

Die jüdische Erinnerungstradition und die Herausforderung der Moderne

Das Beispiel einiger Autobiographen der Emanzipationszeit

Constantin Sonkwé Tayim

Abstract

The article assumes that the emancipation era in 19th century Europe has been a moment of cultural entanglements and social as well as cultural transition for European Jews who had lived almost to the end of the 18th century in a certain autarky and relative autonomy. Therefore, it investigates the way the Jewish autobiographical tradition, with its specific philosophical foundation and its memory discourse, was influenced by the changes inherent to this period. Considering the autobiographical narratives of Jakob Fromer, Sigmund Mayer, Joseph Samuel Bloch and Meno Burg, the analysis addresses the issue of the memory traditions as well as the implication of narrative strategies and identity discourses for the authors' Jewishness and their position to Jewish modernity.

Title: *The Jewish memory tradition and the challenge of modernity. Some examples of autobiographical narratives from the emancipation era*

Keywords: *Jews; autobiography; emancipation; modernism; identity*

1. Einleitung

Zachor! [Erinnere dich!] heißt das Gebot Gottes an jeden Juden. An dieses Gebot halten sich die Juden, indem sie sich gegen das Vergessen wappnen. Der Tradition der *Tsava'ah* [ethischer Wille] entspricht die Verpflichtung des Familienoberhauptes, den Nachkommen sein geistiges Vermächtnis in Form einer Lebensdarstellung weiterzugeben. In diesem Sinne versteht Moseley (2006:

75; Hervorh. i. Orig.) die Aufgabe des Autobiographieforschers in Bezug auf das Judentum folgendermaßen:

The method to be adopted [...] would be fundamentally ahistorical, the task of the scholar of the genre being to trace formal, thematic and psychological lines of continuity between contemporary and pre-modern Jewish autobiographical texts with little regard for actual evidence of textual transmission. One such line of continuity could, for example be traced from the *Tsava'ah* (Ethical Will) to the Haskalah¹, confession« à la Guenzberg, in which the writer summarizes the fruit of his experience for the benefit of his offspring.

Es gebe also eine Tradition jüdischer autobiographischer Texte, die weit zurückverfolgt werden kann. Ob Memoiren, autobiographische Romane oder Autobiographien im engeren Sinne des Wortes, Moseley (ebd.: 67) besteht auf der Idee einer jüdischen Tradition der Autobiographie: »[T]here exists an indigenously Jewish autobiographical tradition.«² Diese sehr starke Hinwendung zur Vergangenheit hat nach Gelhard (2008) damit zu tun, dass im Judentum

1 *Haskalah* ist die Bezeichnung für die jüdische Aufklärung und verweist auf die im 18. und 19. Jahrhundert stattfindende Wende im jüdischen Leben, die gekennzeichnet ist durch die Sprengung der geschlossenen jüdischen Lebensformen zugunsten einer Öffnung gegenüber der nichtjüdischen Umgebung, jedoch mit der Bewahrung der eigenen Religion. Der *Haskalah*-Bewegung geht es um die Begründung einer neuen Form des Juden, der zugleich im Judentum und in der allgemeinen Kultur verwurzelt ist. »Der Weg der Haskalah ging von Deutschland über Österreich nach Polen und Rußland« (Herlitz 1987: 1443). Wohl aus diesem Grund wird sie auch *Berlinismus* bzw. *Berlinische* oder *Mendelssohnsche Schule* genannt. Denn in Moses Mendelssohn als Synthese aus Judentum und nichtjüdischer Umwelt findet sich die ganze Philosophie dieser Bewegung am besten verkörpert, die die westliche Aufklärung zur Grundlage hatte. Die Anhänger der *Haskalah* wurden *Maskilim* [Aufgeklärte] genannt.

2 Moseley (vgl. 2006: 14) denkt aber wie Rosenfeld (vgl. 1975: 54-61), dass Juden sich besser in den eigenen Sprachen konstruieren als in Sprachen, an deren Gestaltung sie keinen Anteil hatten. Daher zeigen ihm zufolge Autobiographien im Hebräischen oder Jiddischen eine Autonomie, die man bei Autobiographien in nichtjüdischen Sprachen nicht antreffen würde. Diese Position kann man nachvollziehen, wenn man bedenkt, dass sowohl Rosenfeld als auch Moseley sich auf Autobiographien von Juden beziehen, die entweder noch völlig im Judentum integriert waren oder zumindest noch durch Erziehung eine erkennbare Bindung ans Judentum hatten. Diese Position darf man dagegen relativieren, wenn man sich mit Autobiographen auseinandersetzt, die von Geburt an keine Verankerung mehr im Judentum haben.

das Zeitverständnis nicht wie etwa in der griechischen Kultur auf der Überwindung der Generationen beruht, sondern auf der Sukzessivität, d.h. auf der Übergabe des geschichtlich-kulturellen Vermächtnisses vom Vater zum Sohn bzw. von einer Generation an die nächste. Dies habe zur Folge, dass alle Zeitdimensionen in der Entstehung der Genealogie präsent sind:

Vergangenheit ist nicht ein weit zurückliegendes Ereignis, das rekonstruiert werden muss, sondern das hebräische Wort für die Vergangenheit »lefanim, lifne« bedeutet »Vorderseite«, »Gesicht« oder »vor dem Antlitz«. Die Vergangenheit steht in dieser Auffassung nicht *hinter*, sondern *vor* uns. Das Wort »panim« (»Gesicht«, »Vorderseite«, »Antlitz«) steckt darin, das aber auch »in seiner Gegenwart«, »in seiner Anwesenheit« bedeutet, und »lifnaj« bezeichnet biblisch immer »im Innersten«, »im Allerheiligsten«. Maimonides gibt folgende Worterklärung: »Panim« ist auch die Bezeichnung für die Gegenwart (Existenz) einer Person und ihre Anwesenheit. (Ebd.: 3f.; Hervorh. i. Orig.)

Wenn also Vergangenheit und Gegenwart so eng miteinander verbunden sind bzw. gleichgesetzt werden, dann führt dies dazu, dass die Existenz des Individuums selbst mit dem Vergessen nichtig wird. Vergessen bedeutet Tod.

Lebenszeugnisse, die nach der Tradition der *Tsava'ah* entstanden und dementsprechend vorwiegend dem engen Familienkreis der Autoren gewidmet waren, wurden oft im Hebräischen oder im Jiddischen verfasst. Solche Zeugnisse sind auch ein Beleg der Trennung von jüdischer und nichtjüdischer Welt bis zum 18. Jahrhundert. Der erste Text, der diese Logik völlig auf den Kopf stellt und somit einen Bruch in dieser Erinnerungskultur kennzeichnet, ist die Lebensgeschichte des Salomon Maimon (1792; 1793) gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Bis dahin fehlt eine Tradition jüdischer Lebenszeugnisse, die nach dem christlich-abendländischen Modell das Individuum ins Zentrum des Interesses stellt und im Sinne von Misch (1949: 10) eine »Äußerung des Menschen von sich selbst« ist und somit die »Freude nach Selbstdarstellung der Persönlichkeit« (ebd.: 8) verkörpert.

In der Emanzipationszeit, die in Deutschland gewöhnlich im Zeitraum zwischen 1780 und 1871 situiert wird, gibt es zunehmend Juden, die ihre Individualität nicht nur der jüdischen Gemeinschaft, sondern der Gesamtgesellschaft gegenüber proklamieren und sich demnach nicht nur als besondere Juden, sondern auch als besondere Menschen individualisieren. Der vorliegende Beitrag will anhand von konkreten Beispielen aus der Emanzipationszeit der Frage nachgehen, wie das Spannungsverhältnis von Emanzipation und Assimilation die autobiographische Praxis bei Juden prägt. Welche Tra-

dition der Autobiographie pflegen jüdische Autobiographen und zu welchem Zweck? Wie legitimieren sie ihre Positionierungen? Wohin wenden die Autoren ihr Gesicht? Im Fokus steht dabei über die Identitätsfrage hinaus die gattungsästhetische Frage der Existenzbedingungen einer spezifischen jüdischen Autobiographie in der Emanzipationszeit, d.h. die Frage, ob die jüdische Tradition der Weitergabe vom Familienvermächtnis in dieser Schwellenzeit weiterbesteht und in welcher Form. Allgemein formuliert geht es also um die Frage, wie die jüdische Tradition der Autobiographie den Übergang der jüdischen Gesellschaft zur Moderne erlebt.

2. Impetus und Modalitäten einer jüdischen Autobiographie in der Emanzipationszeit

Jüdische Autobiographen der Emanzipationszeit sind sich bewusst, dass sie eine Übergangsphase erleben, dass sie sich also »in einem Ausnahmezustand« (Bhabha 2000: 61) befinden, wie man mit Homi K. Bhabhas Rekurs auf Walter Benjamins Formulierung sagen kann. Es ist ein Zustand des »Neuentstehens«, denn er impliziert eine Abkehr des Judentums vom Paradigma der traditionellen Gesellschaft, d.h. »einer Gesellschaft, die ihrem Selbstverständnis nach auf Wissen und auf Werten beruhte, die ihr aus der Vergangenheit her überliefert waren« (Katz 2002: 15). Die Emanzipation, die eine Abkehr vom Gegensatz jüdisch vs. nichtjüdisch als vorrangige konzeptuelle und organisatorische Kategorien der deutschen Gesellschaft bedeutet, steht für die Notwendigkeit, »über Geschichten von Subjektivitäten mit einem Ursprung oder Anfang hinaus zu denken und sich auf jene Momente oder Prozesse zu konzentrieren, die bei der Artikulation von kulturellen Differenzen produziert werden« (Bhabha 2000: 2). Die Emanzipation fungiert in diesem Sinne als ein Bereich des »darüber Hinausgehenden« (ebd.: 1), als ein Moment des Übergangs also.

Mintz (1989) schreibt zum Übergang vom traditionellen zum modernen Judentum, dass Ende des 18. Jahrhunderts eine Leserschaft für hebräische Literatur nicht garantiert war. »[T]o write in Hebrew at the turn of the century represented a calling of a different sort. It represented a faithfulness in a troubled present and an unseen future.« (Ebd.: 24) Zur Jahrhundertwende ist also die ästhetische Entscheidung der Wahl der Sprache an sich bereits ein diskursiver Akt der Positionierung und vor allen Dingen eine Stellungnahme zum gesellschaftlichen Übergang. Mintz (ebd.) gebraucht aber nicht zufällig die Bezeichnung »troubled«, denn es handelt sich um eine Epoche, die

von Unsicherheit und Umwälzungen im kulturellen System des Judentums geprägt ist. Es herrscht, wie am Spannungsverhältnis zwischen Integration bzw. Emanzipation und kultureller Assimilation spürbar ist, »ein Gefühl von Desorientierung, eine Störung des Richtungssinns«, um erneut mit Bhabha (2000: 2) zu sprechen. Denn man gerät mit der Emanzipation in einen instabilen Raum, der von einem unhaltbaren Verlust der kulturellen Autonomie bzw. der kulturellen Ausnahmesituation des Judentums geprägt ist, wie Moseley (2006: 14) am Beispiel der jüdischen Autobiographie erkennt:

Jewish autobiography written in non-Jewish languages can never attain the autonomy of that written in Hebrew or Yiddish, but will always be subsumed within the larger autobiographical ›circuit‹ and system of literary relations of the adopted language – even if this subsumption be to the category of literary ›exotica‹.

Maimon (1792; 1793) gab also mit der Wahl des Hochdeutschen die Autonomie der jüdischen Autobiographie preis. Das Schreiben auf Hebräisch ist sowohl zur Zeit der *Haskalah* [jüdische Aufklärung] als auch zu späteren Zeiten in der Moderne eine ausgesprochen ideologische Entscheidung, sie trägt aber in beiden Kontexten jeweils eine andere Bedeutung. Während in der Zeit der *Haskalah* das Hebräische eben die Teilnahme an dieser inneren Reformbewegung des Judentums bedeutet, steht sie in der Moderne eher für eine Rückkehr zu den Wurzeln, für die Wiederbelebung einer weitgehend verdrängten jüdischen Tradition. Dass Maimon (1792; 1793) in Bezug auf diese Wahl der Sprache in der Moderne zahlreiche Nachfolger hat, zeigt, in welchem Verhältnis die modernen Texte zur altjüdischen Tradition der Autobiographie stehen. Auf Hebräisch zu schreiben, so Mintz (1989: 13) weiter, ermöglicht den Zugriff auf einen reichen Bestand kultureller Referenzen: »[Writing in Hebraic] makes available to the writer – and creates a connexion with – the great classical literary tradition and its repertoire of sources and allusions.« Diese kulturelle Grundlage fehlt vielen Autobiographen der Emanzipationszeit. Ob die Autobiographien dadurch ihren ›jüdischen Charakter‹ endgültig einbüßen, wird noch zu erörtern sein. Obwohl Maimon (1792; 1793) das Hochdeutsche verwendet, ist sein Text noch keine Konstruktion eines individuellen Bewusstseins und keine Selbstthematisierung bzw. Selbststilisierung als Individuum. »Sein immer wieder erneutes und wiederholtes Aufgenommenwerden im jüdischen Haus« (Wiedemann 2005: 69) führt dazu, dass es ihm unmöglich ist, für sich allein zu sprechen. Sein Text bleibt in vielerlei Hinsicht am Rande der Gattung im modernen Sinne des Wortes, weil das ›Ich‹

schon immer eine Trope für das kulturelle ›Wir‹ ist.³ Obwohl er in seinem Leben keinen Sinn für Familie zeigt und dazu fremde Denk- und Formtraditionen übernimmt, bleibt sein Horizont jener der Gruppe, der er angehört. Eines scheint aber außer Frage zu stehen: die Tatsache, dass die Blüte jüdischer Selbstzeugnisse in der Moderne vor dem Hintergrund eines besonderen historischen Kontextes zu erklären ist, wie dies auch Stanislawski (2004) darlegt. Dieser besondere Kontext ist u.a. geprägt durch die Emanzipation bzw. die Assimilation der Juden und deren Begleiterscheinungen. Dass bei den meisten Autobiographen diese Motive immer wieder diskutiert werden, zeugt nicht nur von einem gewissen kollektiven Bewusstsein, sondern auch vom Bewusstsein des Übergangs, das dazu führt, dass ihr Gesicht im Sinne von Gelhard (vgl. 2008: 3f.) nicht zwangsweise nach hinten, sondern vor allem nach vorne gewandt ist, d.h., dass sie in gewisser Hinsicht versuchen, »die Zukunft auf der [ihnen] zugewandten Seite zu berühren« (Bhabha 2000: 10).

3. Jakob Fromer und die Moderne

Jakob Fromer ist für die Periode der jüdischen Emanzipation in Deutschland keine unbekannte Figur. Nicht nur seine Karriere als Talmudübersetzer und -spezialist, sondern auch seine zahlreichen Schriften zum Judentum, darunter sein *Plan einer Real-Konkordanz der talmudisch-rabbinischen Literatur* (1905), sprechen für sich. Durch seinen Werdegang als Jude ist Fromer eine wichtige Figur der jüdischen Emanzipation in Deutschland.

Fromer, der 1938 starb, veröffentlichte 1911 eine modifizierte Fassung seiner Autobiographie von 1906. Bei den Änderungen handelt es sich um Kürzungen, die er am ursprünglichen Text vornahm. Die erste Version von Fromers Lebensgeschichte mit dem Titel *Vom Ghetto zur modernen Kultur. Eine Lebensgeschichte* (1906) bezeichnet Maria Kłańska (1994: 283) nicht zu Unrecht als »nervöse Fassung«. Diese Version beinhaltet den Aufsatz *Das Wesen des Judentums*, in dem Fromer sehr umstrittene Positionen zum Judentum vertritt und das Judentum teilweise scharf angreift. Zudem kürzt Fromer die zweite Version um einige Briefe und fügt Tagebuchnotizen hinzu. Seine Äußerungen haben zur Folge, dass er sich mit der jüdischen Gemeinschaft zerstreitet, von seinem Amt als Bibliothekar der jüdischen Bibliothek in Berlin unehrenhaft

3 Siehe zu den Merkmalen moderner Autobiographie auch Volkening 2003.

entlassen wird und seine Gönner im Rahmen seiner wissenschaftlichen Arbeiten verliert. Fromer (vgl. 1906: 183) schreibt u.a., dass der Judenhass ein unabänderliches Naturgesetz sei, mit dem man sich abfinden solle. Der Schluss der Version von 1906 bestätigt auch Fromers komplexes Verhältnis zum Judentum zu jenem Zeitpunkt. Dort schreibt er:

Die Geschichte ist zu Ende. Ich weiss nicht, welchen Weg mich jene geheimnisvolle Macht weiter zu führen beabsichtigt. Aber ich verzichte auf den Rest. Mir ekelte es vor den Menschen mit ihrer Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, ihrem Hass und ihrer Liebe, ihrer Bewunderung und Verachtung. Mir ekelte vor der Welt, vor dem Leben... Du guter, lieber Vater! Du warst doch besser daran wie ich. Du konntest wenigstens mit jenem gutmütigen, mitleidigen Ausruf von dannen gehen: ›Das närrische Weltel‹ [sic!]. (Ebd.: 271f.)

Bei Fromer handelt es sich um einen Juden, der sich weitgehend von seiner Gemeinschaft abwendet. Es handelt sich aber vor allem um einen Menschen, der sich nach vielen Rückschlägen völlig verzweifelt zeigt. Diese Verzweiflung, die allgemein auch den sich emanzipierenden bzw. assimilierenden Juden betrifft, ist in der zweiten Fassung von Fromers Lebensgeschichte nicht mehr wahrnehmbar. Zumindest der Schluss des Textes von 1911 deutet auf eine völlig andere Einstellung zum Judentum und zum Leben im Allgemeinen hin. In der Textversion von 1911 veröffentlicht Fromer eine stark modifizierte Version des umstrittenen und innerhalb wie teilweise auch außerhalb der jüdischen Gemeinschaft stark kritisierten Aufsatzes *Das Wesen des Judentums*. Am Ende dieser neuen Geschichte steht ein Fromer, der wieder Freude am Leben zeigt und das Verhältnis zum Judentum pflegt:

Wieder stehe ich da, wo ich vor fünf Jahren gestanden habe. Aber die Dinge haben sich doch inzwischen gründlich geändert. Die Zeiten, in denen ich mich nach tragem Frieden, nach Glück und Ruhe gesehnt, wo ich mit meinem Schicksal gehadert habe, sind nun vorüber. Ich liebe den Kampf, ich liebe die Leiden. Ich liebe Euch, Ihr treuen Gefährten meines Lebens, als meine Wohltäter, meine Genien! Euch habe ich zu danken, daß ich nicht in der dumpfen Niederung geblieben bin; daß ich trotz aller Enttäuschungen, aller Hindernisse noch immer den Mut und die Kraft habe, meinem Ziele zuzustreben. Ich gehöre zum Stamme derer, die durch keine andere Macht als durch den Tod besiegt werden können. (Fromer 1911: 212)

Die späteren Änderungen am Text begründet er im Vorwort zum neuen Text folgendermaßen:

Meine Vergangenheit, die ich im ersten Abschnitte schilderte, war zwar nicht minder unerfreulich als die Gegenwart. Aber die Entfernung hatte sie in einen milden, geklärten Schein gehüllt. Ich stand ihr frei gegenüber. Die Erlebnisse des zweiten Abschnittes dagegen erdrückten mich durch ihre Nähe. Menschen und Dinge, die dem Fernstehenden kaum noch beachtenswert sind, Ereignisse, über die er mit einem befreienden Lachen hinweggegangen wäre, erschienen mir damals äusserst wichtig und tragisch. [...] Ich habe nun den ersten Abschnitt – bis auf wenige stilistische Verbesserungen und einige eingestreute Notizen und Episoden – unverändert gelassen, den zweiten hingegen durch einen neuen ersetzt. (Ebd.: o.S.)

Fromers Revision der früheren Version betrifft also hauptsächlich sein Verhältnis zum Judentum und mithin zur nichtjüdischen Welt. Der Unterschied zwischen beiden Versionen seiner Autobiographie ist das Zeugnis einer tiefen Krise, die sich in dieser Schwellenzeit in Bezug auf das Verhältnis einzelner Juden zu ihrer Gemeinschaft abzeichnet. Er ist zugleich der deutlichste Beleg des Übergangs bzw. der Schwierigkeit, mit diesem umzugehen. Die zweite Version von Fromers Text steht nämlich in einem ambivalenten Verhältnis zur ersten Version. Einerseits stellt er vom Titel her – *Ghettodämmerung* (1911) – den Ausklang eines Prozesses dar, den die erste Version mit dem Titel *Vom Ghetto zur modernen Kultur* (1906) eingeleitet hatte. Andererseits weicht er vom ersten Text dadurch ab, dass er das Ende des Ghettos im Sinne einer Emanzipation der Juden ankündigt und damit den Pessimismus aufgibt, der den Weg des traditionellen Juden »vom Ghetto zur modernen Kultur« bislang kennzeichnet.

Die Tatsache, dass Fromer nur fünf Jahre nach dem Erscheinen des ersten Textes meint, er beurteile mit zunehmender Distanz manches anders, mag daran liegen, dass die Unmittelbarkeit des Erlebnisses die autobiographische Rekonstruktion der Vergangenheit beeinträchtigen kann. Man sollte hier aber vor allem in Betracht ziehen, dass sich die Lebensverhältnisse des Autobiographen und seine Beziehungen zur jüdischen wie zur nichtjüdischen Welt verbessert haben, was seine Behauptungen allerdings nur andeutungsweise erahnen lassen. Die Revision der eigenen Position liegt also weniger an der zeitlichen Distanz als an der Spezifik der Veränderungen im eigenen Leben. Sie ist aber vor allem eine Geste der Selbstkonstruktion, d.h. der erzählerischen Konstruktion der eigenen Identität. Ricœur (1990) hat in seinen Studien zu Zeit und Erzählung und in Bezug auf das, was er »constitution de soi« (ebd.: 138) nennt, den Begriff der »narrativen Identität« (ebd.) geprägt,

um darauf hinzuweisen, dass die Identität einer dargestellten Figur erst im Fortlauf der Erzählung entsteht und in diesem Sinne eine »erzählte Identität« sei, weil sie erst durch die Zusammensetzung der Handlungen im aristotelischen Sinne zustande kommt (vgl. Aristoteles 1982: 19, 23 und 53; Ricœur 1990: 138). Die Identität der Figur hänge also von der Geschichte ab: »Le récit construit l'identité du personnage, qu'on peut appeler son identité narrative, en construisant celle de l'histoire racontée. C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage.« (Ricœur 1990 : 175)

Knüpft man an diese Vorstellung der Identität an, so könnte man behaupten, dass Fromers Identität – so wie die seiner Erzählung – nicht abschließend festgelegt ist, sondern schwankt. Diese Instabilität gründet auf den Lebensverhältnissen der Juden, die in einem Kontext interkultureller Verflechtungen und Abwälzungen das eigene Dasein immer wieder neu denken müssen. Die Schwierigkeit, sich festzulegen, geht mit der Unfähigkeit einher, im kulturellen Ausnahmezustand der Emanzipation zu einem Begriff des Selbstbewusstseins zu gelangen, der von den gesellschaftlichen Verhältnissen der gesamten jüdischen Gemeinschaft nicht stark geprägt ist, d.h. einem Begriff, der nicht von der Idee des Übergangs geprägt ist. In diesem Sinne bedeutet der Übergang für viele Juden dieser Zeit eine Neuschreibung bzw. Neuorientierung des eigenen Judentums. Die Revision der Autobiographie ist zugleich eine Revision des jüdischen Selbstbewusstseins. Schreiben erhält in diesem Sinne einen dezidiert performativen Charakter.

Fromers Versuch, sich durch die Erzählung des eigenen Lebens von der jüdischen Gemeinschaft abzusetzen, führt ihn erst recht zum Judentum. Die Unsicherheit, die sich an Fromers Revisionsversuchen ablesen lässt, zeugt von dem Kampf, der dem individuellen Selbstentwurf in diesem Kontext zugrunde liegt. Es ist ein Kampf, der die Überzeugung im Hinblick auf das Ziel, aber auch Zweifel im Hinblick auf die Mittel vor Augen führt. Die Identität des sich darstellenden Juden wird zu einem dynamischen Prozess im Sinne von Hall (vgl. 1994: 174-194), in dem ein ständiges Gleiten und Aufschieben stattfindet und nichts Festes entsteht, sondern immer nur Positionierungen vorgenommen werden, die mit verschiedenen Subjektpositionen einhergehen. Das Individuum weist demnach keine einheitliche Identität, sondern kontingente und vorläufige Identitäten auf, die durch ein Spiel von »Artikulation« und »[n]eue[r] Artikulation« geformt werden (ebd.: 185).⁴ Diese Offenheit

4 Hall (1994: 185) unterstreicht mit den Begriffen »Artikulation« und »[n]eue Artikulation«, die er Laclau (vgl. 1990: 40) entlehnt, die Tatsache, dass das moderne Subjekt

der Identität bei Fromer steht hier symbolisch für die Situation vieler Juden in der Emanzipationszeit, die im ständigen, ausgeprägten Wandel ist. Der Übergang ist hier ein Synonym von Vorläufigkeit, aber oft auch von Prekariät. Diese Situation führt auch dazu, dass die meisten Autobiographien dieser Zeit keine bloßen Lebenserinnerungen, sondern Anlass zur Auseinandersetzung mit aktuellen Fragen sind, und in dieser Hinsicht keinen ausschließlich rückblickenden Fokus haben. Manche dieser Texte fokussieren nur insofern auf die Vergangenheit, als diese es ihnen ermöglicht, die Gegenwart zur Sprache zu bringen. Sie zeugen aber vor allem von der Schwierigkeit für Juden, in dieser Übergangsperiode als ›Ich‹ aufzutreten, d.h. für sich allein zu sprechen.

4. **Meno Burg, Joseph Samuel Bloch und Sigmund Mayer: Erzählungen der jüdischen Emanzipation in Deutschland**

Von der Geburt wie auch vom Werdegang her zeigen Sigmund Mayer, Joseph Samuel Bloch und Meno Burg drei verschiedene Profile. Bloch und Mayer stammen aus ärmlichen Verhältnissen. Während Bloch, geboren 1850 in Dukla, Galizien, eine traditionell jüdische Erziehung genoss und später Rabbiner wurde, kam Mayer 1831 im Preßburger Ghetto zur Welt und wurde Kaufmann. Burg wurde 1790 in Berlin geboren. Auch er kommt aus äußerst bescheidenen Verhältnissen. In Burg verbinden sich jüdisch-traditionelle und weltliche Ausbildung. Burg wurde nämlich einer der wenigen jüdischen Offiziere der preußischen Armee und ein angesehenes Mitglied der jüdischen Gemeinde zu Berlin.

Burgs *Geschichte meines Dienstlebens* (1998) ist dem Autor nach die Geschichte einer Emanzipation; der Autor versteht sie als eine Art ›Rezept‹ für eine gelungene Integration von Juden in die deutsche Gesellschaft:

Sie soll den jüdischen Jüngling ermutigen, sie soll ihm zeigen, dass auch in unserm Vaterlande der Jude zu Staatsämtern gelangen kann und in seiner

sich in einer ständigen Verhandlung seiner Identität befindet, die je nach Umständen aus der Artikulierung unterschiedlicher Elemente besteht. Die Folge ist das Zuweisen von immer neuen Subjektpositionen. Ältere Momente der Identität würden durch das Auftauchen neuer Elemente nicht völlig verschwinden, weil sie eine »Spur« (Hall 1994: 34) hinterlassen. Damit ist gemeint, dass eine Subjektposition die ihr vorangegangene nicht verwischt, sondern sie in sich aufnimmt und bereits auf die ihr folgende hinweist.

öffentlichen Laufbahn nicht aufgehalten wird, vorausgesetzt, daß der dem Staatsdienst sich widmende jüdische Jüngling von vornherein bemüht ist, seine Pflichten in ihrem ganzen Umfange zu erfüllen; daß er sich bestrebt, das Vertrauen und die Liebe seiner Vorgesetzten zu erwerben; daß er dabei vor allem *Gott im Herzen* und seine Stellung und sein Ziel vor Augen hat. (Ebd.: 2; Hervorh. i. Orig.)

Es handelt sich also um eine Geschichte für die Nachwelt bzw. für die jüdische Nachwelt und die Adressaten sind, wie Burg (ebd.) betont, vor allem die »Glaubensgenossen, und namentlich [der] jüngere Teil derselben«. Weil das Zielpublikum nicht außerhalb des Judentums zu suchen ist, versteht sich der Text auch als Weitergabe des eigenen kulturellen und moralischen Vermächtnisses an die Nachwelt im Sinne der *Tsava'ah*. In Burgs Formulierungen erscheint die jüdische Gemeinschaft stets als die eigene Familie. Zudem handelt es sich zwar um die Geschichte eines stolzen Mannes, der Großartiges vollbracht hat, die Geschichte präsentiert aber ein überindividueller Erzähler, der wenig Interesse an der Bildung eines persönlichen Bewusstseins zeigt und vielmehr deutlich zugunsten des kollektiven Bewusstseins zurücktritt. Burgs Darstellung des eigenen Werdegangs wird somit zur Darstellung eines kollektiven »Kampfes« (ebd.: 7) um Emanzipation, denn das hier dargestellte »Ich« ist in Wahrheit ein »Wir«. Nicht selten formuliert Burg auch seine Vorstellung des Verhältnisses zwischen Judentum und Nichtjudentum so, dass erkennbar wird, dass es ihm nicht um ein sich individualisierendes Ich geht, sondern um die Geschichte der Juden in Preußen. Der jüdische Jüngling, so seine Formulierung,

wird deshalb auch fortan auf sein ganzes Benehmen, auf sein Tun und Lassen, *auf seine ganze persönliche Erscheinung noch fortwährend sehr acht geben müssen*, sich vorsichtig vor Übergriffen und Überschätzungen zu hüten haben, seine Handlungen, *seine Sprache und Gebären einer strengen und unparteiischen Kritik unterwerfen*, sich anerkannt tüchtige Vorbilder zur Nacheiferung wählen, und überhaupt mit einer um so *größeren Bescheidenheit* und Nachsicht auftreten müssen, als ihm jetzt vom Staat das Recht zu fordern gewissermaßen eingeräumt worden ist. Dieses stete *Auf-sich-acht-geben*, diese *Vorsicht*, diese *fortwährende Aufmerksamkeit auf sich selbst*, ist indessen nur in der ersten Zeit unbequem, vielleicht beschwerlich, aber sie ist *unerlässlich* und führt auf dem *geraden Wege* zum erwünschten Ziel; dabei ist sie zugleich in Hinsicht der äußeren Bildung und Erscheinung von unschätzbarem Erfolg. Diese stete Aufmerksamkeit auf sich selbst wird aber nach einer nicht

allzu langen Praktik zur *Gewohnheit*, und man befindet sich zuletzt in der Ausübung derselben, ohne weiter daran zu denken, ohne sich irgendwie Rechenschaft davon zu geben. Durch das Sich-zu-eigen-machen der hier aufgestellten Forderungen wird und muß nachgerade das manchmal wohlbe gründete Vorurteil schwinden und die schöne Zeit der *Anerkennung* und der *Gleichheit* eintreten. (Ebd.: 168f.; Hervorh. C.S.)

Burg mag hier die eigene Geschichte erzählen, doch die Formulierung seines Programms ist vor allem die Erzählung jüdischer Assimilation in Deutschland, denn das ›Auf-sich-achten‹, das zur Gewohnheit und zum Teil des Selbst wird, verkörpert deutlich diese assimilierende Tendenz. Die erstrebte Gleichheit ist möglicherweise eine berufliche, sie erfolgt aber nur zum Preis der Aufgabe des eigenen Judentums und somit der eigenen Persönlichkeit. Diese Frage der Assimilation bzw. der Emanzipation ist in Burgs Lebensgeschichte unumgänglich, sie ist hier sogar das Hauptthema, das den Fokus der Autobiographie immer wieder vom Persönlichen zum Kollektiven verschiebt.

Auch Joseph Samuel Blochs dreibändige Autobiographie mit dem Titel *Erinnerungen aus meinem Leben* (1922a; 1922b; 1933) ist eine apologetische Erzählung vom politischen Werdegang des Rabbiners und späteren Abgeordneten des österreichischen Parlaments, der auf sein eigenes Wirken für die Emanzipation der Juden in Österreich zurückblickt.⁵ Dieser Rückblick erfolgt, wie Bloch (1922a: IX; Hervorh. C.S.) das selbst in der folgenden Formulierung dar tut, nach dem Lustprinzip⁶:

In Trianon, dem reizenden französischen Schlosse, [...] findet sich in der Mitte des Parkes eine Sonnenuhr, welche die Inschrift trägt: *Horas non numero, nisi serena*, was auf Deutsch lautet: »Ich zähle nur die heiteren Stunden.« Wir tragen eine solche Sonnenuhr ständig mit uns herum, die *Erinnerung*, und ich glaube, daß es eine besondere Gabe der Götter, *eine besondere Gnade des Himmels* ist, daß auch unsere Sonnenuhr sich zuletzt nur der heiteren, der glücklichen Stunden erinnert, die – mit den Jahren – in einem immer herrlicheren Glanze erstrahlen, während alles, was trübe und düster war, nach und nach von dem feinen grauen Schleier des *Vergessens* gedeckt wird.

5 Toury (1984: 61f.) schreibt, dass Bloch seine Aktion in der österreichischen Öffentlichkeit vor allem zur Selbstprofilierung nutzte und glaubt, in Bloch einen scharfsinnigen politischen Opportunisten zu erkennen.

6 Siehe zum Lustprinzip auch Freud 1975: 213-272.

Bloch nimmt somit jede Kritik vorweg, die man ihm in Bezug auf die Vollständigkeit seiner Autobiographie machen könnte. Er überschreibt dementsprechend seinen Text auch nicht mit *Lebensgeschichte*, sondern mit *Erinnerungen aus meinem Leben*. Schon daraus wird deutlich, dass seine Aufmerksamkeit der Entwicklung der eigenen Persönlichkeit, nicht der Gruppe gilt. Ungewöhnlich ist diese Einstellung bereits aus dem Grund, dass die Erinnerung, besonders die Erinnerung an das Leiden und an das Kummervolle, eine der wichtigsten Grundlagen des jüdischen kulturellen Bewusstseins ist. Insofern erscheint die Behauptung, es sei eine Gnade, das Unglück zu vergessen, ausgerechnet aus der Perspektive eines Rabbiners als höchst problematisch. Bloch erweckt mit seinen programmatischen Äußerungen den Eindruck, als sei seine Geschichte ohne jegliches Interesse an dieser Tradition des Erinnerns geschrieben worden.

Allerdings lässt die Umsetzung erkennen, dass dieses Vergessen nicht die jüdische Wir-Gruppe, sondern hauptsächlich die eigene Person des Autobiographen betrifft. Dies vor allem lässt den personalen Fokus des Textes hervortreten. Betrachtet man letzteren genauer, so wird aber schnell deutlich, dass diese Ich-Fokussierung sich sukzessive doch zu einer Wir-Fokussierung wie bei Burg entwickelt, sodass sich die anfangs als Entwicklung eines Ich-Bewusstseins angekündigte Geschichte zu einer Auseinandersetzung mit der Emanzipationsfrage wandelt und diese Frage ins Zentrum der Erzählung rückt. Denn die Mühe, die sich Bloch gibt, seiner Autobiographie den Charakter einer historischen Quelle zu verleihen, ist unübersehbar. Seine *Erinnerungen aus meinem Leben*, deren dritter Band posthum von seinem Bruder Morris Bloch herausgegeben wurden, sind zwar eine Selbstdarstellung, sie sind aber vor allem Memoiren und auch eine Art Chronik. Dieser Text ist insofern eine ›moderne‹ Autobiographie, als er die spezifische Art und Weise entfaltet, in der Bloch die gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit geprägt hat (vgl. Neumann 1970: 6).

Die Erzählung beschränkt sich aber nicht auf die »Geschichte seines Werdens und seiner Bildung, seines Hineinwachsens in die Gesellschaft« (ebd.: 25), sondern sie stellt auch Blochs Individualität als »Träger einer sozialen Rolle« (ebd.) dar und ragt somit gattungstypologisch unverkennbar in den Bereich der Memoiren hinein. Diese Orientierung wird u.a. durch die im Text enthaltenen Zeitdokumente, Zeitungs- und Zeitschriftauszüge sowie archivierte Reden verstärkt. Der Horizont ist am Ende also letztlich ein jüdischnationaler und die persönliche Perspektive tritt hinter die kollektive zurück. Der Text handelt weitgehend von einem ›Ich‹, das ständig von einem ›Wir‹

überholt wird, sodass der zentrale Protagonist des Textes eine Wir-Identität ist. So kann auch Bloch der heiklen Frage der Assimilation nicht entgehen. Seine Position in Bezug auf diese Frage fasst er in folgender Metapher zusammen:

Das Oel, sagten unsere Alten, ist das Bild Israels, es mischt und mengt sich nicht mit anderen Flüssigkeiten, *es assimiliert sich nicht*. Nicht feindlich sollen wir den Völkerstämmen gegenüberstehen, in Frieden und Eintracht wollen wir Hand in Hand mit ihnen den großen Kulturaufgaben der Menschheit uns widmen, – allein, wie das Oel dem Gebote gehorcht, das sein Schöpfer ihm eingepflanzt hat, von anderen Elementen sich abzuscheiden und abzusondern, so gehorchen wir einem Gottesgesetze, wenn wir unser innerstes Wesen, Kern und Stern unserer Geschichte gegen alle Anfeindungen verteidigen. Dies ist es auch, was die ›Kadimah‹ anstrebt, was sie sich zum Ziele steckte. Das Oel strebt immer aufwärts; gemischt mit anderen Flüssigkeiten, siehst Du das Oel immer am Rande des Gefäßes, du kannst mit aller Gewalt und List versuchen, es hinunterzudrängen, es drängt wieder nach oben und bleibt an der obersten Schicht; so strebt auch der Geist Israels immer aufwärts. O! es hat an Versuchungen nicht gefehlt, an künstlichen, an gewalttätigen, dieses winzige Oel niederzudrücken, und an den Boden zu ketten – doch umsonst! Keine Gewalt vermag es, den Geist Israels für die Dauer niederzudrücken, er sprengt alle Fesseln der Tyrannei und höhnt der ohnmächtigen Gewalt seiner Hasser. (Bloch 1922a: 73; Hervorh. i. Orig.)

Blochs Vorstellung eines nativistisch-essentialisierenden Diskurses, der die Welt in binäre Kategorien teilt, ist für den Zweck der Argumentation hier zweitrangig. Wichtiger ist die Tatsache, dass die Auseinandersetzung mit sich selbst weitgehend zur Auseinandersetzung mit dem Schicksal der eigenen Gemeinschaft wird, so zum Beispiel die Auseinandersetzung mit wichtigen Figuren des Judentums wie Theodor Herzl, Sigmund Mayer, Baron Albert Rothschild und Dr. Alfred Stern in Bezug auf ihr Wirken und ihre Bedeutung in der öffentlichen Debatte um die Emanzipation der Juden.

Im Gegensatz zu Burg und Bloch, die sich deutlich im Judentum positionieren, optiert Sigmund Mayer (1926), zumindest in seinen programmatischen Äußerungen, für eine »fuite vers l'homme« im Sinne von Sartre (1954: 61), indem er zunächst behauptet, er sei nur aus Rücksicht gegenüber den Eltern nicht zum Christentum übergetreten (vgl. Mayer 1926: 214). Zudem schreibt er, er sei zur Zeit der Reaktion, als der Antisemitismus neu entfacht wurde, dem Judentum weitgehend entfremdet gewesen und könne ihm nun

zum Zeitpunkt der Entstehung seiner Memoiren völlig *objektiv* gegenüberreten (vgl. ebd.: 1). Ferner begründet Mayer (ebd.: VIII) das Verfassen seiner Autobiographie damit, dass er »die Erinnerung an all das, was ich gesehen und gehört, erlebt und erfahren, auch gedacht und getan [...] wieder wach werden lassen [wollte], um selbst dadurch Ruhe mit der eigenen Vergangenheit zu finden«. Der Text ist demnach eine Ich-bezogene Erzählung, die der Bewusstseinsbildung dient. Der Horizont der Erzählung ist am Anfang gleich der des ›Ichs‹. Nicht zufällig betont also der Autobiograph im Anschluss, es gehe ihm keinesfalls darum, »auf die Diskussion oder Lösung einer Spezialfrage ein[zu]wirken« (ebd.), womit die Integration der Juden bzw. des Judentums in die deutsche Gesellschaft gemeint ist. Zumindest der Intention nach zielt Mayers Text also auf die Entwicklung eines persönlichen Selbstbewusstseins abseits des Judentums. Mayer (1926) lässt klar erkennen, dass es ihm nicht um die Juden geht, sondern um sein ›Ich‹, das sich entschieden von einer Wir-Identität distanziert und abseits aller Umwälzungen und Veränderungen Mensch und nicht unbedingt Jude ist. Diese Positionierung außerhalb des Judentums, die dem Autobiographen ermöglichen soll, ›für sich allein‹ zu schreiben, d.h. sich von seiner Sozialisation zu abstrahieren, scheint aber nur teilweise bzw. überhaupt nicht zu gelingen.

Bereits im Titel der *Lebenserinnerungen* (1926) wird auf die jüdische Herkunft des Kaufmanns hingewiesen und damit deutlich gemacht, dass der Horizont des Textes das Judentum ist. Die Bezeichnung ›jüdisch‹ zeugt aber auch von einem gewissen historischen Bewusstsein, also davon, dass das Leben des Autobiographen hier exemplarisch für das Leben einer Gemeinschaft steht, ob dies gewollt ist oder nicht. Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht auch der Schluss der Autobiographie. Dort schreibt der Autor:

Ich setzte also diese meine Autobiographie nicht weiter fort, schließe sie ab. Hat sie ja doch den ursprünglichen Zweck – und ich kehre hier zum Anfange derselben, zur einleitenden Vorrede zurück – nämlich durch diese Rückschau auf meine Wanderung durch das Leben *mir eine gewisse Ruhe zu gewähren*, nicht nur erreicht, sondern sie ist, wenn ich dem *Urteile von Kulturhistorikern* wie Karl Lamprecht und anderen trauen darf, über dieses erreichte Ziel weit hinausgewachsen, hat nach den verschiedenen Richtungen *ein volles Lebensbild des 19. und zum Teil des 20. Jahrhunderts geliefert*. (Ebd.: 454; Hervorh. C.S.)

Der Text ist also nicht nur die Darstellung eines persönlichen Werdegangs als »Ausdruck der Identitätsbildung«, sondern zugleich auch die »Darstellung

des sozialen Rollenspiels des Erwachsenen«, und zwar in dem Sinne, dass dieser Erwachsene eine bestimmte Rolle in den dargestellten Geschehnissen spielte (Neumann 1970: 8).

Daher betont Mayer auf der einen Seite die Suche nach der Ruhe durch die Prüfung bzw. Begründung der persönlichen Leistungen, und auf der anderen Seite die kulturhistorische Leistung. Das Lebensbild des 19. Jahrhunderts und zum Teil des 20. Jahrhunderts wird aber aus dem Blickpunkt der persönlichen Erfahrung geliefert, das eigene Leben und die eigenen Träume und Vorstellungen dienen der historischen Darstellung als Folie. (Sonkwé 2013: 244)

Die eigene Geschichte ist unweigerlich die Geschichte des Judentums. Unvermeidlich wird also das ›Ich‹ ständig vom ›Wir‹ heimgesucht und ständig wird der Versuch, die eigene Individualität herauszustellen, durch die Gruppenidentität unterminiert. Mayer schreibt nicht nur über sein Judentum, sondern auch und besonders über das österreichische Judentum im 19. Jahrhundert. Dass er am Ende seiner Geschichte über das anfangs festgelegte Ziel einer persönlichen Suche nach innerer Ruhe und nach Selbstbewusstsein hinausgeht, erscheint dabei letztlich beabsichtigt. Das eine geht nicht ohne das andere, die Geschichte des ›Ich‹ wäre ohne die des ›Wir‹ sinnlos. Die Geschichte eines einzelnen Juden ist in diesem Sinne immer auch die Geschichte einer Gemeinschaft.

5. Schluss

Durch die Umwälzungen der Emanzipationszeit, welche die Assimilation weiter Teile der jüdischen Bevölkerung herbeiführte, erfährt auch die jüdische Tradition der Erinnerung grundlegende Veränderungen. Letztere hängen nicht nur, wie schon bei Salomon Maimon, mit der Aufgabe jüdischer Sprachen und Mundarten zugunsten der deutschen Sprache und damit einhergehend mit einer Erweiterung des Zielpublikums, sondern auch mit der Neupositionierung von vielen Juden zur jüdischen Gemeinschaft und zum Judentum zusammen. In dieser Hinsicht ist die Emanzipationszeit ein Schwellenmoment, ein Raum interkultureller Verflechtungen und der Produktion von Hybridität. Eine solche Produktion ist zweifelsohne die spezifische Mischform, die an jüdischen Selbstentwürfen der Emanzipationszeit erkennbar ist. Obwohl diese Texte sich nicht mehrheitlich der

jüdischen Tradition des ethischen Willens (*Tsava'ah*) widmen, bleibt eine Spur dieser Tradition bei vielen Autobiographen erhalten. Dies entspricht Moseleys Vorstellung einer ›jüdischen Autobiographie‹: »[W]hen Jews do write autobiographies, these works are, *mirabile dictu*, non-autobiographical. That is, the focus of Jewish autobiographical narrator being in effect, a trope for the first-person plural of the collective.« (Moseley 2006: 73; Hervorh. i. Orig.) Das ›Ich‹ in jüdischen Autobiographien gehe unvermeidlich mit einem ›Wir‹ einher. Eine jüdische Autobiographie ist in diesem Sinne stets ein Zugang zu einer besonderen Gruppenerfahrung durch einen bestimmten personalen Blickpunkt (vgl. Olney 1980: 13). Dabei spielt das Verhältnis des Autobiographen zur Wir-Gruppe, d.h. die Verankerung des betroffenen Juden in seiner Kultur und in seiner Gemeinschaft, eine entscheidende Rolle. Dass der Horizont jüdisch bleibt, hängt meistens damit zusammen, dass die Situation des Autobiographen keine »chemins de fuite« (Sartre 1954: 57f.), d.h. keine Wege aus dem Judentum heraus, aufweist, oder auch, dass jene Wege, die aus dem Judentum führen und eine Alternative anbieten, zwangsweise ins Judentum zurückführen. Die Möglichkeit, eine individuellere Perspektive einzunehmen, korreliert damit, dass das Schicksal der Gruppe weniger Bedeutung trägt. Dies ist bei jüdischen Autobiographen aus der so entscheidenden Epoche der Emanzipation kaum der Fall.

Literaturverzeichnis

- Aristoteles (1982): *Poetik*. Hg. v. Manfred Fuhrmann. Stuttgart.
- Bhabha, Homi K. (2000): *Die Verortung der Kultur*. Tübingen.
- Bloch, Joseph Samuel (1922a): *Erinnerungen aus meinem Leben*. Band I. Wien/Leipzig.
- Ders. (1922b): *Erinnerungen aus meinem Leben*. Band II. Wien/Leipzig.
- Ders. (1933): *Erinnerungen aus meinem Leben*. Band III. Hg. v. Morris Bloch. Wien.
- Burg, Meno (1998): *Geschichte meines Dienstlebens* [1916]. Teetz.
- Freud, Sigmund (1975): *Jenseits des Lustprinzips*. In: Ders.: *Psychologie des Unbewussten*. Band III. Studienausgabe. Herausgegeben von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey. Frankfurt a.M., S. 213–272.

- Fromer, Jakob (1905): Plan einer Realkonkordanz der talmudisch-rabbinischen Literatur. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 25, H. 2, S. 349-356.
- Ders. (1906): Vom Ghetto zur modernen Kultur. Eine Lebensgeschichte. Charlottenburg.
- Ders. (1911): Ghettodämmerung. Eine Lebensgeschichte. Berlin/Leipzig.
- Gelhard, Dorothee (2008): »Mit dem Gesicht nach vorne gewandt«. Erzählte Tradition in der deutsch-jüdischen Literatur. Wiesbaden.
- Hall, Stuart (1994): Rassismus und kulturelle Identität. Hamburg.
- Herlitz, Georg (Hg.; 1987): Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in 4 Bänden. Band III. Ib – Ma. Frankfurt a.M.
- Katz, Jakob (2002): Tradition und Krise. Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne. München.
- Klańska, Maria (1994): Aus dem Shtetl in die Welt. 1772 bis 1938. Ostjüdische Autobiographien in deutscher Sprache. Wien.
- Laclau, Ernesto (1990): New reflections on the revolution of our time. London.
- Maimon, Salomon (1792): Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz. In zwei Theilen. Berlin.
- Maimon, Salomon (1793): Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz. Zweiter und letzter Theil. Berlin.
- Mayer, Sigmund (1926): Lebenserinnerungen. Ein Jüdischer Kaufmann 1831 bis 1911. Lebenserinnerungen von Sigmund Mayer, zweite, stark vermehrte, verbesserte Auflage. Hg. v. Sidonie Rosenberg. Berlin/Wien.
- Mintz, Alan (1989): »Banished from their father's table«. Loss of faith and Hebrew autobiography. Bloomington/Indianapolis.
- Misch, Georg (1949): Geschichte der Autobiographie. Band 1,1. Das Altertum, erste Hälfte. Frankfurt a.M.
- Moseley, Marcus (2006): Being for myself alone. Origins of Jewish autobiography. Stanford.
- Neumann, Bernd (1970): Identität und Rollenzwang. Zur Theorie der Autobiographie. Frankfurt a.M.
- Olney, James (1980): Autobiography and the cultural moment. A thematic, historical, and bibliographical introduction. In: Ders. (Hg.): Autobiography. Essays theoretical and critical. Princeton, S. 3-27.
- Ricœur, Paul (1990): Soi-même comme un autre. Paris.

- Rosenfeld, Alvin H. (1975): *Inventing the Jew: Notes on Jewish autobiography*. In: *Midstream. A monthly Jewish review* 21, H. 4, S 54-80.
- Sartre, Jean-Paul (1954): *Réflexion sur la question juive*. Paris.
- Sonkwé Tayim, Constantin (2013): *Narrative der Emanzipation. Autobiographische Identitätsentwürfe deutschsprachiger Juden aus der Emanzipationszeit*. Berlin/Boston.
- Stanislawski, Michael (2004): *Autobiographical Jews. Essays in Jewish self-fashioning*. Seattle/London.
- Toury, Jacob (1984): Joseph Samuel Bloch und die jüdische Identität im österreichischen Kaiserreich. In: Walter Grab (Hg.): *Jüdische Integration und Identität in Deutschland und Österreich 1848-1918*. Tel-Aviv, S. 41-64.
- Volkening, Heide (2003): *Am Rande der Autobiographie. Ghostwriting – Signatur – Geschlecht*. München.
- Wiedemann, Conrad (2005): *Grenzgänge. Studien zur europäischen Literatur und Kultur*. Heidelberg.

