerung in ihrer verschriftlichten, den Leser einkalkulierenden Form fungierte somit auch als Argument im Konflikt.

Die Beschreibungen des Rheinhochwassers von 1784 offenbaren primär einen historiographischen Befund. Der Fluss, der bis auf einen bis heute unübertroffenen Pegelstand mit schwerem Eisgang angestiegen war, vernichtete und beschädigte Häuser und Besitz von Christen wie Juden; die Bethäuser und Synagogen in Bonn, Deutz und Mülheim wurden schwer in Mitleidenschaft gezogen oder zerstört, fast alle Ritualgegenstände und Bücher gingen verloren. *Aubrey Pomerance* (Berlin) sprach über einen bislang unbekannten jiddischen Text des Schreibers Menahem Mendele, in dem die Wetterlagen vor dem Hochwasser und der Ablauf der Ereignisse in Mülheim mit den konkreten Folgen für die dort lebenden Juden detailliert beschrieben sind. Vermutlich als private Erinnerung verfasst, wurde dieser Text durch den Eintrag in ein Gemeindebuch gezielt zu einem Teil des öffentlichen Gedächtnisses, so wie auch in die Memorbücher der drei Gemeinden Passagen zur Erinnerung an das Hochwasser aufgenommen wurden.

Der bekannteste, auf Hebräisch verfasste Bericht über das Hochwasser stammt jedoch von dem Landesschreiber und Beglaubigten der kurkölnischen Judenschaft, Simon Copenhagen. Die „Flutenklage“ (Sippur bekhi neharot) wurde bereits wenige Monate nach der Katastrophe als Oktav-Bändchen gedruckt. *Danith Berman* (Düsseldorf) stellte den gelehrten Autor vor, der die Geschehnisse nicht nur nutzte, um in alter jüdischer Tradition die Vorsehung Gottes und die Sündhaftigkeit der Menschen zu zeigen, sondern zugleich mit jüdischen Aufklärern wie Naftali Herz Ullmann abzurechnen, die seiner Meinung nach die göttliche Vorsehung leugneten. Sowohl der Bericht von Mendele als auch der von Copenhagen enthalten Dankbeweise für die mitunter erstaunt aufgenommene Hilfe, die die Juden von christlichen Obrigkeiten und Privatpersonen erfahren hatten.

Eine ganz andere Quellengruppe sprach *Annette Haller* (Köln) mit dem Pinkas (Gemeindeprotokollbuch) der Gemeinde Trier an, der mit großen Lücken und nicht chronologisch die Zeit 1784-1836 abdeckt. Geschrieben überwiegend in Westjiddisch, ist er als Medium der Gemeindeverwaltung zu klassifizieren, denn es finden sich darin Finanzangelegenheiten, Ordnungen, Einrichtungen und Personal der Gemeinde sowie die Regelung von Erbschaften – eine Quelle mithin, deren Memoria-Qualität kontrovers diskutiert wurde.

Zum Kernbestand jüdischer kollektiver memorialer Quellen gehören hingegen – schon der Begriff verweist darauf – die Memorbücher, die, zumeist in den Gemeinden geführt, seit dem 17. Jahrhundert zahlreicher aufkamen. *Nathanja Hüttenmeister* (Duisburg) führte in Abänderung des Programms anhand des Bonner Memorbuchs in die Quellengruppe ein: 1726 angelegt und 1784 unter Übernahme der bisherigen Deutzer und Bonner Einträge in einem neuen Buch fortgesetzt (das alte zählt zu den Flutschäden) umfasst es bis 1899 437 Einträge. Von den drei Teilen enthält der erste Gebete, der zweite Nekrologe für die großen aschkenasischen Gelehrten und der dritte die Einträge aus der Bonner Gemeinde. Letztere wurden gegen eine Spende aufgenommen, enthalten Namen und Daten einschließlich der jüdischen Ämter und bei Bedarf eine (kunstvolle) Eulogie, wohingegen weltliche Berufsangaben nur bei Ärzten erscheinen. Auch narrative Teile finden sich eher selten. Die Anzahl der geehrten Männer und Frauen ist etwa gleich, die von wenigen Ausnahmen abgesehen verheiratet waren.

Dieser Befund entspricht, so Birgit Klein im zweiten Teil des Vortrags, dem der Grabinschriften. Die individuelle Memoria von Grabinschrift und Memorbuch-Eintrag hatte ihren Ort vor allem in der Familie, sie war Aufgabe der Kinder und diente ihren Interessen. Kinder sowie unverheiratete und kinderlose Frauen und Männer sind in beiden Formen der Memoria kaum vertreten. Familiäre Unglücke wie Scheidungen oder Konkurse werden weder auf Grabsteinen noch in Memorbucheinträgen erwähnt, die folglich nur bedingt Rückschlüsse auf das Leben der Verstorbenen und ihre Stellung in der jüdischen Gemeinschaft zulassen. Bemerkenswert ist allerdings, dass Frauen hier deutlich stärker vertreten sind als in archivalischen Quellen. Wie jede andere Quellengruppe liefert also auch diese ein funktional-einseitiges Bild, dessen Aussage etwa

zur Frage der Ehre durch weitere Quellen wie Dokumente der archivalischen Überlieferung kontextualisiert werden muss.

Zu den Ausnahme-Frauen zählt die bedeutendste Hofjüdin, Madame Kaulla in Hechingen und Stuttgart, die zusammen mit ihrem Bruder Jacob um 1800 eine Firma führte, die es durchaus mit den Rothschilds aufnehmen konnte. *Martina Strehlen* (Essen) und *Rotraud Ries* (Düsseldorf) widmeten sich der Frage, welche Formen der Memoria in einem geschlechtstypisch codierten Rahmen für eine solche Frau gefunden wurden. Anhand einiger Beispiele aus dem 18. Jahrhundert wurden zunächst klassische Titulierungen für die als Wohltäter, Gemeindeführer und politische Vertreter verdienten Männer der ökonomischen Elite, darunter auch Jacob Kaulla, vorgeführt. Grabinschriften, Grabanlage sowie das Doppelporträt der Geschwister Kaulla konnten daraufhin als kreativer Versuch gedeutet werden, den Widerspruch zwischen Kaullas Verdiensten und den Möglichkeiten ihrer Ehrung zu lösen. Während die Grabinschrift sie zwar umfangreich loben, ihr jedoch nicht all die wichtigen Titel zulegen konnte, die ausschließlich für Männer zu Verfügung standen, wurde dies durch die Form der Grabanlage kompensiert, eine Dreierkomposition mit einem reich verzierten Steinsarkophag für „Madame" in der Mitte und zwei schlichten Stelen zu beiden Seiten für ‚ihre zwei Männer', ihren Bruder und ihren Mann. Die wohl zu Repräsentationszwecken gemalten Porträts wurden nach dem Tod der Geschwister mehrfach kopiert und in verschiedenen Familienzweigen überliefert; sie gelangten damit wie eine ebenfalls anlässlich des Todes von „Madame" zum ersten Mal in der Familie verfasste deutsche Leichenrede zu tragenden Bausteinen einer kreativen und innovativen Familien-Memoria.

Eine erste Diskussion über den Begriff „Memoria" entspann sich nach der Vorstellung des Trierer Pinkas. Hierbei wurde zwar auch die Position vertreten, dass (fast) alles, was der Dokumentierung für würdig erachtet wurde, auch als Memoria gelten könne. Insgesamt überwog jedoch die Skepsis, ob damit der Begriff nicht jegliche Konturen verlöre. Was haben etwa normative Festlegungen zu den Gebühren der Mikwe-Nutzung mit Memoria oder mit kulturellem Gedächtnis zu tun, dem eher Alltagsferne zugeschrieben wird? So scheint ein Pinkas in der Kategorie administratives und normatives Schriftgut treffender aufgehoben; das schließt aber Elemente, die auf Memoria deuten, nicht völlig aus, ebenso wenig wie Formen kollektiven Gedächtnisses.

Die nicht überraschende Multifunktionalität der Quellen, Funktionsänderungen, fließende Grenzen und Übergänge erlaubten auch in der Schlussdiskussion keine für die jüdische Memoria verbindliche Definition. Einigkeit bestand darin, dass sich eine enge, christlich-religiös-liturgisch konnotierte Begriffsbestimmung der Memoria, wie sie für das Mittelalter vertreten wird, auf die jüdische Welt nicht einfach übertragen lässt. Andererseits stellte sich die Frage, ob Memoria ausschließlich einem liturgischen oder doch wenigstens religiösen Gedenken vorbehalten bleiben muss, wie es die Vormoderne kennzeichnet. Jüdische Grabinschriften lassen sich darin, auch bis weit in die Moderne, problemlos verorten. Auch die Memorbücher mit ihrem relativ klar definierten liturgischen Ort, passen in dieses Konzept; die darin eingetragenen Nachrichten enthalten dabei durchaus auch säkulare Elemente. Doch was ist mit anderen Quellengruppen? Schließlich wurde nach dem möglichen „jüdischen Sinn" der weit gefassten Definition von Memoria gefragt, wie sie Otto Gerhard Oexle für das christliche Mittelalter vertritt: „ ... daß Memoria ein ‚totales soziales Phänomen' ist, dessen Dimensionen das bloß Liturgische und sogar das bloß Religiöse weit überschreiten. Memoria integriert alle Lebensbereiche, und alle denkbaren Aspekte der Lebenswelt kommen in Memoria zum Ausdruck."[4]

Für eine systematische Klärung des Memoria-Begriffes wurde der Vorschlag gemacht, von Memoria nur dann zu sprechen, wenn Menschen, seien es Individuen, seien es Gruppen, als Objekte des Erinnerns und

---

[4] Oexle, Otto Gerhard, Memoria als Kultur, in: ders. (Hg.), Memoria als Kultur, Göttingen 1995 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 121), S. 9-78, hier S. 39.

Gedenkens im Mittelpunkt stehen; diese Objektbeziehung könnte dann als überzeitlich gültiges Kriterium genutzt werden, für das die jeweils gültigen Formen der Erinnerung zu bestimmen wären. Zu einer integralen, für die jüdische Welt passenden und operationalisierbaren Definition des Begriffs „Gedächtnis" zu gelangen, scheint demgegenüber kaum möglich. Dies wäre aber kein „jüdisches Spezifikum", sondern würde vielmehr der Erkenntnis Aleida Assmanns Tribut zollen: „Das Phänomen des Gedächtnisses ist in der Vielfalt seiner Erscheinungen nicht nur transdisziplinär in dem Sinne, daß es von keiner Profession aus abschließend und gültig zu bestimmen ist, es zeigt sich auch innerhalb der einzelnen Disziplinen als widersprüchlich und kontrovers. … Diese Widersprüchlichkeit ist aber selbst ein irreduzibler Teil des Problems."[5]

Die Vielfalt der vorgestellten Quellengattungen und Analysen zu jüdischer Memoria, Gedenken und Erinnerung, kommunikativem, kollektivem oder kulturellem Gedächtnis ermöglichte es, das Feld genauer zu sondieren. Ein vielversprechender Ansatz für die Zukunft könnte darin liegen, im Vergleich mit den differenten christlichen Pendants die jüdischen Spezifika stärker zu konturieren. Zu nennen wäre etwa der auch von der christlichen Umwelt weitgehend respektierte „ewige" Charakter jüdischer Friedhöfe, der Grabsteinen und Grabinschriften zu vergleichsweise optimalen Erhaltungsbedingungen verhalf und damit den Friedhof zu dem (!) Ort der Erinnerung machte. Oder die großen Teilen der jüdischen Gesellschaft zugänglichen Memorbücher, die es in einer ähnlich weitgehenden Form unter Christen nicht gab und die sich aus dem Gedenken an die Märtyrer antijüdischer Verfolgungen zu einem Medium individuellen Gedenkens im gemeindlichen Kontext entwickelten. Ebenso die Erinnerung an die Gelehrten als – im Unterschied zur christlichen Welt – Inhabern des höchsten Ansehens in der jüdischen Gesellschaft.

Dass Verfolgungen der Juden von den Kreuzzügen bis zur Shoa die dominante ereignisgeschichtliche Struktur für Memoria lieferten, braucht in diesem Kontext kaum noch eigens erwähnt zu werden. Durch genaue und differenzierte Untersuchungen der verschiedenen Formen und „Genres" jüdischen Gedenkens innerhalb ihrer Entstehungskontexte und im zeitlichen Verlauf wird sich, so ist zu hoffen, in Zukunft die Matrix für jüdische Memoria noch präziser bestimmen lassen. Der Vergleich mit den Erinnerungsformen der umgebenden Gesellschaft verspricht dabei – und zwar für beide Seiten! – einen markanten Erkenntnisgewinn.

Dieser Bericht erscheint auch bei H-SOZ-U-Kult.

Rotraud Ries

Kontakt:
Dr. Rotraud Ries
Im Barrenholze 16a
32051 Herford
Tel. 05221-176758
E-Mail: rotraud.ries@uni-bielefeld.de

[5] Assmann, Aleida, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München (1999) 3. Aufl. 2006, S. 16.

Copyright

Arbeitsgemeinschaft historischer Forschungseinrichtungen in der Bundesrepublik Deutschland e.V., 2006.

Kein Teil dieser Publikation darf ohne ausdrückliche schriftliche Genehmigung der AHF in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

AHF, Schellingstraße 9, 80799 München
Telefon: 089 – 13 47 29, Fax: 089 – 13 47 39
E-Mail: info@ahf-muenchen.de, Website: http://www.ahf-muenchen.de

Empfohlene Zitierweise / recommended citation style:

AHF-Information. 2006, Nr.060
URL: http://www.ahf-muenchen.de/Tagungsberichte/Berichte/pdf/2006/060-06.pdf