

Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte

Hamburger Beiträge
zur Geschichte der deutschen Juden
Bd. XXVIII



Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte

Studien zum
19. und 20. Jahrhundert

Herausgegeben von
Kirsten Heinsohn
und
Stefanie Schüler-Springorum



WALLSTEIN VERLAG

Übersetzungen: Nicholas Yantian
Übersetzung des Textes von Sharon Gillerman: Klaus Kochmann
Redaktionelle Bearbeitung: Miriam Rürup

Dieser Band wurde mit einem
Druckkostenzuschuss der DFG gefördert

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Wallstein Verlag, Göttingen 2005
www.wallstein-verlag.de

Vom Verlag gesetzt aus der Adobe Garamond
Umschlaggestaltung: Basta Werbeagentur, Steffi Riemann
Druck: Hubert & Co, Göttingen

ISBN 3-89244-942-2

Inhalt

KIRSTEN HEINSOHN / STEFANIE SCHÜLER-SPRINGORUM	
Einleitung	7

Modernisierung aus geschlechterhistorischer Perspektive

PAULA E. HYMAN	
Muster der Modernisierung	
Jüdische Frauen in Deutschland und Russland	25
SIMONE LÄSSIG	
Religiöse Modernisierung, Geschlechterdiskurs und kulturelle Verbürgerlichung	
Das deutsche Judentum im 19. Jahrhundert	46

Sozialgeschichtliche Perspektiven

MONIKA RICHARZ	
Geschlechterhierarchie und Frauenarbeit seit der Vormoderne. . .	87
CLAUDIA T. PRESTEL	
Die jüdische Familie in der Krise. Symptome und Debatten. . . .	105
HARRIET PASS FREIDENREICH	
Die jüdische ›Neue Frau‹ des frühen 20. Jahrhunderts	123
ATINA GROSSMANN	
›Neue Frauen‹ im Exil	
Deutsche Ärztinnen und die Emigration	133

Kulturgeschichtliche Perspektiven

RUTH ABUSCH-MAGDER	
Kulinarische Bildung	
Jüdische Kochbücher als Medien der Verbürgerlichung	159

ALISON ROSE
Die ›Neue Jüdische Familie‹
Frauen, Geschlecht und Nation im zionistischen Denken 177

SHARON GILLERMAN
Jüdische Körperpolitik
Mutterschaft und Eugenik in der Weimarer Republik 196

MARTINA STEER
Eine ›neue Heldin‹
Bertha Badt-Strauss' Biographie der Zionistin Jessie Sampter. 214

Diskussionen

MIRIAM GEBHARDT
Der Fall Clara Geißmar,
oder von der Verführungskunst weiblicher Autobiographik 233

MARION A. KAPLAN
Weaving Women's Words.
Zur Bedeutung von Memoiren
für die deutsch-jüdische Frauengeschichte 250

DEBORAH HERTZ
Männlichkeit und Melancholie im Berlin der Biedermeierzeit 276

Über die Autorinnen 293

KIRSTEN HEINSOHN/
STEFANIE SCHÜLER-SPRINGORUM

Einleitung

»Gender History is here to stay«¹ – gilt dieses selbstbewusste und daher immer wieder gern zitierte Diktum Lynn Hunts aus dem Jahre 1998 mittlerweile auch für die deutsch-jüdische Geschichte? Wir meinen ja, und wir möchten eines mit dem vorliegenden Sammelband deutlich machen: Die Geschlechtergeschichte ist auch in der deutsch-jüdischen Geschichtsschreibung angekommen. Die Geschichte der deutschen Juden in der Neuzeit lässt sich nicht mehr schreiben, ohne die unterschiedlichen Lebensverhältnisse von Frauen und Männern in den Blick zu nehmen. Bestes Beispiel hierfür sind die beiden großen, in den letzten Jahren vom Leo Baeck Institut herausgegebenen Überblicksdarstellungen: In der vierbändigen *Deutsch-jüdischen Geschichte der Neuzeit*, die den Forschungsstand bis Mitte der neunziger Jahre präsentiert, wird man auf der Suche nach »Frauen« meist in den Kapiteln zu »Demographie« oder »Familienleben« fündig, lediglich im dritten Band, der der Geschichte des Kaiserreichs gewidmet ist, wird das verfügbare Wissen in einem eigenen Kapitel zu »Frauen in Familie und Öffentlichkeit« gebündelt.² Nimmt man die im Jahre 2003 erschienene *Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland* zur Hand, so sieht die Sache schon anders aus: Hier ist der vergleichende Blick auf Frauen *und* Männer in allen Kapiteln konsequent durchgehalten, so dass die *Alltagsgeschichte* tatsächlich ein Meilenstein ist auf dem Weg zu einer integrierten Geschlechtergeschichte des deutschen Judentums.³

- 1 Lynn Hunt, The Challenge of Gender. Deconstruction of Categories and Reconstruction of Narratives in Gender History, in: Hans Medick/Anne-Charlott Trepp (Hg.), Geschlechtergeschichte und Allgemeine Geschichte. Herausforderungen und Perspektiven, Göttingen 1998, S. 57-97, hier S. 57.
- 2 Monika Richarz, Frauen in Familie und Öffentlichkeit, in: Steven M. Lowenstein u. a. (Hg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. III, Umstrittene Integration, 1871-1918, München 1997, S. 69-100.
- 3 Marion A. Kaplan (Hg.), Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland. Vom 17. Jahrhundert bis 1945, München 2003.

Allerdings, so muss einschränkend gesagt werden, ließe sich dieser Befund auch anders interpretieren. Zum einen scheinen geschlechtergeschichtliche Fragestellungen in Überblicksdarstellungen immer dann zum Zuge zu kommen, wenn Autorinnen damit betraut werden, die selbst mit frauen- und geschlechtergeschichtlichen Fragestellungen arbeiten. Es ist natürlich alles andere als Zufall, dass das »Frauenkapitel« im dritten Band der *Deutsch-jüdischen Geschichte der Neuzeit* von Monika Richarz verfasst wurde und Marion A. Kaplan als Herausgeberin (und Autorin) verantwortlich war für das Gesamtkonzept und die Umsetzung der *Alltagsgeschichte*. Die Akzeptanz von geschlechtergeschichtlichen Ansätzen ist also, und dies sicher stärker als in anderen Bereichen der Geschichtswissenschaft, weiterhin an das wissenschaftliche Renommee einiger weniger Kolleginnen gebunden. Zum anderen könnte auch der Gedanke aufkommen, dass es ebenso wenig Zufall ist, wenn sich die Geschlechtergeschichte in der Nische der Alltagsgeschichte der »kleinen Leute« wiederfindet, während die »richtige«, die große Geschichte weiterhin fast ausschließlich aus männlicher Sicht erzählt wird. Dieser männliche Blick ist trotz mancher Fortschritte und entgegen den Forderungen der feministischen Frauengeschichtsschreibung der siebziger Jahre ja keineswegs ins Wanken geraten. Als Joan Kelly 1977 die einfach erscheinende Frage aufwarf: »Did Women Have a Renaissance?«,⁴ sollte die Antwort darauf nichts weniger als ein »Umschreiben« der Geschichte einleiten. Diese Umschrift sollte Frauen als handelnde, eigensinnige Subjekte der Geschichte wie auch ihre jeweils spezifischen sozialen und kulturellen Lebensbedingungen sichtbar machen. Die Konfrontation der »his-story« mit einer »her-story« sollte dann eine konsequente Infragestellung der traditionellen Epochenbezeichnungen einleiten, um den männlich geprägten Hintergrund für diese Zäsuren zugunsten einer wirklich allgemeinen – im Sinne einer beide Geschlechter umfassenden – Geschichtsbetrachtung aufzugeben.⁵ Tatsächlich sind eine ganze Reihe von eindrucksvollen Arbeiten zur Frauengeschichte erschienen, und es werden immer mehr. Vom *Umschreiben* der Geschichte aus Frauensicht ist allerdings nur noch selten die Rede, eher versuchen die Autorinnen und Autoren, ihre Themen in die allgemeine Geschichte *ein*zuschreiben.

4 Joan Kelly-Gadol, Did Women Have a Renaissance?, in: Renate Bridenthal (Hg.), *Becoming Visible. Women in European History*, Boston 1977, S. 139-163.

5 Eine kritische Bilanz bietet der Beitrag von Claudia Opatz: *Geschichte (der Frauen)/Her-Story*, in: Renate Kroll (Hg.), *Metzler Lexikon Gender Studies – Geschlechterforschung. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, Stuttgart/Weimar 2002, S. 149-151. Vgl. auch den Abschnitt zu Geschichtswissenschaft, in: Ebd., S. 151-153.

Der Prozess des Einschreibens erfordert aber möglicherweise eine größere Syntheseleistung des Autors oder der Autorin, als die Absätze und Kapitel zur »Frauenfrage« in den einschlägigen Handbüchern vor allem zur deutschen, aber auch zur deutsch-jüdischen Geschichte, zur Zeit anbieten können. Geht es doch nicht nur um eine rein additive Ergänzung der Erzählung um die weibliche Dimension, sondern vor allem um eine Geschichtsschreibung,⁶ in deren Konsequenz auch eine Infragestellung traditioneller Ordnungsbegriffe erfolgen muss, wie zum Beispiel die »klassische«, aber der gesellschaftlichen Realität unangemessene Aufteilung des gesellschaftlichen Raumes in Privatheit und Öffentlichkeit. Die feministische Forschung hat aus dieser Perspektive heraus wichtige methodische Impulse gegeben, die vor allem von der neueren kulturwissenschaftlichen Richtung in der Geschichtswissenschaft aufgenommen worden sind.⁷

Die Grenzen des Fortschritts sind damit aufgezeigt, und es scheint an der Zeit, dass wir die Herausforderung, Frauen in die Geschichte einzuschreiben, auf breiter Basis von Neuem annehmen. Hierzu einen möglichen Anstoß zu geben, war das Ziel des ersten von mehreren geplanten Workshops zu »Gender and Jewish History«, der unter dem Titel »Rethinking Jewish Women's and Gender History« vom 20. bis zum 22. Oktober 2003 am Institut für die Geschichte der deutschen Juden in Hamburg stattfand und die Grundlage für diesen Sammelband bildet.⁸ Das Thema der Konferenz war mit Bedacht gewählt, ging es uns doch zunächst um ein Innehalten, eine Bestandsaufnahme des bisher Geleisteten, und zwar in einem Moment, in dem die *Frauengeschichte* Gefahr läuft, von der *Männergeschichte* überholt zu werden, ohne dass zugleich eine wirklich fundierte und integrierende *Geschlechtergeschichte* zugleich ausgebildet werden würde. Dass diese Sorge auch für unser Fach nicht

6 Gisela Bock, Historische Frauenforschung. Fragen und Perspektiven, in: Karin Hausen (Hg.), Frauen suchen ihre Geschichte. Historische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, München 1983, S. 22-60.

7 Vgl. dazu Martina Kessel/Gabriela Signori, Geschichtswissenschaft, in: Christina von Braun/Inge Stephan (Hg.), Gender-Studien. Eine Einführung, Stuttgart 2000, S. 119-129.

8 Die Tagung wurde großzügig finanziert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der Arbeitsstelle Frauenförderung der Universität Hamburg sowie der Behörde für Wissenschaft und Forschung, denen wir an dieser Stelle noch einmal für ihre Unterstützung danken möchten. Ein herzlicher Dank geht an Miriam Rürup für die sorgfältige und umsichtige redaktionelle Bearbeitung aller Texte und für hilfreiche Kommentare auch zu unserer Einleitung.

ganz unbegründet ist, wurde auf der Hamburger Konferenz ebenso deutlich wie die Breite, aber auch die Lücken unseres Wissens über die Konstruktion und Praxis von Weiblichkeit(en) im deutschen Judentum des 19. und 20. Jahrhunderts. Gleichzeitig entwickelte sich eine leidenschaftlich geführte Debatte über Methoden und Quellen, mit denen die deutsch-jüdische Geschichte vorrangig arbeitet, die in diesem Buch im Abschnitt *Diskussionen* dokumentiert wird. Auch die deutsch-jüdische Geschlechtergeschichte steht vor der Herausforderung der neuen kulturgeschichtlichen Ansätze, ohne dass man jedoch das beruhigende Gefühl haben könnte, sich dabei auf eine ausreichende Basis an sozialhistorisch abgesichertem, empirischem Wissen stützen zu können.

Die Geschichte der deutschen Juden im 19. und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts ist die Geschichte eines rasanten kollektiven sozialen Aufstiegs und einer ebenso rasanten und kollektiven Modernisierung. Als solche ist sie vielfach beschrieben und interpretiert worden, wobei alle Deutungsversuche vor allem um zwei zentrale Themenkomplexe kreisen: die Bewahrung bzw. den Verlust von jüdischer Identität einerseits und die Integration in die bzw. Exklusion aus der umgebenden Mehrheitsgesellschaft andererseits. Unabhängig davon, welche analytischen Begriffe solchen Überlegungen zu Grunde lagen bzw. liegen, ob man also von Assimilation oder Akkulturation, von Subkultur oder Dissimilation sprach bzw. spricht oder ob man den Prozess als Verbürgerlichung mit den Kategorien Pierre Bourdieus zu erfassen versucht, immer ging und geht es dabei *auch*, mal implizit, mal explizit, um unsere nachträglichen Bewertungen dieses Modernisierungsprozesses, der ja nicht irgendein historisch interessantes Phänomen ist, sondern aus heutiger Sicht kaum losgelöst von späterer Verfolgung und Massenmord zu betrachten ist.

Um sich dies, die subkutanen Wertungen unserer wissenschaftlichen Annäherungsversuche, bewusst zu machen, bräuchte man, so ließe sich einwenden, keine Geschlechtergeschichte zu betreiben. Interessanterweise – und keineswegs zufällig – wird jedoch gerade in den Diskussionen um die Rolle der jüdischen Frau, vom Beginn der Emanzipation bis in die zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts hinein, besonders deutlich, dass die z. T. als Krisen erlebten Modernisierungsschübe in hohem Maße geschlechtskonnotiert aufgeladen, erfahren und verarbeitet wurden und dass sich dieses auch in den historiographischen Bearbeitungen widerspiegelt.⁹ Die Aufgabe einer reflektierten Frauen- und Geschlechter-

9 Vgl. dazu Stefanie Schüler-Springorum, Jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte, in: *Transversal* 1 (2003), S. 3-15.

geschichte bestünde also unserer Meinung nach darin, nicht zuletzt diese geschlechtsspezifischen Zuschreibungen von Krisenerfahrungen sichtbar zu machen und gleichzeitig danach zu fragen, welche Auswirkungen der Prozess der Modernisierung und Verbürgerlichung auf die Geschlechterverhältnisse und die Geschlechterbilder besaß. Aus einer wissenschaftlichen Perspektive, die zudem die soziale Praxis gesellschaftlicher Gruppen, und zwar gerade die von Minderheiten, ernst nimmt, wäre also zu fragen, inwiefern jüdische Frauen und Männer den Modernisierungsprozess unterschiedlich mitgestaltet, erlebt und verarbeitet haben.

All diese Aspekte spiegelten sich bereits in einer frühen frauengeschichtlichen Debatte unseres Fachs, als Julius Carlebach 1979 erstmals das Thema »Familie und Frauen« auf die Tagesordnung einer Konferenz des Leo Baeck Instituts in Oxford brachte, deren Beiträge 1981 veröffentlicht wurden.¹⁰ Er entwickelte dort idealtypische Modelle der jüdischen Familie im 19. Jahrhundert, die letztlich auf eine Verlustgeschichte hinausliefen. Im Verlauf der Verbürgerlichung der jüdischen Familie hätten die Frauen, so Carlebach, innerhalb der Familie deutlich an Status, Macht und Einfluss verloren. Dem widersprach Marion A. Kaplan, die gerade ihre Dissertation zur Geschichte des Jüdischen Frauenbunds vorgelegt hatte und der aufgrund ihrer intensiven Beschäftigung mit der Geschichte jüdischer Frauen des Kaiserreichs vor allem eins klar war: wie wenig man wusste über die Lebens- und Erfahrungswelt jüdischer Frauen im Prozess der Akkulturation, so der von ihr bald darauf eingeführte Begriff.¹¹ Insofern gelte es, so plädierte Kaplan im Einklang mit der Ende der siebziger Jahre entstehenden »Frauengeschichtsforschung«, Frauen überhaupt erst einmal in der deutsch-jüdischen Geschichte sichtbar zu machen, gewissermaßen Grundlagenforschung zu betreiben, bevor man Gewinn- und Verlustrechnungen anstellen könnte. In den nächsten Jahren machte sich Kaplan daran, den von ihr selbst in Antwort auf Carlebach vorgelegten Fragenkatalog abzarbeiten, und veröffentlichte 1991 ihr großes Resümee unter dem programmatischen Titel: *The Making of*

10 Julius Carlebach, *Family Structure and the Position of Jewish Women*, in: Werner E. Mosse/Arnold Paucker/Reinhard Rürup (Hg.), *Revolution and Evolution 1848 in German-Jewish History*, Tübingen 1981, S. 157-87.

11 Marion A. Kaplan, *Family Structure and the Position of Jewish Women*, in: Mosse, *Revolution* (wie Anm. 10), S. 189-203; dies., *Tradition and Transition. The Acculturation, Assimilation and Integration of Jews in Imperial Germany. A Gender Analysis*, in: *Leo Baeck Yearbook XXVII* (1982), S. 3-35.

the Jewish Middle Class.¹² Das jüdische Bürgertum, so die These, wurde von Frauen »gemacht«, und zwar durch ihre Anpassung an die Lebensformen der bürgerlichen Umwelt einerseits – die Erziehung und Bildung der Kinder, ein sittliches Familienleben und eine an den Beruf des Gatten angepasste Geselligkeit – sowie durch die Bewahrung einer jüdischen Identität andererseits – das Zelebrieren der jüdischen Feste, die Pflege der innerjüdischen Sozialbeziehungen und die Vermittlung jüdischer Werte. So war es laut Kaplan nicht zuletzt der größeren Traditionsverbundenheit jüdischer Frauen zu verdanken, dass sich eine neue Form von jüdischem Bewusstsein entwickeln und vor allem erhalten konnte, das z. T. säkular geprägt war und dessen Kern sich in den häuslichen Rahmen hinein verschob. Damit rückte das erste große Werk zur deutsch-jüdischen Frauengeschichte die Familie als eine zentrale Instanz für jüdische Identität in den Mittelpunkt. Judentum konnte in der Familie der Vormoderne nur tradiert und weitergegeben werden, sofern beide Ehepartner gemeinsam den halachischen Regeln folgten. In abgewandelter Form galt dies auch noch für die moderne Familie des 19. und 20. Jahrhunderts. Sie konnte die ihr zuge dachte identitätsstiftende Funktion nur erbringen, sofern Männer und Frauen, Mädchen und Jungen gemeinsam eine als jüdisch verstandene Praxis in der Familie lebten. Was jüdisch war und was nicht bzw. wo genau die Grenze zur »vollständigen Assimilation« verlief, wurde dabei in den nachemanzipatorischen Jahrzehnten auch zu einer individuell zu handhabenden Auslegungssache, wie Monika Richarz am Beispiel des »jüdischen Weihnachtsbaumes« gezeigt hat.¹³ Shulamit Volkov wies zudem darauf hin, dass sich in der demographischen und sozialen Entwicklung der jüdischen Familie der widersprüchliche Integrationsprozess deutscher Juden spiegelte. Soziale Integration konnte zwar individuell, auch als Familie, erlebt werden, galt aber nicht für die gesamte soziale Gruppe. Eine spezifische »intime Kultur« in Familien, die die jüdische Identität des Einzelnen festigen konnte (oder zur Abkehr vom Judentum führte), wurde laut Volkov in dem Maße zu einem

12 Marion A. Kaplan, *The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family, and Identity in Imperial Germany*, New York 1991. Der deutsche Titel weicht leider deutlich von diesem Programm ab: *Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich*, Hamburg 1997.

13 Monika Richarz, *Der jüdische Weihnachtsbaum. Familie und Säkularisierung im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts*, in: Miriam Gillis-Carlebach/Barbara Vogel (Hg.), »... und so zogen sie aus: ein jeder bei seiner Familie und seinem Vaterhaus« (4. Moses 2, 34). Die Vierte Joseph-Carlebach-Konferenz. Familie im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne, Hamburg 2000, S. 63-78.

zentralen Axiom für das jüdische Bewusstsein der Gemeinschaft, in dem äußere Faktoren tendenziell keine Rolle mehr spielten.¹⁴ Die Familie entwickelte sich von hier aus zum Zentrum der innerjüdischen Auseinandersetzung über Assimilation, und es waren vor allem Bilder und Vorstellungen über Familie, die den Diskurs bestimmten. Wie Paula E. Hyman dargelegt hat, wurde die moderne Familie als ideologisches Konstrukt zu einem »Symbol für die verderblichen Folgen der Assimilation«. ¹⁵ Im bürgerlichen Zeitalter war es nicht verwunderlich, wenn tatsächliche oder vermeintliche Krisensymptome der jüdischen Familie auf Frauen, ihre normativen Rollen und ihr Verhalten projiziert wurden, war doch in der Vorstellung der Zeit das Heim die »natürliche« Wirkungsstätte aller Frauen. Die traditionellen Hüter jüdischer Identität und Religiosität wie die Rabbiner, die Gemeindefunktionäre, die Männer als Oberhäupter ihrer Familien, gerieten dabei sehr viel seltener in die Kritik; stattdessen wurde den Frauen nun die Verantwortung für das Überleben der Religion zugewiesen.

Diesem Prozess der Auseinandersetzung mit sozialer und kultureller Modernisierung – versinnbildlicht in der »Krise« der Familie – widmen sich im vorliegenden Band mehrere Beiträge sowohl aus sozialgeschichtlicher wie kulturhistorischer Perspektive. *Monika Richarz* beleuchtet den Wandlungsprozess im 19. Jahrhundert unter der Fragestellung, ob und wie sich die Arbeitsteilung der Geschlechter in jüdischen Familien veränderte.¹⁶ Für den kulturellen Bereich kann *Ruth Abusch-Magder* zeigen, dass der Verbürgerlichungsprozess im 19. Jahrhundert und insbesondere der Häuslichkeitskult des Bürgertums eine neue Chance für Frauen eröffnete, die jüdische Identität mitzuformen. *Sharon Gillerman* schließ-

14 Shulamit Volkov, Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich, in: Dies., Antisemitismus als kultureller Code, München 1990 (zuerst 1983), S. 131-145. Vgl. auch die statistische Analyse von Shulamit Volkov, Die jüdische Gemeinde in Altona, 1867-1890. Ein demographisches Profil, in: Dies., Das jüdische Projekt der Moderne, München 2001 (zuerst 1994), S. 97-117, in der Volkov die demographische und soziale Modernisierung der jüdischen Gemeinde Altonas zeigt und vor allem belegt, dass dieser Prozess zeitlich früher einsetzte als in der christlichen Bevölkerung.

15 Paula E. Hyman, Introduction. Perspectives on the Evolving Jewish Family, in: Steven M. Cohen/Dies. (Hg.), The Jewish Family. Myths and Reality, New York/London 1986, S. 3-16; Dies., The Modern Jewish Family. Image and Reality, in: David Kraemer (Hg.), The Jewish Family. Metaphor and Memory, New York/Oxford 1989, S. 179-193, hier S. 190.

16 Vgl. auch Elisabeth Malleier, Jüdische Frauen in Wien 1816-1938. Wohlfahrt – Mädchenbildung – Frauenarbeit, Wien 2003, S. 277-301.

lich richtet ihren analytischen Blick auf das 20. Jahrhundert, in dem wieder massiv von einer Krise der jüdischen Familie aufgrund der fortschreitenden demographischen Veränderungen die Rede war. *Gillerman* analysiert die wechselseitige Aufeinanderbezogenheit zwischen wissenschaftlichen und politischen Diskursen der Mehrheitsgesellschaft einerseits und Standortbestimmungen sowie Identitätskonstruktionen der jüdischen Minderheit andererseits.¹⁷

Die Betonung der zentralen Rolle der Familie, als Ort der Konstitution von Geschlechterbeziehungen sowie als Projektionsfläche für geschlechtskonnotierte Zuschreibungen, Wünsche und Ordnungsvorstellungen, scheint manchmal Gefahr zu laufen, andere historiographische Felder zu verdecken, deren geschlechtergeschichtlich orientierte Bearbeitung noch aussteht. Am wenigsten mag dieser Eindruck für das Thema der Religion bzw. der religiösen Modernisierung gelten, das, wie gezeigt, eng mit der jüdischen Familie verknüpft war bzw. wurde. Begreift man jedoch Religion zunächst ganz allgemein als Sinnstiftungssystem, dann rücken auch andere Bereiche ins Blickfeld, in denen sich normative Zuschreibungen und eigensinniges Handeln miteinander verschränkten.

Dies gilt schon für den Beginn jenes Modernisierungsprozesses, wie wir seit der Studie von Steven M. Lowenstein über die Berliner Jüdische Gemeinde zwischen 1780 und 1830 wissen. Lowenstein beleuchtet die durch die jüdische Aufklärungsbewegung in Gang gesetzten Umwälzungen auch aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive.¹⁸ Auf der Basis einer großen Menge statistischen Materials gelingt ihm der Nachweis, dass es eindeutig die jüdischen Männer waren, die – zumindest bei den aktenkundigen – religiösen Auflösungserscheinungen die Avantgarde bildeten: Sie hatten mehr uneheliche Kinder und neigten stärker zur Taufe als jüdische Frauen. Lediglich in der kurzen Phase der zudem auf eine kleine Elite begrenzten Salons waren einige wenige jüdische Frauen öffentlich präsenter als jüdische Männer der gleichen Generation. Auf sie, die Frauen, sollten sich jedoch die mit diesen Phänomenen verbundenen Auflösungsängste einer religiösen Minderheit projizieren, die, wie hundert Jahre später noch einmal, die Kritik an Aufklärung und religiöser

17 Vgl. dazu auch Sharon Gillerman, *The Crisis of the Jewish Family in Weimar Germany*, in: Michael Brenner/Derek J. Penslar (Hg.), *In Search of Jewish Community. Jewish Identities in Germany and Austria 1918-1933*, Bloomington 1998, S. 177-199.

18 Steven M. Lowenstein, *The Berlin Jewish Community. Enlightenment, Family, and Crisis, 1770-1830*, New York 1994.

Reform zu einer Kritik an *den* Frauen umschrieben – versinnbildlicht in diesem Fall in der Gestalt der freizügigen, vom Glauben der Väter abfallenden Salondamen.

Angesichts dieser frühen Polarisierung erscheint es schon auf den ersten Blick recht einleuchtend, dass die »jüdischen Meisterdenker« (so der treffende, von Simone Lässig eingeführte Begriff) ihre Reformüberlegungen, Projekte und Diskussionen in hohem Maße auf Frauen konzentrierten, auf diese gefährdete und vor allem als gefährdend angesehenen, aber weitgehend stimmlose Hälfte der jüdischen Bevölkerung. Während des gesamten 19. Jahrhunderts beschäftigte sich eine schier endlose Menge von Predigten, Büchern und Zeitschriftenartikeln immer wieder mit »der jüdischen Frau«, mit ihrer Rolle im Judentum, ihrer Religiosität und, last but not least, mit ihrer Sittlichkeit.¹⁹ Dahinter stand jedoch, dies wurde schon von Marion A. Kaplan angedeutet und nun von Simone Lässig und Benjamin Maria Baader für das gesamte 19. Jahrhundert präzise herausgearbeitet, ein viel tiefgreifenderer Wandel: Die Verbürgerlichung der jüdischen Religion bedeutete zugleich die Feminisierung derselben, und zwar mit weitreichenden Folgen. Unter Beibehaltung der halachisch festgeschriebenen geschlechtsspezifischen Hierarchie, die Jüdinnen weiterhin von Talmud und Tora ausschloss, öffnete sich der religiöse Raum für Frauen in dem Maße, in dem sich die Reformer darum bemühten, die Praxis jüdischer Religion nach bürgerlichen Maßstäben auszurichten, sie zu ästhetisieren und zu familiarisieren. *Simone Lässig*, die dem Konnex von kultureller Verbürgerlichung und sozialem Aufstieg eine große Studie gewidmet hat,²⁰ fasst für den vorliegenden Band die geschlechtergeschichtliche Dimension dieses Prozesses noch einmal zusammen und veranschaulicht dies am Beispiel der Veränderungen im Gottesdienst und im Bildungswesen wie auch an dem Einfluss des bürgerlichen Weiblichkeitsdiskurses.

19 So Benjamin M. Baader im Einleitungsreferat zum Hamburger Workshop, basierend auf den Ergebnissen seiner noch ungedruckten Dissertation: *Inventing Bourgeois Judaism. Jewish Culture, Gender, and Religion in Germany, 1800-1870*, forthcoming; als judaistische Fallstudie vgl. Carsten Wilke, »Das Prinzip der jüdischen Ehe«. Eine Rabbinerkontroverse im 19. Jahrhundert, in: Christiane E. Müller/Andrea Schatz (Hg.), *Der Differenz auf der Spur. Frauen und Gender in Ashkenaz*, Berlin 2004, S. 177-200.

20 Simone Lässig, *Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2004.

Stand also auf normativer Ebene die jüdische Frau als Hüterin des Hauses, der Tradition und der familiären Sittlichkeit, kurz als kongeniale Synthese von »altjüdischen« und »urbürgerlichen« Werten im Zentrum dieser sich durch das gesamte 19. und frühe 20. Jahrhundert ziehenden Umwälzungen, so eröffneten diese gleichzeitig neue Partizipationsmöglichkeiten für Frauen innerhalb des ihnen bisher weitgehend verschlossenen innerjüdischen öffentlichen Raumes.

Diese Möglichkeiten wurden zunehmend genutzt, und zwar vor allem in Form der Gründung eigener Frauenvereine, die sich – parallel zu den entsprechenden Vereinen der Männer – religiösen und wohltätigen Zwecken widmeten. So rückten Frauen, wie Benjamin Maria Baader es ausdrückt, etwas mehr ins Zentrum der jüdischen Gemeinschaft, wobei die bürgerliche Vorstellung der »sozialen Mütterlichkeit« auch hier ein Vehikel darstellte, dies unter Aufrechterhaltung hierarchischer Geschlechterbeziehungen bzw. polar gedachter Geschlechtscharaktere zuzulassen und produktiv zu wenden.²¹ Während Baader und Lässig diese Entwicklung in erster Linie auf dem Gebiet des Religionswandels interpretieren und sich dabei vorwiegend auf die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts konzentrieren, haben sich – nach Marion Kaplans schon 1979 erschienener Studie über den *Jüdischen Frauenbund*²² – verschiedene Autorinnen mit jüdischen Frauenvereinen im Kaiserreich im Hinblick auf die Frage nach Identität und Akkulturation beschäftigt.²³ Claudia T. Prestel ist noch einen Schritt weiter gegangen und hat nach den Folgen der zunehmenden Präsenz von Frauen in den Gemeindegremien gefragt, die schließlich in der Weimarer Republik nicht mehr zu übersehen war, als Frauen nach und nach das Wahlrecht in den Gemeinden erhielten und vielerorts in

21 Maria Benjamin Baader, When Judaism turned Bourgeois. Gender in Jewish Associational Life and in the Synagogue, 1750-1850, in: Leo Baeck Institute Year Book XLVI (2001), S. 113-123.

22 Marion A. Kaplan, The Jewish Feminist Movement in Germany. The Campaigns of the Jüdischer Frauenbund 1904-1938, Westport 1979 (dt. Titel: Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland. Organisation und Ziele des Jüdischen Frauenbundes 1904-1938, Hamburg 1981).

23 Sabine Knappe, The Role of Women's Associations in the Jewish Community. The Example of the Israelitisch-humanitärer Frauenverein in Hamburg at the Turn of the Century, in: Leo Baeck Institute Year Book 39, 1994, S. 153-178; Claudia T. Prestel, Weibliche Rollenzuweisung in jüdischen Organisationen. Das Beispiel des Bnai Briss', in: Bulletin des Leo Baeck Instituts 85 (1990), S. 51-80; Elisabeth Malleier, Jüdische Frauen (wie Anm. 16), bes. S. 34-155.

Leitungspositionen tätig waren.²⁴ Allerdings wissen wir noch recht wenig über die konkrete Interaktion der Geschlechter vor Ort oder über die kollektive Verarbeitung dieser »Feminisierung« der Gemeindefarbeit – hier wäre, so scheint es, gerade auf lokaler Ebene noch einiges zu Tage zu fördern.²⁵ Ähnliches gilt für ein zentrales Thema des jüdischen Lebens in der Weimarer Republik: die jüdische Jugend. Für den vorliegenden Band hat sich *Claudia T. Prestel* aus sozialhistorischer Perspektive mit Jugendlichen beschäftigt, die aus den unterschiedlichsten Gründen den jüdischen Fürsorgeinstitutionen anheim fielen. Dabei wird zum einen der geschlechtsspezifische *bias* der Diagnose »Verwahrlosung« sichtbar, zum anderen die Instrumentalisierung des Topos »Jugend« für die Krisendiagnosen der jüdischen Gemeinschaft in den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts. Weitgehend unerforscht sind dagegen bis heute die Geschlechterbeziehungen und -bilder, die die jüdische Jugendbewegung strukturierten.²⁶ Dies gilt im Übrigen auch für deren zionistischen Flügel, obgleich gerade die zionistische Bewegung als Ganzes sich in letzter Zeit eines wachsenden geschlechtergeschichtlichen Interesses erfreuen kann. Dies spiegelt sich nicht zuletzt darin wider, dass sich auch in diesem Buch gleich zwei Beiträge mit dem Thema beschäftigen: *Alison Rose* untersucht, wie die frühzionistischen Meisterdenker bestrebt waren, die bürgerliche Zuschreibung der Geschlechtscharaktere zionistisch fruchtbar zu machen, und es gleichzeitig nicht versäumten – hierin ihren nichtzionistischen Zeitgenossen auffallend ähnlich – die Verantwortung für alle degenerativen Erscheinungen im Judentum auf dessen weibliche Angehörige zu projizieren.²⁷ Um positive Projektion dagegen geht es im

24 Vgl. Claudia T. Prestel, Zur Stellung der Frau in jüdischen Organisationen und Gemeinden vor und nach dem Ersten Weltkrieg, in: Inge Stephan/Sabine Schilling/Sigrid Weigel (Hg.), *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*, Köln/Wien 1994, S. 245-257; dies., Frauenpolitik oder Parteipolitik? Jüdische Frauen in innerjüdischer Politik in der Weimarer Republik, in: *Archiv für Sozialgeschichte*, 37 (1997), S. 121-155.

25 Ein erster Versuch bei: Stefanie Schüler-Springorum, Die jüdische Minderheit in Königsberg/Pr. 1871-1945, Göttingen 1996, S. 112-121, S. 259-265.

26 Vgl. dies.: Die »Mädelfrage«. Zu den Geschlechterbeziehungen in der deutsch-jüdischen Jugendbewegung, in: Marion A. Kaplan/Beate Meyer (Hg.), *Jüdische Welten. Juden in Deutschland vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart*, Göttingen 2005, S. 136-154.

27 Vgl. auch die längere englische Fassung: *Imagining the »New Jewish Family«. Gender and Nation in Early Zionism*, in: Lynne Haney/Lisa Pollard (Hg.), *Families of a New World. Gender, Politics, and State Development in Global Context*,

Beitrag von *Martina Steer*, nämlich um die Erfindung einer weiblich-zionistischen Tradition am Beispiel der Biographie Jessie Sampters, verfasst von der exilierten deutsch-jüdischen Publizistin Bertha Badt-Strauss. Jessie Sampter war US-Amerikanerin – Steer verweist damit auf ein noch fast völlig unbestelltes Feld der jüdischen Geschlechtergeschichte, für das sich die international vernetzte zionistische Bewegung, aber keineswegs nur sie, geradezu anbietet: der sich seit Neuestem auch in der deutsch-jüdischen Geschichte immer größerer Beliebtheit erfreuende Länder- und Gesellschaftsvergleich.

Ein Schlüsseltext der jüdischen Geschlechtergeschichte für diesen komparativen Ansatz steht gleich am Beginn dieses Bandes: *Paula E. Hymans* Untersuchung der unterschiedlichen Akkulturationsmuster deutscher und russischer Frauen, der somit erstmals auf Deutsch vorliegt. Ihr Beitrag verweist nachdrücklich auf einen Faktor, der bisher nur am Rande erwähnt wurde, obgleich er, wie oben erwähnt, die zweite Achse bildet, entlang deren allgemeine deutsch-jüdische Geschichte seit jeher geschrieben wird, nämlich auf die Frage der Integration, oder anders ausgedrückt, auf die Frage nach den Rahmenbedingungen, nach den Partizipationsmöglichkeiten, die die umgebende Gesellschaft ihren jüdischen Mitgliedern anbot oder verweigerte, nach den spezifischen sozialen Räumen, in denen dies stattfand, und nach den Auswirkungen, die dies wiederum auf Individuen wie Kollektive besaß. Geschlechtergeschichtliche Studien in diesem Bereich sind allerdings noch dünn gesät. Ansätze zu einer dementsprechend orientierten Analyse jüdisch-christlichen Zusammenlebens finden sich hier und da in Lokalstudien,²⁸ und auch das Phänomen der Mischehen ist mehrfach als Ausdruck einer weitgehenden Integration und Modernisierung jüdischer Frauen (und nicht jüdischer Männer) gedeutet worden.²⁹ Am ehesten geraten jüdische Frauen als

New York 2003, S. 64-84; zuvor schon: Claudia T. Prestel, Frauen und die Zionische Bewegung (1897-1933). Tradition oder Revolution?, in: *Historische Zeitschrift*, 258 (1994), S. 29-71.

28 Vgl. die vorzügliche Studie von Ulrich Baumann, *Zerstörte Nachbarschaften. Christen und Juden in badischen Landgemeinden 1862-1940. Mit geschlechtergeschichtlicher Perspektive auf die Frühe Neuzeit*: Claudia Ulbrich, Shulamith und Margarete. Macht, Geschlecht und Religion in einer ländlichen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts, Wien 1999.

29 Vgl. Kerstin Meiring, *Die Christlich-Jüdische Mischehe in Deutschland 1840-1933*, Hamburg 1998; Till van Rahden, *Intermarriages, the »New Woman«, and the Situational Ethnicity of Breslau Jews, 1870s to 1920s*, in: *Year Book of the Leo Baeck Institute XLVI* (2001), S. 125-150; vgl. auch den Kommentar dazu von

Mitglieder der Gesamtgesellschaft dann in den Blick, wenn es um Pionierinnen aller Art geht, in diesem Kontext sind das Studentinnen bzw. akademisch gebildete und nun berufstätige Frauen und ihre meist progressive Rolle in ihrem jeweiligen Arbeitsgebiet.³⁰ *Harriet Pass Freidenreich* hinterfragt auf der Grundlage ihrer Studie über diese erste Generation gebildeter jüdischer Karrierefrauen den Begriff der ›Neuen Jüdischen Frau‹ und verweist auf die große Leerstelle in diesem Konstrukt: den neuen jüdischen Mann.³¹ *Atina Grossmann* schließlich hat die Karrierewege und Familienverhältnisse dieser ›neuen Frauen‹ am Beispiel der jüdischen Ärztinnen nachgezeichnet und den Bruch analysiert, den Vertreibung und Exil im Leben dieser Generation markierten. Ihr Beitrag reicht somit hinein in jene Zeit, die wir bei der Tagung und auch für diesen Band bewusst ausgespart haben: die des Nationalsozialismus, der unserer Meinung nach eine eigenständige Auseinandersetzung erfordert, denn nach 1933 wurde das gesamte jüdische Leben primär durch die staatliche und gesellschaftliche Diskriminierung, Deklassierung und Verfolgung geprägt. Marion A. Kaplan hat in ihrer jüngsten Monographie bereits gezeigt, wie aufschlussreich eine geschlechtergeschichtliche Perspektive auch für dieses Kapitel deutsch-jüdischer Geschichte sein kann;³² gleich-

Dagmar Herzog, Telling Ethnic and Gender History together. A Comment, in: Ebd., S. 151-158; sowie die Kritik an dieser Interpretation bei Yfaat Weiss, Deutsche, Juden und die Weder-Nochs. Neuerscheinungen zum Thema deutsch-jüdische Mischehen, in: WerkstattGeschichte 27 (2000), S. 73-82.

- 30 Vgl. z. B. Iris Schröder, Grenzgängerinnen. Jüdische Sozialreformerinnen in der Frankfurter Frauenbewegung um 1900, in: Andreas Gotzmann/Rainer Liedtke/Till van Rahden (Hg.), Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933, Tübingen 2001, S. 341-368; für Österreich: Renate Göllner, Abschied vom Judentum? Bemerkungen zur Emanzipationsgeschichte jüdischer Frauen, in: Sabine Hödl/Martha Keil (Hg.), Die jüdische Familie in Geschichte und Gegenwart, Berlin/Bodenheim 1999, S. 141-160; Mechthild Jansen/Ingeborg Nordmann (Hg.), Lektüren und Brüche. Jüdische Frauen in Kultur, Politik und Wissenschaft, Königstein/Taunus 2000; Barbara Hahn (Hg.), Frauen in den Kulturwissenschaften. Von Lou Andreas-Salomé bis Hannah Arendt, München 1994.
- 31 Harriet Pass Freidenreich, Female, Jewish, and Educated. The Lives of Central European University Women, Bloomington 2002; vgl. auch Claudia T. Prestel, The ›New Jewish Woman‹ in Weimar Germany, in: Wolfgang Benz/Arnold Paucker/Peter Pulzer (Hg.), Jüdisches Leben in der Weimarer Republik/Jews in the Weimar Republic, Tübingen 1998, S. 135-156.
- 32 Marion A. Kaplan, Between Dignity and Despair. Jewish Life in Nazi Germany, New York 1998; (dt. Titel: Der Mut zum Überleben. Jüdische Frauen und ihre Familien in Nazideutschland, Berlin 2001); vgl. auch Simone Erpel, Struggle and

wohl steht die Forschung, was die Phase der geschlechtsspezifischen Verfolgung *in* Deutschland betrifft, noch ganz am Anfang.³³

Alles in allem zeigt sich die Frauen- und Geschlechtergeschichte des deutschen Judentums als eine lebendige Forschungsrichtung, die zu den beiden großen Achsen der jüdischen Geschichte wichtige Beiträge geliefert hat und noch liefern wird.³⁴ Daher sollte die klassische Frauengeschichte nicht vorschnell zugunsten einer modischen Geschichte von Männern und Männlichkeit aufgegeben werden, wie *Deborah Hertz* nach ihrer Analyse der ersten Vorschläge zur jüdischen Männergeschichte urteilt.³⁵ Über die Untersuchung der sozialen, politischen und kulturellen »Platzanweisungen« an Frauen als »Anderer« kann man viel über die deutsche Gesellschaftsgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert lernen. Zugleich sollte auch die Männergeschichte beachten, dass *gender* eine relationale Kategorie zum Verständnis von Machtverteilung in Gesellschaften ist.³⁶ Gerade der genaue Blick auf soziale Lebenslagen von (jüdischen) Frauen

Survival. Jewish Women in the Anti-Fascist Resistance in Germany, in: Year Book of the Leo Baeck Institute XXXVII (1992), S. 397-414; Gudrun Meierhof, Selbstbehauptung im Chaos. Frauen in der jüdischen Selbsthilfe 1933-1945, Frankfurt a. M. 2002.

33 Im Gegensatz zu den mittlerweile sehr intensiv diskutierten geschlechtergeschichtlichen Aspekten des Holocaust vgl. hierzu Gisela Bock, Genozid und Geschlecht. Jüdische Frauen im nationalsozialistischen Lagersystem, Frankfurt a. M. 2005; Susannah Heschel, Beyond Heroism and Victimhood. Gender and Holocaust Scholarship, in: Studies in Contemporary Jewry 16 (2000), S. 294-304; Ann Taylor Allen, The Holocaust and the Modernization of Gender. A Historiographical Essay; in: Central European History 30 (1997), S. 349-364.

34 Vgl. auch Christiane E. Müller/Andrea Schatz (Hg.), Differenz (wie Anm. 19).

35 Dem Stand der Männerforschung zur jüdischen Geschichte wird sich der zweite Workshop im Dezember 2005 in San Diego widmen: Jewish Masculinities in Germany.

36 Der klassische Text dazu ist immer noch Joan W. Scott, Gender. A Useful Category of Historical Analysis, in: American Historical Review 91 (1986), S. 1053-1075, (dt. Titel: Gender. Eine nützliche Kategorie der historischen Analyse, in: Nancy Kaiser (Hg.), Selbst Bewußt. Frauen in den USA, Leipzig 1994, S. 27-57). Joan W. Scott zweifelt mittlerweile jedoch an der herrschaftskritischen Kraft des Begriffes, da »gender« oder »gender mainstreaming« in allen einschlägigen Institutionen, auch in der UNO, berücksichtigt werde, obwohl die konkrete Analyse zeige, dass unter dem label »gender« biologistische Zuschreibungen modern verkleidet würden. Brisanz und kritisches Potenzial bringe aber der Begriff Feminismus ins Spiel, vgl. dies., Die Zukunft von *gender*. Fantasien zur Jahrtausendwende, in: Claudia Honegger/Caroline Arni (Hg.), Gender. Die Tücken einer Kategorie, Zürich 2001, S. 39-63.

im Prozess der Modernisierung trägt dazu bei, ausgehend von einer Geschichte der Frauen eine Geschichte der Geschlechterbeziehungen zu entwickeln. Umgekehrt kann eine kulturwissenschaftlich orientierte Analyse helfen, die zeitgenössischen Interpretationen von Krisen- und Brucherfahrungen zu verstehen und für die Analyse der Formungsprozesse von jüdischer Identität fruchtbar zu machen, auch und gerade in einer Betrachtung, die über die Geschichte der jüdischen Minderheit hinaus die Diskurse der Gesamtgesellschaft in Rechnung stellt. Die im abschließenden Kapitel dieses Bandes dokumentierte Diskussion zwischen *Miriam Gebhardt* und *Marion A. Kaplan* über Reichweite und Grenzen der Interpretation von Memoiren zeigt einmal mehr den Nutzen theoretischer Reflexion historischer Forschung, die sich aus unterschiedlichen methodischen Ansätzen ergibt bzw. ergeben sollte.³⁷ Seitdem Pierre Bourdieu 1990 die »biographische Illusion« kritisierte, ist der Umgang mit autobiographischem Material schwieriger geworden.³⁸ Die autobiographischen Schriften deutscher Jüdinnen und Juden sind jedoch nach wie vor eine der wichtigsten Quellen für die jüdische Geschichte. Auf ihre Auswertung kann nicht verzichtet werden, wie Marion A. Kaplan mit Blick auf geschlechterhistorische Fragen noch einmal ausdrücklich betont. Auch jenseits von Rückprojektionen und idealisierten Vergangenheitsbildern, die eine sensible historische Quellenanalyse ausfindig macht, böten Memoiren noch genügend Material, das sozialhistorisch relevant sei. Auch Miriam Gebhardt möchte diese Texte nicht aus der historischen Forschung verbannen, sie aber mit anderen Fragen zum Sprechen bringen. Ihr Ansatz, die kulturelle Konstruktion eines »Familiengedächtnisses« zu erforschen, löst sich von der Frage, ob es so, wie es beschrieben wurde, wirklich gewesen ist.³⁹ Stattdessen stehen die Erinnerungsstücke als Aussage über die gegenwärtigen Erfahrungen und ihre Verarbeitung durch die Schreiberinnen und Schreiber im Zentrum der Analyse; sie sagen also mehr über das 20. als über das 19. Jahrhundert aus, über das wir vielleicht weniger wissen, so die Schlussfolgerung, als wir glauben möchten.

37 Vgl. auch Nashim. A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues. Special Issue: Autobiography and Memoir, No. 7, Spring 5764/2004.

38 Pierre Bourdieu, Die biographische Illusion, Lutz Niethammer, Kommentar zu Pierre Bourdieu, in: BIOS 3 (1990), S. 75-81, S. 91-93.

39 Miriam Gebhardt, Das Familiengedächtnis. Erinnerung im deutsch-jüdischen Bürgertum 1890 bis 1932, Stuttgart 1999.

Wir wünschen uns und den Autorinnen, dass diese Debatte und die anderen Beiträge weitere Auseinandersetzungen mit den Themen der jüdischen Frauen- und Geschlechtergeschichte anregen werden. Denn Geschlechtergeschichte sollte nicht nur da sein und bleiben, sondern sich auch weiterentwickeln. Wir hoffen, dass der große Ertrag von sozial- und kulturwissenschaftlichen Methoden deutlich wird, und möchten dieses Buch vor allem als ein Plädoyer verstanden wissen, das eine zu tun, ohne das andere zu lassen.⁴⁰

Kirsten Heinsohn / Stefanie Schüler-Springorum

40 Vgl. dazu auch die Debatte über »Jüdische Geschichte und Frauengeschichte« von Susannah Heschel, Paula E. Hyman und Ute Frevert in: Michael Brenner/ David N. Myers (Hg.), Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen, München 2002, S. 139-180.

Modernisierung aus
geschlechterhistorischer Perspektive

PAULA E. HYMAN

Muster der Modernisierung

*Jüdische Frauen in Deutschland und Russland**

Die unterschiedlichen Wege der Modernisierung im europäischen Judentum und die damit aufgeworfenen Probleme wurden bis heute nahezu ausnahmslos ohne Berücksichtigung von Geschlechtsunterschieden diskutiert – wie die meisten Phänomene, nicht nur in der jüdischen Geschichte. Mit Modernisierung, einem sehr umstrittenen Begriff, sind die sozioökonomischen, politischen und kulturellen Veränderungen gemeint, die sich infolge der Emanzipation (oder ihrer Zusicherung), der kapitalistischen Entwicklung und durch den Kontakt mit säkularem Denken ergaben. Sie umfasst den Zerfall der jüdischen Gemeindeautonomie und der rabbinischen Autorität, die Verbreitung säkularer Kultur unter den Juden, eine reflexive Selbstdefinition sowie die Neubestimmung der Beziehungen zur allgemeinen Gesellschaft. Diese Veränderungen, von denen viele bis in die heutige Zeit andauern, erhielten erstmals nennenswerten Auftrieb während des »langen 19. Jahrhunderts«, das sich von der Französischen Revolution bis zum Ersten Weltkrieg erstreckte.

So gehen die Autoren und Herausgeber von *Paths of Emancipation*, einer theoretisch differenzierten, vergleichenden Untersuchung zum Eintritt der Juden in die verschiedenen politischen Systeme, davon aus, dass es für das vorliegende Thema nicht relevant sei, die Juden nach ihrem Geschlecht zu unterscheiden.¹ Mit Ausnahme von Steven M. Lowensteins Werk *The Jews of Berlin*, in dem er die soziale und religiöse Krise der jüdischen Elite Berlins im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert un-

* Two Models of Modernization. Jewish Women in the German and the Russian Empires, in: Studies in Contemporary Jewry. An Annual, XVI (2000):Jews and Gender. The Challenge to Hierarchy, S. 39-53. Abdruck mit freundlicher Genehmigung von Oxford University Press.

1 Vgl. Pierre Birnbaum/Ira Katznelson (Hg.), *Paths of Emancipation. Jews, States, and Citizenship*, Princeton 1995. Aron Rodrigue erwähnt, wie erstmals in der Geschichte der sefardischen Juden in der Türkei Bildung auf Mädchen ausgedehnt wurde, und geht dabei auf die Folgen für den gesellschaftlichen Fortschritt jüdischer Frauen ein (ebd., S. 248).

tersucht, sowie einiger verstreuter Hinweise in Todd Endelmans *Radical Assimilation in Anglo-Jewish History*, haben nur Bücher, die sich ausdrücklich mit der Geschichte jüdischer Frauen befassen, die Rolle der Geschlechter bei der Akkulturation und Identitätsbildung der Juden im modernen Zeitalter erforscht.²

Historiker haben jedoch gezeigt, dass Frauen die sozialen und politischen Veränderungen, die mit der Emanzipation einhergingen, anders erlebten als Männer. Zudem beschäftigte die »Frauenfrage« die jüdische Gemeindeführung durchaus bei ihrer Suche nach einer Identität, die die Integration der Juden in die größere Gesellschaft erleichtern und dennoch einer vollständigen Assimilation Grenzen setzen würde. Die »Verweiblichung« männlicher Juden im allgemeinen Diskurs der mitteleuropäischen Kultur des Fin de Siècle verstärkte die Spannungen des Assimilationsprozesses und animierte Männer zur Kritik am Verhalten jüdischer Frauen.³ Mit Blick auf die bürgerliche Kultur in Westeuropa fokussierten die osteuropäischen Maskilim ihre Kritik am traditionellen Judentum auf die Position der Frauen in der Gemeinde, auch wenn sie manchen Aspekten der ersehnten Modernisierung selbst ambivalent gegenüberstanden. Jüdische Frauen in Deutschland und im Russischen Reich reagierten ihrerseits sowohl auf die Möglichkeiten, die die neuen Vorschriften für angemessenes weibliches Verhalten boten, als auch auf die Kritik, der sie innerhalb der jüdischen Gemeinschaft ausgesetzt waren.

Ein Vergleich der Rollenmuster und Handlungsmöglichkeiten jüdischer Frauen in Deutschland und Russland, durch die moderne Identitäten gebildet wurden und die eine veränderte Position der Frauen in ihren

2 Vgl. Steven M. Lowenstein, *The Berlin Jewish Community. Enlightenment, Family, and Crisis, 1770-1830*, New York 1994; Todd Endelman, *Radical Assimilation in English Jewish History, 1646-1945*, Bloomington 1990; Marion A. Kaplan, *The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family, and Identity in Imperial Germany*, New York 1991 (dt. Titel: *Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich*, Hamburg 1997); Paula E. Hyman, *Gender and Assimilation in Modern Jewish History. The Roles and Representation of Women*, Seattle 1995; Judith Baskin (Hg.), *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit 1998; Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley 1997.

3 Vgl. Boyarin, *Unheroic Conduct* (wie Anm. 2), bes. S. 4 f., S. 231-243; Sander L. Gilman, *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore 1986, S. 243-245 (dt. Titel: *Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden*, Königstein/Taunus 1998); ders., *The Jew's Body*, New York 1991, S. 52 f.; Hyman, *Gender and Assimilation* (wie Anm. 2), S. 134-160.

jeweiligen Gesellschaften mit sich brachten, kann dazu beitragen, Frauen in die moderne jüdische Geschichte zu integrieren. Es wird dabei deutlich werden, wie wichtig die Kategorie Geschlecht für jede Analyse sozialer Veränderungen oder/und Selbstverortungen ist. Eine geschlechtergeschichtlich orientierte Perspektive erweitert unser Verständnis der unterschiedlichen jüdischen Erfahrungen in der Moderne und trägt so dazu bei, wichtige Themen wie Akkulturation und Traditionsverfall zu kontextualisieren und den historischen Vergleich zu ermöglichen.

Jüdische Frauen spielten in Deutschland und Russland unterschiedliche Rollen bei der Modernisierung ihrer jeweiligen Gemeinschaften, doch an beiden Orten wurden sie für die Nichterfüllung ihrer Pflichten kritisiert. Dabei gestaltete der Grad der Verbürgerlichung in jeder Gesellschaft und die verfügbaren nichtjüdischen Modelle sowohl den jüdischen Diskurs über Weiblichkeit als auch die Handlungsmöglichkeiten für jüdische Frauen. Trotz der beträchtlichen Unterschiede zwischen den sozialen und politischen Kontexten in der deutschen und russischen Judenheit nutzten Frauen in beiden Gesellschaften die Kritik der Gemeinden und die Vorgaben für angemessene Geschlechterrollen, um ihre öffentlichen Aktivitäten auszuweiten und ihren eigenen sozialen Standpunkten Ausdruck zu verleihen.

Das Verständnis von der Rolle von Frauen in der Modernisierung des deutschen Judentums hat in den letzten Jahrzehnten zentrale Veränderungen durchlaufen. Bis zur Entstehung feministischer Forschung in den siebziger Jahren betrachteten selbst prominente jüdische Historiker wie Jacob Katz oder Michael A. Meyer die Salon-Jüdinnen – eine kleine Gruppe deutscher und österreichischer Frauen, die in den letzten Jahrzehnten des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts aktiv waren – als paradigmatisch.⁴ Frauen, so argumentierten sie, bildeten die Avantgarde der Abtrünnigen, da es die etablierte jüdische Gemeinde unterlassen hatte, ihnen eine gründliche jüdische Bildung zu vermitteln. Daher wären sie besonders empfänglich für die Verlockungen der neuen Lehren der Aufklärung und später der Romantik gewesen. Manche früheren Autoren haben die Salon-Jüdinnen sogar bezichtigt, ihr Volk im Stich gelassen zu haben.⁵

4 Vgl. Michael A. Meyer, *The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824*, Detroit 1967, S. 85-114; Jacob Katz, *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation*, Cambridge, Mass. 1973, S. 56, S. 120.

5 Die außergewöhnlichste Arbeit stammt von Solomon Liptzin, *Germany's Stepchildren*, Philadelphia 1944.

Neue Forschungen zu diesem Thema und zu den darauf folgenden Generationen deutscher Jüdinnen haben überzeugend bewiesen, dass die Salon-Jüdinnen ein Phänomen waren, das mit spezifischen Bedingungen innerhalb der deutschen aristokratischen und aufklärerischen Gesellschaft sowie der jüdischen Elite – vor allem in Berlin und nur während einer relativ kurzen Zeit – verbunden ist. Wie Deborah Hertz gezeigt hat, folgten sie einem typisch weiblichen Pfad sozialer Mobilität durch Heirat: Aufgrund des sozialen und wirtschaftlichen Klimas ihrer Zeit und Umgebung standen christliche Adelige für vorteilhafte Eheschließungen zur Verfügung.⁶ Steven M. Lowenstein vertrat die Ansicht, dass jüdische Frauen während der Krise der Berliner jüdischen Elite nur im Bereich der Salons und bei den Konversionen dominant waren; was gemischt konfessionelle Liebesbeziehungen und die daraus entstehenden unehelichen Kinder anging, so waren jüdische Männer genauso beteiligt wie Frauen. Dass man dem weiblichen abweichenden Sexualverhalten in der jüdischen Gemeinde mehr Aufmerksamkeit zollte, schreibt er der zu jener Zeit üblichen »Doppelmoral« zu.⁷ Weder für Hertz noch für Lowenstein ist das traditionelle Argument, dass die Abkehr der Salon-Jüdinnen von Judentum und jüdischer Gemeinde hauptsächlich durch mangelhafte jüdische Bildung begründet sei, eine ausreichende Erklärung.

Von den Napoleonischen Kriegen bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein zeigten Frauen in ganz Deutschland weniger Anzeichen radikaler Assimilierung als jüdische Männer, d. h., sie konvertierten seltener und heirateten seltener nichtjüdische Partner. Selbst am Vorabend des Ersten Weltkriegs machten sie nicht mehr als 40 Prozent der jüdischen Konvertiten aus.⁸ Noch wichtiger ist Marion A. Kaplans Feststellung, dass jüdische Frauen eine konservative Kraft innerhalb des deutschen, jüdischen Heims waren und Aspekte ritueller Bräuche sogar dann beibehielten, als ihre Männer diese bereits abgelegt hatten.⁹ Während die Salon-Jüdinnen

6 Vgl. Deborah Hertz, *Jewish High Society in Old Regime Berlin*, New Haven 1988; dies., *Emancipation through Intermarriage? Wealthy Jewish Salon Women in Old Berlin*, in: Baskin (Hg.), *Jewish Women* (wie Anm. 2), S. 193-207; dies., *Seductive Conversion in Berlin, 1770-1809*, in: Todd Endelman (Hg.), *Jewish Apostasy in the Modern World*, New York 1987, S. 48-82.

7 Vgl. Lowenstein, *The Berlin Jewish Community* (wie Anm. 2), S. 104-110, S. 162-176.

8 Vgl. Todd Endelman, *The Social and Political Context of Conversion in Germany and England*, in: *Jewish Apostasy in the Modern World* (wie Anm. 6), S. 90.

9 Vgl. Kaplan, *Making of the Jewish Middle Class* (wie Anm. 2), S. 64-84; dies., *Tradition and Transition. Jewish Women in Imperial Germany*, in: Baskin (Hg.), *Jewish Women* (wie Anm. 2), S. 227-247.

zur Auflösung jüdischer Identifikation und häuslicher Kultur beitragen, wirkten Frauen im 19. Jahrhundert, so Kaplans These, generell verzögernd im Prozess der radikalen Abkehr von jüdischen Bräuchen.

Diese konservative Rolle der jüdischen Frauen in Deutschland war eng mit der Verbürgerlichung der deutschen Judenheit verbunden. Deutsche Juden erlebten im 19. Jahrhundert eine beträchtliche wirtschaftliche Mobilität, die ab 1850 besonders schnell zunahm, und jüdische Frauen folgten dem bürgerlichen Muster, sich von ökonomischer Aktivität abzuwenden. Im Jahr 1907 arbeiteten nur noch 18 Prozent der jüdischen Frauen außer Haus – davon waren die Hälfte entweder osteuropäische Immigrantinnen oder in das Familiengeschäft eingebunden – verglichen mit 31 Prozent unter allen deutschen Frauen.¹⁰ Als die deutschen Juden die Normen des Bürgertums akzeptierten und selbst in die Mittelschicht aufgestiegen waren, übernahmen sie auch die Trennung der Geschlechtersphären, die für das deutsche *Bürgertum* charakteristisch waren.¹¹ Wie Ute Frevert in ihrer Studie über Frauen in der deutschen Geschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zeigt, waren die bürgerlichen Vorgaben zu den Geschlechterrollen recht eindeutig. Männer waren demnach von Natur aus dazu bestimmt, in die Welt hinauszugehen, am gesellschaftlichen und politischen Leben teilzunehmen und ihre Ambitionen durch wirtschaftliche und politische Aktivitäten zu verwirklichen. Frauen sorgten im Gegensatz dazu für Mann und Kinder, ihre Identität wurde durch Heirat und Familienpflichten geformt. Tatsächlich hing das ideale Familienleben mit seiner »wohl-geordneten Intimität, wo man in beschaulicher Ruhe verweilen konnte«, von den Frauen ab.¹²

Der Zugang zur städtischen Mittelschicht erfolgte nur schrittweise: Bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts lebten die deutschen Juden

10 Vgl. Monika Richarz (Hg.), *Jewish Life in Germany. Memoirs from Three Centuries*, übers. von Stella P. Rosenfeld/Sidney Rosenfels, Bloomington 1991, S. 15 f. Zum wirtschaftlichen Aufstieg der deutschen Juden im 19. Jahrhundert vgl. Jacob Toury, *Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum*, in: Hans Liebeschütz/Arnold Paucker (Hg.), *Das Judentum in der deutschen Umwelt, 1800-1850*. Tübingen 1977, S. 139-242.

11 Vgl. David Sorkin, *The Transformation of German Jewry, 1780-1840*, New York 1987.

12 Vgl. Ute Frevert, *Women in German History. From Bourgeois Emancipation to Sexual Liberation*, übers. von Stuart McKinnon-Evans, Oxford 1988, S. 63-69 (dt. Titel: *Frauen-Geschichte. Zwischen bürgerlicher Verbesserung und neuer Weiblichkeit*, Frankfurt a. M. 1986), Zitat S. 67.

überwiegend auf dem Land.¹³ Doch konnten die jüdischen Eliten ihre Version eines sittlich angemessenen männlichen und weiblichen Verhaltens durch eigene Presseorgane verbreiten. Dort wurde immer wieder betont, dass jüdische Männer und Frauen in erster Linie vorbildliche Bürger ohne Tadel zu sein hatten. Männer sollten in der Öffentlichkeit agieren, die Familie ernähren und aktiv an der Welt teilnehmen. Frauen hätten ihren idealen Platz zu Hause, wo sie sich nicht nur der körperlichen, sondern auch der geistigen und moralischen Bedürfnisse von Ehemann und Kindern annehmen sollten.

Die Gefühle, die Fanny (Shmiedl) Neuda, Witwe eines Rabbiners, in den meisten Gebeten und im einleitenden Aufsatz »Ein Wort an die Edlen Mütter und Frauen Israels« in ihren berühmten, für die jüdische Hausfrau verfassten *Stunden der Andacht*¹⁴ zum Ausdruck brachte, hätten ebenso bei bürgerlichen Christinnen Anklang finden können. Darüber hinaus jedoch oblag jüdischen Frauen eine Aufgabe, die eng mit ihrer Situation als Angehörige einer Minderheit verknüpft war: Sie sollten nicht nur wohlherzogene und sorgfältig ausgebildete Kinder großziehen, die im Falle der Knaben auf wirtschaftlichen Erfolg und im Falle der Mädchen auf effiziente und liebevolle Haushaltsführung vorbereitet wurden. Sie mussten auch sicherstellen, dass die Nachkommen sich loyal gegenüber ihrem jüdischen Erbe verhielten (wenn auch nicht unbedingt zu dessen traditionell gesetzestreuere Richtung). Durch Übernahme dieser bürgerlichen Arbeitsteilung repräsentierten die jüdischen Frauen die weibliche Version des modernen Juden; sie lehnten die westlichen Werte nicht ab, sondern verliehen ihnen eine Form, die für Angehörige ihres Geschlechts als »natürlich« galt.

Als Verwalterinnen des Haushalts beaufsichtigten jüdische Frauen in Deutschland die mit dem jüdischen Kalender verbundenen Familienfestlichkeiten wie Schabbat- und Sederfeiern. Obwohl der religiöse Gehalt dieser Ereignisse wahrscheinlich minimal war, hielten sie auf diese Weise

13 Vgl. Steven M. Lowenstein, *The Pace of Modernization of German Jewry in the Nineteenth Century*, in: Leo Baeck Institute Year Book XXI (1976), S. 41-56, wieder aufgelegt in: ders., *The Mechanics of Change. Essays in the Social History of German Jewry*, Atlanta 1992, S. 9-28.

14 Vgl. Fanny Neuda, *Stunden der Andacht. Ein Gebet- und Erbauungsbuch für Israels Frauen und Jungfrauen*, Prag 1855. Das Buch wurde bis in die zwanziger Jahre in 28 Ausgaben veröffentlicht und 1865 (frei) ins Englische übersetzt. Daniel Boyarin bemerkt, dass es wenig spezifisch jüdische Hinweise enthalte, doch viele, welche die populäre bürgerliche Ideologie jener Zeit widerspiegeln. Vgl. Boyarin, *Unheroic Conduct* (wie Anm. 3), S. 248, 276.

das Bewusstsein für den jüdischen Kalender aufrecht und förderten im Haus die Ausbildung einer jüdischen Identität, die formal religiös, tatsächlich aber religiös-ethnisch war. Darüber hinaus waren Frauen für die Aufrechterhaltung familiärer und sozialer Netzwerke verantwortlich. Sie pflegten die Kontakte zu Cousins und Cousinen und organisierten Freizeitaktivitäten. Dadurch stärkten sie den informellen jüdischen Heiratsmarkt, der sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts neben der formalen Ehevermittlung entwickelte und diesen gegen Ende des Jahrhunderts an Wichtigkeit übertraf.¹⁵

Obwohl ihre häuslichen Rollen das Tempo der Assimilation mäßigten und halfen, die von den Soziologen für das Überleben von Minderheitengruppen als so wichtig erachteten sozialisierenden Kontexte beizubehalten,¹⁶ waren jüdische Frauen gleichzeitig auch in Entscheidungen eingebunden, die die Struktur des jüdischen Lebens modernisierten. Der frühe Rückgang der Geburtenrate unter den deutschen Juden, der schneller als bei anderen Deutschen erfolgte, und die rapide Fortsetzung dieses Trends in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erforderte Zustimmung und effizientes Mitwirken seitens der Frauen.¹⁷ Aus dem frühen 20. Jahrhundert gibt es Belege dafür, dass manche jüdische Frauen in Sachen Geburtenkontrolle die Initiative übernahmen. Marion A. Kaplan ist der Meinung, dass Frauen aufgrund der ihnen eigenen Sensibilität für die Gefahr bei Geburten sogar früher Maßnahmen zur Geburtenkontrolle angeregt haben könnten.¹⁸ So wie Frauen für den Rückgang der Geburten eine zentrale Rolle spielten, war auch ihre Beteiligung an der jüdischen Migration vom Land in die Stadt von integraler Bedeutung.

Gleichzeitig setzten sich jüdische Frauen auch aktiv für die Integration der Juden in die deutsche Gesellschaft ein. Sie waren für die kulturelle Atmosphäre in der Familie verantwortlich und konnten Entscheidungen über die Ausbildung ihrer Kinder in ihrem Sinne beeinflussen.¹⁹ Doch diese integrative Aktivität beschränkte sich keineswegs nur auf das Heim.

15 Vgl. Kaplan, *Making of the Jewish Middle Class* (wie Anm. 2), S. 85-116.

16 Eine Stellungnahme zu dieser Position in Bezug auf die moderne jüdische Geschichte findet sich bei Calvin Goldscheider/Alan Zuckerman, *The Transformation of the Jews*, Chicago 1984.

17 Vgl. Lawrence Schofer, *Emancipation and Population Change*, in *Revolution and Evolution*. 1848, in: Werner E. Mosse/Arnold Paucker/Reinhard Rürup (Hg.), *German-Jewish History*, Tübingen 1981, S. 79-80.

18 Vgl. Kaplan, *Making of the Jewish Middle Class* (wie Anm. 2), S. 42 f.

19 Vgl. Richarz, *Jewish Life in Germany* (wie Anm. 10), S. 23.

Historikern, die sich mit Frauengeschichte befassen, ist schon lange bekannt, dass die klassische bürgerliche Geschlechterordnung nur eine Idealvorstellung war; tatsächlich waren Frauen nicht ausschließlich an die häusliche Sphäre gebunden. Sie zogen sich aus Familienunternehmen zurück, arbeiteten aber verstärkt am Aufbau eigener Institutionen, die den Armen und Kranken Hilfe leisteten. Obwohl dadurch die eindeutige Aufteilung in eine öffentliche und eine private Sphäre, die der bürgerlichen Geschlechtertrennung zugrunde lag, in Frage gestellt wurde, konnte dieses soziale Engagement innerhalb des bürgerlichen Modells leicht gerechtfertigt werden, da es die häusliche Verantwortung der Frau einfach von ihren eigenen Familien auf die Bedürftigen innerhalb der größeren Gesellschaft ausdehnte.

Oftmals waren diese weiblichen Wohltätigkeitsvereine, und dies gilt für das jüdische wie das christliche Bürgertum, zunächst Ableger religiöser Institutionen, bevor sie säkularisiert wurden. Allerdings scheinen jüdische Frauen stärker als nichtjüdische dazu tendiert zu haben, sich überhaupt Organisationen anzuschließen.²⁰ Sobald die Beschränkungen für Frauen an den Universitäten aufgehoben wurden, strebten sie nach höherer Bildung und entsprechenden Berufen. Insbesondere vor 1920 machten jüdische Frauen einen außerordentlich hohen Anteil aller Universitätsstudentinnen in Mitteleuropa – also Deutschland, Österreich, und der Schweiz – aus, wobei sie eher zu Medizin und den Geisteswissenschaften neigten als zur Rechtswissenschaft, wo Juden *und* Frauen beträchtliche Hindernisse auf dem Weg zu beruflichen Positionen überwinden mussten. Darüber hinaus wurden Frauen aus Mitteleuropa – im Gegensatz zu denen aus Osteuropa – üblicherweise während ihrer Studentenzeit nicht politisiert.²¹

Während der Zeit des deutschen Kaiserreichs (1871-1918) knüpften jüdische Frauen aufgrund gemeinsamer Teilnahme an sozialer Wohltätigkeitsarbeit erfolgreich Verbindungen zu deutschen Frauen. Viele Jüdinnen, die in jüdischen Frauengruppen aktiv waren, gehörten außerdem säkularen Frauenorganisationen an, u. a. mit der Erwartung, dass ihre säkulare ehrenamtliche Tätigkeit den Antisemitismus reduzieren würde.²²

20 Vgl. Frevert, *Women in German History*, S. 69-71, S. 112 f. Die organisatorischen und bildungsbezogenen Neigungen dieser Frauen könnten die jüdischen historischen Erfahrungen und Werte widerspiegeln.

21 Vgl. Harriet Pass Freidenreich, *Educated, Jewish, and Female. Central European University Women in the Early Twentieth Century*, Bloomington 2002.

22 Vgl. Kaplan, *Making of the Jewish Middle Class* (wie Anm. 2), S. 198 f., S. 206, S. 208.

Es bedarf jedoch noch weiterer Forschung, um herauszufinden, inwieweit die sozialen Kontakte jüdischer Frauen zur nichtjüdischen Umwelt tatsächlich intensiver waren als die jüdischer Männer. Kaplan meint, dass »es für jüdische Frauen sogar etwas leichter [war] als für Männer, ein Minimum an Integration zu erreichen. [...] [Zumindest] herrschte in den freiwilligen Wohlfahrtsorganisationen der Frauen meistens [...] eine weniger formelle Atmosphäre, die offen für Bekanntschaften oder Freundschaften war, die auf gemeinsamen Interessen beruhten und nicht auf geschäftlichen Kontakten.«²³

Philanthropische Organisationen jüdischer Frauen entwickelten sich verstärkt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Es ist sicher, dass traditionelle Vereinigungen, die mit dem Begräbnis von Frauen oder mit der Bereitstellung einer Mitgift für bedürftige Bräute befasst waren, überlebten und vielleicht bis spät in das Jahrhundert hinein eine vorherrschende Rolle gespielt haben. Dennoch folgte eine wachsende Zahl jüdischer Frauenorganisationen sowie die jüdische Gemeinde generell dem allgemeinen Trend und ersetzten die planlose Wohltätigkeitsaktivität für die Bedürftigen durch systematische Methoden moderner Sozialarbeit. Dabei befassten sie sich in einem breiten Kontext mit Themen der sozialen Wohlfahrt innerhalb der jüdischen Gemeinde und insbesondere unter deren osteuropäischen Neuankömmlingen.

Nachdem schon zahlreiche lokale jüdische Frauenorganisationen entstanden waren, wurde 1904 der *Jüdische Frauenbund* (JFB) gegründet. Der JFB schloss sich schnell dem *Bund Deutscher Frauenvereine* (BDF) an, einem Dachverband deutscher bürgerlicher Frauenorganisationen, der zehn Jahre zuvor ins Leben gerufen worden war. Am Vorabend des Ersten Weltkrieges war der *Jüdische Frauenbund* eine der vier größten unter 46 unabhängigen Gruppen, die dem BDF angeschlossen waren.²⁴ Bertha Pappenheim, Vorsitzende des JFB, stellte fest, dass die deutsche Frauenbewegung »den schüchternen und unsicheren Ansätzen der jüdischen Frauen Richtung und Selbstvertrauen gab«.²⁵ Die soziale Wohlfahrtsarbeit jüdischer Frauen kann demnach als Maßstab für die Integra-

23 Ebd., S. 206.

24 Zum Jüdischen Frauenbund vgl. Marion A. Kaplan, *The Jewish Feminist Movement in Germany. The Campaigns of the Jüdischer Frauenbund, 1904-1938*, Westport, Conn. 1979 (dt. Titel: *Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland. Organisation und Ziele des Jüdischen Frauenbundes 1904-1938*, Hamburg 1981). Zur Statistik von Mitgliedschaften in angeschlossenen Organisationen vgl. Frevert, *Women in German History* (wie Anm. 12), S. 329-331.

25 Zit. nach Kaplan, *Making of the Jewish Middle Class* (wie Anm. 2), S. 213.

tion der Juden in die deutsche Gesellschaft gelten. Die aktiven jüdischen Frauengruppen näherten sich mehr dem Modell der nichtjüdischen Frauenorganisationen an und waren für die Zusammenarbeit mit säkularen Frauenorganisationen offen.

Die Einbindung von Frauen in die soziale Wohlfahrtsarbeit ist auch ein Hinweis darauf, wie die modernen Formen jüdischer politischer Aktivitäten in Deutschland über die üblichen jüdischen Verteidigungsorganisationen hinausgingen. Denn die Entscheidung jüdischer Frauen, sich in einem eigenen Frauenbund zu organisieren, statt eine weibliche Unterorganisation einer bereits bestehenden jüdischen Gemeindeinstitution zu werden, war politischer Natur, insbesondere zu einer Zeit (vor 1908), da in einer Reihe von deutschen Staaten Frauen die Mitgliedschaft in politischen Organisationen verboten war. Der *Jüdische Frauenbund* warb in der jüdischen Öffentlichkeit für das Frauenwahlrecht in der Gemeinde und schließlich auch im Deutschen Reich. Wenn man darüber hinaus politische Aktivität als Ausübung von Macht zwecks Erreichung bestimmter sozialer Ziele versteht, dann nahmen jüdische Frauen damit ihr Recht auf autonomes politisches Handeln wahr. Noch wichtiger war, dass sie durch ihre Weigerung, den Führungsgremien jüdischer Organisationen anzugehören, solange ihnen das Wahlrecht vorenthalten wurde, auf ihrem Mitbestimmungsrecht innerhalb der jüdischen Gemeinde beharrten.²⁶

Im Russischen Reich und in Polen nach 1918 variierten die Rollen der jüdischen Frauen stärker als in Deutschland. Die Größe der jüdischen Bevölkerungsgruppe und deren geographische Verbreitung brachte eine hinsichtlich der sozialen Schichtung und der kulturellen Muster diversifizierte Bevölkerung hervor. Die Modernisierung erreichte Juden, wie Russland im Allgemeinen, erst spät. Unter den russischen Juden wurde, im Gegensatz zu Deutschland, nicht das Bürgertum die sozial dominante Schicht. Es ließe sich vermuten, dass es in der schmalen großbürgerlichen Elite der russischen Juden ebenfalls eher die Frauen waren, die sich weigerten, jüdische Bräuche und Identität über Bord zu werfen. Diese Meinung vertrat zumindest Pauline Wengeroff in ihren *Memoiren einer Großmutter*, die von 1908 bis 1910 in zwei Bänden in Berlin erschie-

26 Vgl. Paula E. Hyman, *The Jewish Body Politic. Gendered Politics in the Early Twentieth Century*, in: *Nashim. A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues*, 2 (1999), S. 37-51.

nen.²⁷ Sie beschreibt ihre eigene Verärgerung über die radikale Anpassung ihres Mannes und ihrer Söhne und behauptete, dass in ihrem sozialen Umfeld wohlhabender Kaufleute in Minsk Frauen sich eher erfolglos dem Assimilationsprozess ihrer männlichen Verwandten widersetzen.

Die meisten Juden im Ansiedlungsrayon waren allerdings keine wohlhabenden Händler oder ausgebildete Berufstätige. Stattdessen gingen sie traditionellen kommerziellen Beschäftigungen in bescheidenem Umfang nach oder waren als Handwerker oder Fabrikarbeiter tätig. Während des 19. Jahrhunderts erlebten die russischen Juden im Allgemeinen keinen wirtschaftlichen Aufstieg. In der Tat schrumpften ihre wirtschaftlichen Möglichkeiten, obwohl Einzelne zu Wohlstand gelangten, da verschiedene Regierungsmaßnahmen, die Entwicklung des Schienenverkehrs und die Befreiung der Leibeigenen die Rolle der Juden als Vermittler zwischen städtischer und ländlicher Wirtschaft beeinträchtigten. Erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts erhielt ein bedeutender Teil der jüdischen Bevölkerung Zugang zu säkularer Bildung. Das traditionelle Judentum und seine Bildungseinrichtungen blieben bis weit ins 20. Jahrhundert hinein eine starke Kraft innerhalb der jüdischen Gemeinschaft.

Doch gab es auch hier modernisierende Elemente, angefangen mit der Elite der Maskilim, die seit den 1860er Jahren kulturell und politisch aktiv waren. Gegen Ende des Jahrhunderts kam die jüdische Jugend Russlands verstärkt mit einer Anzahl von politischen Ideologien in Kontakt, die unterschiedliche Versionen jüdischer Identität und Zukunftsvisionen propagierten. Diese reichten vom Liberalismus über den russischen Radikalismus zum jüdischen Sozialismus und verschiedenen Formen des jüdischen Nationalismus. In all diesen Bereichen spielten Frauen eigene Rollen, und die Diskussionen über ihren angemessenen Platz offenbarten die Spannungen, die mit der Modernisierung der russischen Juden einhergingen.

Frauen, die den traditionellen wirtschaftlichen Mustern folgten und gesetzestreu blieben, wurden von den radikaleren Maskilim als Hindernisse für die Modernisierung der russischen Juden betrachtet. Denn die Mehrheit der Jüdinnen im Ansiedlungsrayon blieb religiös traditionell und mit der wirtschaftlichen Unterstützung ihrer Familien beschäftigt.

27 Vgl. Pauline Wengeroff, *Memoiren einer Großmutter. Bilder aus der Kulturgeschichte der Juden Russlands im 19. Jahrhundert*, 2 Bände, Berlin 1908-1910. Shulamit Magnus bereitet derzeit eine kommentierte englische Übersetzung dieser wichtigen Memoiren vor, die von der University of California Press veröffentlicht wird.

Obwohl die Volkszählung von 1897 nur 22 Prozent der Frauen als wirtschaftlich aktiv – also außer Haus erwerbstätig – aufführte, wurde dem Wirtschaftshistoriker Arkadius Kahan zufolge wahrscheinlich eine große Anzahl von Frauen mit größerer Verantwortung in Familienunternehmen von den Volkszählern nicht erfasst.²⁸ Berichte aus jener Zeit zeichnen ein unbefangenes Bild von Frauen, die als Hausiererinnen, Ladenbesitzerinnen, Näherinnen und Verkäuferinnen von alkoholischen Getränken ihren Lebensunterhalt verdienten.²⁹ Dieses Phänomen stärkte zusätzlich das traditionelle kulturelle Ideal, das die Verantwortung für den Familienerhalt den Ehefrauen übertrug, um ihren Ehemännern den Rücken für das Studium der Tora frei zu halten. (In Wirklichkeit hatte natürlich die große Mehrheit der außer Haus arbeitenden Frauen Ehemänner, die ebenfalls arbeiteten; die Armut der Familien erforderte mehr als einen Verdienner.)

Die Maskilim waren bestrebt, die traditionelle jüdische Wirtschaftstätigkeit, die auf Handel und insbesondere auf dem Hausierhandel basierte, zu transformieren. Dabei konzentrierten sie ihre Kritik auf die ökonomische Rolle der Frau, deren öffentliche Präsenz auf dem Marktplatz vom angestrebten westeuropäisch-bürgerlichen Modell der Hausfrau sichtbar abwich. Die Maskilim argumentierten, dass Frauen, die außerhalb des Hauses arbeiteten, die Gesundheit ihrer Kinder gefährdeten und ihre Männer zum Faulenzen ermutigten. Darüber hinaus entwürdigte der weibliche Markthandel die Frauen und diskreditierte die jüdische Handelsethik als Ganzes, denn feilschende Frauen galten als gröber und konkurrenzorientierter als Männer.³⁰

Ein wichtiges Postulat im Programm der Maskilim war also die Übernahme westlicher bürgerlicher Maßstäbe in Wirtschaft und Kultur. Vor diesem Hintergrund befassten sie sich mit der Frage nach Status und Bildung der jüdischen Frau. In seinem Gedicht *Kozo shel jod* (Das I-Tüpfelchen) nahm der Haskala-Dichter und Aktivist Judah Leib Gordon die Schikanierung der Frauen durch das jüdische Gesetz zum Anlass, um die traditionelle jüdische Gesellschaft als Ganzes anzugreifen, die z. B. die Ungerechtigkeiten des jüdischen Scheidungssystems akzep-

28 Vgl. Arcadius Kahan, *The Impact of Industrialization in Tsarist Russia on the Socioeconomic Conditions of the Jewish Population*, in seinen *Essays* in: Roger Weiss (Hg.), *Jewish Social and Economic History*, Chicago 1986, S. 6, S. 64 f.

29 Vgl. Hyman, *Gender and Assimilation* (wie Anm. 2), S. 64 f., S. 67 f.

30 Vgl. Mordechai Levin, *Erkei hevrah vekalkalah beideologiyah shel tekufat hahas-kalah*, Jerusalem 1975, S. 151-153.

tierte.³¹ Der Status der Frauen wurde somit zum Symbol der Rückständigkeit der traditionellen jüdischen Gesellschaft. Maskilim sahen deshalb in seiner Veränderung ein Mittel zur Transformation des jüdischen Lebens.

Obwohl die Maskilim Mädchenschulen teilweise deshalb gründeten, weil diese nicht direkt mit den traditionellen *chadarim* oder *jeschiwot* konkurrierten und daher weniger Aufmerksamkeit und Feindschaft von Seiten des orthodoxen Establishments ausgesetzt waren, betonten sie aber auch deshalb den Wert weiblicher Bildung, weil sie davon ausgingen, dass Mütter starken Einfluss auf ihre Kinder ausübten. Durch die Beeinflussung der Gedankenwelt der zukünftigen Mütter im Sinne westeuropäischer kultureller Standards sollte die Annahme moderner Verhaltensmuster durch die jüdische Gesellschaft als Ganzes erleichtert werden, ohne aber gleichzeitig die Tugenden der traditionellen jüdischen Familie aufzugeben.

Maskilim mögen den Status der Frauen in der traditionellen jüdischen Gesellschaft als Zeichen der kulturellen Defizite jüdischen Lebens gewertet haben und verlangten vielleicht das Ende der krassen Unterordnung der Frau, doch ebenso wie in Deutschland akzeptierten sie, dass Männer und Frauen (begründet mit ihrer grundlegend unterschiedlichen Natur) für spezifische soziale Rollen geschaffen seien. Deshalb setzten sie sich nicht für die volle Gleichberechtigung von Frauen und Männern ein, obwohl radikale Maskilim jüdische Eheschließungen auf der Grundlage der Gleichheit der Geschlechter befürworteten. Im Russland der sechziger und siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts zeigten sich die Maskilim tatsächlich unangenehm berührt, wenn ihnen »moderne« jüdische Frauen begegneten, egal ob dies Schülerinnen waren, die sie als Tutoren in reichen Häusern oder in Mädchenschulen trafen, oder Arbeiterinnen in den Städten. Sie taten sich besonders schwer damit, die kleine Zahl der gebildeten Frauen als gleichgestellt anzuerkennen, die sich ihrem intellektuellen Kreis als Schriftstellerinnen anschließen wollten. Solche Frauen ordneten sie in die Kategorie der Pseudo-Maskilim ein. Die Haskala als ideologische Bewegung brachte daher keine eigenständigen Frauengruppen hervor, die moderne Strömungen in der jüdischen Gemeinde verbreiteten.³²

31 Vgl. Yehuda Leib Gordon, *Kozo shel yod*, Lvov 1935; eine Biographie Gordons findet sich bei Michael Stanislawski, *For Whom Do I Toil?*, New York 1988.

32 Vgl. Shmuel Feiner, *Haishah hayehudiyah hamodernit: mikreh-mivhan beyahasei hahaskalah vehamodernah*, in: *Zion* 58 (1993), S. 453-499; ders., *The Pseudo-Enlightenment and the Question of Jewish Modernization*, in: *Jewish Social Studies* 3 (Herbst 1996) Nr. 1, S. 62-88.

Solche Frauen gab es zwar, doch ironischerweise waren sie das Produkt der Bildungsmuster der traditionellen jüdischen Gesellschaft am Ende des 19. Jahrhunderts. Da das Studium in Hebräisch und von rabbinischen Texten den Männern vorbehalten war, war die Bildung unter den russischen Juden sehr geschlechtsspezifisch. Obwohl nahezu die Hälfte der Jüdinnen Russlands gegen Ende des 19. Jahrhunderts noch Analphabetinnen waren, ließen Familien, die Bildung schätzten und ihren Töchtern eine solche bezahlen konnten, ihnen oftmals säkularen Unterricht erteilen, entweder durch öffentliche oder private Institutionen oder häuslichen Unterricht durch Privatlehrer, während sie ihre Söhne in den Cheder oder die Jeschiwa schickten.³³

Wie Iris Parush festgestellt hat, gab es innerhalb der traditionellen jüdischen Gesellschaft »Kreise von Frauen, die früher mit schöner Literatur und ihren Einflüssen in Berührung kamen als Männer«. Solche Frauen lernten europäische Sprachen und lasen säkulare Romane, manchmal am Schabbatnachmittag. Oder wie Frauen später in ihren Memoiren bezeugten, erlangten sie moderne Bildung durch das Lesen jüdischer Literatur und Zeitschriften, die moderne Ideen verbreiteten. Parush stieß außerdem auf mindestens zwei Fälle im späten 19. Jahrhundert, in denen es die Frauen waren, die Männer – Mendele Mokher Seforim und Hayim Zelig Slonimsky – mit Fremdsprachen und Literatur in Berührung brachten. Wahrscheinlich traf dies sogar für mehr Männer zu, die jedoch nicht alle Schriftsteller oder Herausgeber waren und ihre Erlebnisse dementsprechend nicht der Nachwelt überlieferten.³⁴ Oft führte die säkulare Bildung jüdischer Frauen zu einem Glaubensverlust; manchmal konnte dieser durch die Beibehaltung der orthodoxen Praxis ausgeglichen werden.³⁵

Wie verbreitet das Phänomen war, Mädchen aus traditionell religiösen Haushalten eine säkulare Bildung zu vermitteln, kann nur schwer festgestellt werden. Denn Memoiren können zwar die individuelle Bedeutung säkularer Bildung erhellen, liefern aber keine quantifizierbaren Daten. Eine Quelle mit statistischem Material über Galizien im Jahr 1890

33 Vgl. Shaul Stampfer, *Gender Differentiation and Education of the Jewish Woman in Nineteenth-Century Eastern Europe*, in: *Polin* 7 (1992), S. 63-87.

34 Vgl. Iris Parush, *Readers in Cameo. Women Readers in Jewish Society*, in: *Proof-texts* 14 (1994), S. 2, S. 7, S. 9-13; dies., *The Politics of Literacy. Women and Foreign Languages in Jewish Society of 19th-Century Eastern Europe*, in: *Modern Judaism* 15 (1995), S. 188-190, S. 206 (Anm. 64).

35 Ein Beispiel für Ersteres vgl. Puah Rakowski, *Zikhroynes fun a yidisher revolutsionerin*, Buenos Aires 1954; für Letzteres vgl. Ita Yellin, *Lezeezai*, Jerusalem 1928.

(damals noch Teil des Habsburgerreiches und Bastion des traditionellen Judentums) gibt an, dass 40 Prozent der jüdischen Mädchen eine öffentliche Grundschule besuchten, aber nur 25 Prozent der Jungen.³⁶ Aufschlussreicher ist vielleicht die Tatsache, dass ab den siebziger Jahren Zeitgenossen unterschiedlicher ideologischer und sozialer Prägung damit begannen, die Ungleichheit zwischen Männern und Frauen in Bildung und Kultur innerhalb der jüdischen Gemeinschaft zu kommentieren. Schriftsteller beschrieben in Hebräisch und Jiddisch des Öfteren Mädchen aus traditionellen Familien, die eine säkulare Bildung erhalten hatten und dann verächtlich die zur Elite ihrer eigenen Gemeinden gehörenden Männer – Jeschiwa-Absolventen – als Ehepartner ablehnten oder, wenn sie durch eine arrangierte Heirat gebunden waren, sich über ihre traditionell ausgebildeten Ehemänner lustig machten.³⁷

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts fürchteten viele, dass eine Generation von Müttern heranwachsen würde, deren Entfremdung von der traditionellen jüdischen Kultur sie davon abhalten könnte, ihren Kindern eine jüdische Identität zu tradieren. Die *Yidische froyenvelt*, eine Krakauer Zeitung, die die Situation jüdischer Frauen durch Bildung verbessern wollte, bedauerte 1902 die Konsequenzen des einseitigen säkularen Unterrichts, den Mädchen wahrscheinlich erhielten. Gelehrte Jüdinnen, kommentierte der Autor eines Artikels, »verlassen uns einfach, ohne geistreiche Bemerkung [chochmes] und Fragen, gerade als ob sie Kleidung wegwerfen würden.«³⁸

Orthodoxe und zionistische Führer gelangten zu ähnlichen Schlussfolgerungen, und beide wollten durch jüdische Bildung die Abkehr der Frauen vom religiösen Judentum oder der jüdisch-nationalistischen Strömung aufhalten. Anlässlich einer Konferenz polnischer Rabbiner im Jahr 1903 kritisierte Rabbi Menachem Mendel Lando die traditionelle Vernachlässigung der jüdischen Bildung bei Mädchen und verlangte die Gründung orthodoxer jüdischer Mädchenschulen.³⁹ Vierzehn Jahre später bildete Sarah Schnirer, Näherin und Tochter einer chassidischen Familie, in Krakau eine Lerngruppe für Frauen und Mädchen, die sich mit

36 Vgl. Stampfer, Gender Differentiation (wie Anm. 33), S. 79 f.

37 Vgl. Parush, Readers in Cameo, S. 7-9 (wie Anm. 34); dies., Politics of Literacy, S. 196 f.

38 N. Teherniak, Unzere gebildite tekhter, in: Di yidische froyenvelt [Cracow] 18 (29. Okt. 1902), S. 2.

39 Vgl. Deborah Weissman, Education of Jewish Women, in: Encyclopedia Judaica Yearbook, 1986-1987, S. 33. Landos Name wurde dort irrtümlich als »Lands« gedruckt.

rabbinischer Unterstützung im Jahr 1918 zum Kern des Netzwerks von Beys-Yankev-Schulen für orthodoxe Mädchen entwickelte. Jüdischen Nationalisten war die religiöse jüdische Praxis weniger wichtig als eine dauerhafte Loyalität der Frauen gegenüber dem jüdischen Volk. Deshalb betonten sie, welch fatale Folgen es hätte, wenn Mädchen keine moderne und zugleich jüdische Bildung erhielten. Jacob Ruderman, ein religiös-nationalistischer Lehrer, kommentierte die seiner Meinung nach »neue Frage« der Bildung von Mädchen in einem dünnen Band über Bildungsthemen, der 1902 erschien und sich an moderne Lehrer wandte:

»Wird nicht das Herz jedes Mannes, in dem nationale Gefühle wohnen, zerbersten, wenn er sieht, wie unsere Töchter – unsere zukünftigen Mütter – ohne [die hebräische] Sprache und ohne jegliche Kenntnis unserer Geschichte aufwachsen [...]? Wie können wir hoffen, dass diese Frauen, denen das Judentum fremd ist, [...] gute Söhne hervorbringen werden, [...] welche die Vorschriften befolgen und in der Tora bewandert sind? Meiner Meinung nach werden wir, solange wir nicht danach streben, das Übel in der Bildung unserer Töchter zu beheben, unser grundlegendes Ziel in der Bildung unserer Söhne niemals erreichen. [...] Es liegt an euch, Schulen zu gründen, in denen wir sie [unsere Töchter] in unserer heiligen Sprache und unserer langen Geschichte unterweisen werden, so dass auch unsere Töchter als hebräische Frauen in Sprache und Schrift bewandert sind.«⁴⁰

Als Reaktion auf ihre Diagnose gründeten Zionisten Schulen mit regulärem und mit ergänzendem Unterricht, um das jüdische Nationalbewusstsein der zukünftigen Mütter Israels zu gewährleisten.⁴¹

All dies lässt zwei Schlussfolgerungen zu: Zum einen waren sich alle Teile der jüdischen Gemeinschaft darin einig, dass Mütter für die Prägung einer jüdischen Identität des Kindes – wie immer man diese ideologisch auch definierte – von zentraler Bedeutung waren. Zum andern wird deutlich, dass während der Jahrzehnte vor dem Ersten Weltkrieg die kulturelle Bildung eines bedeutenden Teils der jüdischen Jugend in Polen und Russland von geschlechtsspezifischen Unterschieden geprägt war.

Vor diesem Hintergrund ist es kaum erstaunlich, dass säkular gebildete Frauen zu den auffälligsten Vertreterinnen moderner Ideen unter den

40 Jacob Ruderman, *Ma'arekhet halimudim o haheder hametukan*, Warschau 1902, S. 44.

41 Ich führe diesen Punkt näher aus, in: *Gender and Assimilation*, S. 50 f. (wie Anm. 2), S. 58-60; dies., *East European Jewish Women in an Age of Transition, 1880-1930*, in: Baskin (Hg.), *Jewish Women* (wie Anm. 2), S. 275-277.

russischen Juden zählten. Einer erstaunlichen Anzahl russischer Jüdinnen gelang es, im Ausland zu studieren, hauptsächlich an Universitäten in der Schweiz, aber auch in Frankreich. Dem Bericht des deutschen Konsuls in Zürich aus dem Jahre 1906 zufolge waren von den 1.920 russischen Studenten (die überwältigende Mehrheit davon Juden) an Schweizer Institutionen für höhere Bildung über 62 Prozent Frauen.⁴² An der Pariser Universität machten während des Jahrzehnts vor dem Ersten Weltkrieg russische und rumänische Frauen, davon die meisten jüdischer Abstammung, mehr als ein Drittel aller Studentinnen aus und ungefähr zwei Drittel der ausländischen.⁴³ Von diesen beschränkten sich manche nach ihrem Studium auf ihre Familien; andere nahmen eine öffentliche Funktion wahr.

Mit der Entwicklung moderner politischer Parteien im zaristischen Russland, darunter einiger jüdischer, waren Frauen mit säkularer Bildung eher in der Lage, sowohl die politische Gärung in der allgemeinen Gesellschaft als auch die Möglichkeiten wahrzunehmen, die ihnen als politisch wache, junge Jüdinnen offen standen. Von Frauen wurde allgemein nicht erwartet, sich als politische Aktivistinnen oder Terroristinnen zu betätigen. Aufgrund ihrer größeren Unauffälligkeit betätigten sie sich besonders häufig als Kurierinnen oder Waffenschmugglerinnen.⁴⁴ Die Tatsache, dass weibliche Revolutionäre das tief verwurzelte Bild der Frau als passiver Beobachterin politischer Ereignisse in Frage stellten, verstärkte das Grauen, das sie hervorriefen. Radikale jüdische Aktivistinnen dienten auch als bequemes Argument für den Vorwurf, Juden würden die revolutionären Bewegungen in Russland kontrollieren. Eine jüdische Frau, Hesia Helfman, war am Komplott zur Ermordung Zar Alexanders II. im Jahr 1881 beteiligt; Rosa Luxemburg, polnisch-jüdischer Abstammung, wurde eine der wichtigsten Theoretikerinnen des revolutionären Marxismus in Mitteleuropa und nahm an revolutionären Aktionen in Polen und Deutschland teil; Zhenia Hurvich konnte auf eine lange Karriere als revolutionäre Aktivistin zurückblicken, angefangen mit ihrer Studentenzzeit, als sie sich einer Gruppe russischer Populisten anschloss,

42 Zit. in: Jack Wertheimer, *The Ausländerfrage at Institutions of Higher Learning. A Controversy over Russian-Jewish Students in Imperial Germany*, in: Leo Baeck Institute Year Book XXVII (1982), S. 188 (Anm. 2). Je nach Gegend nahmen deutsche Universitäten Studentinnen erst später auf.

43 Vgl. Nancy Green, *L'émigration comme émancipation. Les femmes juives d'Europe de l'Est à Paris, 1881-1914*, in: *Pluriel* 27 (1981), S. 56-58.

44 Ein Beispiel findet sich bei Bilhah Dinur, *Lenekhdotai: zikhronot mishpahah vesipurei havayot*, Jerusalem 1972, S. 42 f.

bis hin zu ihrer späteren Arbeit im *Bund* und in der Russischen Sozialdemokratischen Arbeiterpartei.⁴⁵

Frauen wurden offensichtlich besonders stark vom *Bund* angezogen, dessen Bemühen um Gleichheit zwischen den Geschlechtern sich in einer größeren Präsenz von Frauen in den mittleren Führungsrängen ausdrückte. Schätzungen zufolge machten Frauen in den frühen Jahren des *Bundes* ein Drittel der Mitglieder aus; Jacob Sholem Hertz' Werk *Doyres bundistn* führt in den Biographien von 320 bedeutenden Aktivisten 55 Frauen auf.⁴⁶

Obwohl die zionistische Bewegung insgesamt Frauen gegenüber ambivalent eingestellt war und viele zionistische Gruppen ihre Mitwirkung ablehnten, verschrieben sich manche Frauen dem Zionismus.⁴⁷ Manya Wilbushewitz (später Shohat), ehemals Aktivistin in russischen und russisch-jüdischen Revolutionsbewegungen, war 1906 Mitglied jener Gruppe, die als Erste mit kollektiver Besiedlung im Jischuw experimentierte.⁴⁸ Die meisten osteuropäischen Frauen in der zionistischen Bewegung arbeiteten allerdings in den russischen und polnischen jüdischen Gemeinden und organisierten andere Frauen für die zionistische Sache.

Puah Rakowski, geboren 1865 in Białystok und in Polen aktiv bis zu ihrer Emigration nach Palästina im Jahr 1935, ist beispielhaft für den

45 Zu Hesia Helfman (russisch: Gesia Gelfman) vgl. Barbara Alpern Engel/Clifford N. Rosenthal (Hg.), *Five Sisters. Women Against the Tsar*, New York 1975, passim. Ein biographischer Essay über Rosa Luxemburg, der ihre jüdische Seite untersucht, findet sich bei Robert Wistrich, *Revolutionary Jews from Marx to Trotsky*, London 1976, S. 76-92. Für Angaben zu Zhenia Hurvich (russisch: Gurvich) vgl. Jacob Sholem Hertz (Hg.), *Doyres bundistn*, Band I, New York 1956, S. 243-247; Henry Tobias, *The Jewish Bund in Russia. From Its Origins to 1905*, Stanford 1972, S. 348.

46 *Doyres bundistn*, 2 Bände (wie Anm. 45). Die Geschichte der frühen Jahre des Bundes schildert Tobias, *The Jewish Bund in Russia* (wie Anm. 45). Zur Entwicklung des Bundes und anderer Formen von jüdischem Sozialismus vgl. Jonathan Frankel, *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862-1917*, Cambridge 1981. Zu Frauen im Bund vgl. Harriet Kram, *The Story of the Sisters of the Bund*, in: *Contemporary Jewry* 5 (1980) Nr. 2, S. 27-43 und Naomi Shepherd, *A Price Below Rubies. Jewish Women as Rebels and Radicals*, Cambridge, Mass. 1993, S. 137-171.

47 Vgl. Hyman, *Gender and Assimilation*, S. 146-150 (wie Anm. 2); dies., *Eastern European Jewish Women* (wie Anm. 41), S. 280.

48 Vgl. Shulamit Reinharz, *Toward a Model of Female Political Action. The Case of Manya Shohat, Founder of the First Kibbutz*, in: *Women's Studies International Forum* 7 (1984) Nr. 4, S. 275-287.

Einfluss, den eine Aktivistin ausüben konnte.⁴⁹ Als Lehrerin machte Rakowski ihre Schüler mit der zionistischen Ideologie bekannt – zuerst in Lomza, danach fast 25 Jahre lang in Warschau. Im Jahr 1891 wurde sie Lehrerin an einer Schule, die von der zionistischen Gesellschaft *B'nai Moshe* gegründet worden war; zwei Jahre später gründete und leitete sie die erste moderne jüdische Mädchenschule in Warschau. Seit ihrer Ankunft dort war sie in zionistischen Belangen aktiv, was damals noch immer nicht ganz legal war. In ihren Schriften, die in Zeitungen und als Pamphlete erschienen, legte sie dar, wie wichtig eine moderne jüdische und säkulare Bildung einschließlich Berufsausbildung sei, damit Frauen sich selbst und ihre Familien unterhalten, ihre eigene Kultur fördern und ihren Kindern jüdisches Bewusstsein weitergeben könnten. Am Ende des Ersten Weltkriegs verband Rakowski ihren Zionismus mit Feminismus und forderte die Selbstbestimmung von Juden und Frauen. Sie war Mitglied im nationalen Rat von *B'nos Zion*, gegründet 1919 mit dem Ziel, Geld für zionistische Projekte zu sammeln, Frauen Hebräisch zu lehren und sie auf zionistische Aktivitäten im Allgemeinen vorzubereiten. Als die Führer der zionistischen Exekutive in Polen sich weigerten, den Frauenrat anzuerkennen und ihm (entgegen ihren vorherigen Versprechungen) Mittel für die organisatorischen Aufgaben zu gewähren, verließen Rakowski und ihre Kolleginnen den Rat und führten ihre Aktivitäten unabhängig weiter. Erst nachdem es ihnen gelungen war, 72 Frauengruppen in ganz Polen zu gründen, wurden sie von der zionistischen Exekutive anerkannt. Einige Jahre später gehörte Rakowski dem Vorstand einer explizit feministischen Organisation an, dem *Jüdischen Frauenbund Polens*, der ebenfalls nach dem Krieg gegründet worden war. Die Vereinigung warb für die Gleichberechtigung der Frauen und für den Zionismus und beschäftigte sich außerdem insbesondere mit wirtschaftlichen Notlagen: Den Bedürftigsten unter den polnischen Jüdinnen verhalf sie zu Berufsausbildung und Kinderversorgung. Durch Publikationen wurden zeitgenössische feministische Ideen der weiblichen, Jiddisch lesenden Bevölkerung näher gebracht. Die nur kurz erscheinende wöchentliche Zeitung *Di froy* verkündete, dass »die jüdische Frau einen zweifachen Kampf führen muss: als Frau und als Angehörige eines unterdrückten und verfolgten Volkes«. Das Blatt verband seinen Feminismus mit Respekt vor einigen Aspekten des traditionellen jüdischen Lebens. Einerseits propagierte die Zeitung eine »neue moderne Frau« mit Zugang zu Bildung und einem

49 Die Quellen für diese Schilderung umfassen Rakowski, Zikhroynes (wie Anm. 35); dies., *Di yidishe froy*, Warschau 1918; Yitzhak Grinbaum (Hg.), *Enklopediyah shel galuyot – sidrat Polin*, Band 6, Warschau, Teil 2, Jerusalem 1959.

weiten Horizont; andererseits unterstütze man die Wünsche der Frauen nach dem Erhalt des »süßen, geliebten jüdischen Heims mit seinen [...] anspruchslosen Traditionen der Bescheidenheit, die seit alters her für die jüdische Frau charakteristisch sind.«⁵⁰

Zwar ermutigten der berufliche Werdegang Puah Rakowskis und ihr freiwilliger politischer Aktivismus jene Frauen, mit denen sie durch ihre Arbeit in Berührung kam, doch ist sie kaum repräsentativ für die gebildeten Frauen ihrer Generation. Ihre lebenslange, intensive Arbeit für zionistische und feministische Bewegungen war recht ungewöhnlich. Ihre Geschichte verweist jedoch auf Themen, die gebildete Frauen allein durch ihre aktive Präsenz im öffentlichen jüdischen Leben einbringen konnten. Sie stellten die geschlechtsspezifischen Unterschiede in der Bildung innerhalb der jüdischen Gemeinde in Frage. Sie bewiesen, dass Frauen zur politischen Aktion fähig waren und dass Intelligenz und Professionalität nicht nur männliche Eigenschaften sind. Ob sie Lehrerinnen, Zahnärztinnen oder Allgemeinmedizinerinnen waren – ihr Leben war ein Argument für das Frauenwahlrecht und die Übernahme von wichtigen Positionen durch Frauen. Betrachtet man die zunehmende Gleichberechtigung von Frauen als einen Maßstab für Modernisierung, dann bewegten die osteuropäischen Jüdinnen, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts von der geschlechtsspezifischen Struktur der Bildung unter den traditionellen Juden profitierten, die jüdische Gemeinde als Ganzes in Richtung einer moderneren Gesellschaftsstruktur.

Trotz unterschiedlicher sozialer und politischer Bedingungen in Deutschland und Russland im 19. und frühen 20. Jahrhundert spielten also jüdische Frauen entscheidende Rollen in ihren Gemeinschaften, als diese sich der Herausforderung des beschleunigten Wandels stellten. In beiden Gesellschaften wirkten Frauen als bewahrende Kraft, die die völlige Assimilation verzögerte und häusliche Rituale beibehielt. In Deutschland spiegelte ihr häuslicher Konservatismus, der sich durch das lange 19. Jahrhundert hin als widerstandsfähig erwies, nicht nur eine geschlechtsspezifische Form der Assimilation wider, sondern umfasste auch den selektiven Erhalt des traditionellen jüdischen Brauchtums. Begleitet von einem Rückzug aus der Öffentlichkeit, gründete sich die konservative Rolle jüdischer Frauen in Deutschland vor allem auf ihrem neuen bürgerlichen Status, und zwar in einer Gesellschaft, in der das Bürgertum insgesamt der Religion verbunden blieb. Bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts war die bürgerliche Geschlechtertrennung weniger starr gewor-

⁵⁰ Di froy 1 (8. April, 1925), S. 1 f.

den, und deutsche Jüdinnen der Mittelschicht nutzten, wie andere deutsche Frauen, die ihnen zugeschriebenen moralisch-emotionalen Fähigkeiten, um sich öffentlich in sozialen Belangen zu engagieren und so neue Ideen über die Gleichberechtigung der Frau in den Diskurs innerhalb der Gemeinden einfließen zu lassen. Manche protestierten gegen den Ausschluss von höherer Bildung, professioneller beruflicher Tätigkeit und politischem Leben, wobei deutsche Jüdinnen ihre höhere Bildung nicht in den Dienst radikaler Politik stellten.

In Russland stammten im Gegensatz dazu jene Frauen, die die konservativen sozialen Kräfte verstärkten, zum Großteil aus dem nichtbürgerlichen Milieu, obgleich eine geringe Anzahl von bürgerlichen Frauen den westeuropäischen Rollenmustern zu folgen schien. Traditionell waren diese nichtbürgerlichen Frauen fromm, verfügten über wenig säkulare oder jüdische Bildung und erfüllten ihre Pflichten als Ehefrauen und Mütter unter drückenden wirtschaftlichen Bedingungen. Gleichzeitig hatten viele Jüdinnen einen starken Bezug zur modernen Kultur, und dies zu einer Zeit, da gebildete Russen sich allgemein stärker antiklerikalen und weltlichen Ideologien zuwandten. Die Tatsache, dass diese Frauen gewöhnlich keine spezifisch jüdische Bildung genossen hatten, wurde weithin von zeitgenössischen Stimmen unterschiedlicher Herkunft innerhalb der Gemeinden als schädlich für die Vermittlung jüdischer Identität an die jüngere Generation wahrgenommen und regte so die Diskussion um die Bildung von Frauen und die Entwicklung entsprechender Programme an. Wegen der Aufgaben, die man ihnen als zukünftigen Müttern traditionell übertrug, wurden ihre Säkularisierung und ihre häufige Mitgliedschaft in universal ausgerichteten radikalen Bewegungen von den jüdischen Gemeinden letztlich als bedrohlicher bewertet als ähnliche Verhaltensweisen bei Männern.

Sowohl in Deutschland als auch in Russland löste die »Frauenfrage« eine Debatte über die Zukunft der jüdischen Gemeinschaft und Kultur aus und diente schließlich dazu, neue Gedanken zur Gleichberechtigung der Frau zu entwickeln. In Deutschland wurden diese Ideen innerhalb eines bürgerlichen Kontextes geäußert; in Russland als Teil der radikalen intellektuellen und politischen Gärung um die Jahrhundertwende. Die Diskussionen über die »Frauenfrage« waren in doppelter Hinsicht wesentlich für die Entstehung moderner Formen jüdischen Bewusstseins und jüdischer Kultur: Als aktive historische Kräfte – ausgebildete Berufstätige, Erzieherinnen und Aktivistinnen – formten Frauen die »jüdische Modernität« innerhalb der Grenzen ihrer unterschiedlichen Gesellschaften. Als Gegenstand des Diskurses innerhalb des organisierten Judentums wurden Frauenrollen und »Frauenfrage« zum Prüfstein dafür, was Modernität bedeuten könnte.

SIMONE LÄSSIG

Religiöse Modernisierung, Geschlechterdiskurs
und kulturelle Verbürgerlichung
Das deutsche Judentum im 19. Jahrhundert

Die Juden des deutschen Sprachraumes waren »anders« – und dies gilt nicht nur in Bezug auf ihre überwiegend christlich geprägte Umwelt, sondern auch in universalhistorisch-jüdischer Perspektive. Der soziale Aufstieg, wie ihn die deutschen Juden im Laufe des 19. Jahrhunderts vollzogen, suchte in ganz Europa seinesgleichen, und auch in der jüdischen Geistes- und Religionsgeschichte der »Sattelzeit« gingen entscheidende Impulse von deutschem Boden aus: Hier entstand Ende des 18. Jahrhunderts mit der Haskala eine originär jüdische Aufklärung von europäischer Reichweite und hier entwickelte sich ab dem frühen 19. Jahrhundert jenes moderne, plurale Judentum, das nicht mehr primär durch die über Jahrhunderte tradierte – auf religiöses Lernen ausgerichtete und männlich definierte – Observanz geprägt wurde, sondern durch eine religiöse Kultur, die sich an den Werten und Normen des aufstrebenden Bürgertums orientierte und den symbolischen Platz der Frauen von der Peripherie ins Zentrum des Judentums verlagerte. Schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts adaptierten jüdische Gemeinschaften in anderen Ländern und Kulturräumen dieses bürgerlich aufgeladene und über weite Strecken auch feminin definierte Judentum. Nicht nur, aber vor allem in den USA entwickelte sich das deutsche Modell – und zwar in all seinen Varianten¹ – zum attraktiven und der liberalen Marktgesellschaft angemessenen »Exportschlager«.

Während diese Entwicklungen vergleichsweise gut aufgearbeitet worden sind,² wissen wir noch immer ausgesprochen wenig darüber, in

1 Dies reicht vom Reformjudentum über das konservative Judentum bis hin zu einer zeitgemäßen Form jüdisch-orthodoxer Religiosität.

2 Vgl. etwa David Sorkin, *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, New York/Oxford 1987; ders., *The Impact of Emancipation on German Jewry*, in: Jonathan Frankel/Steven J. Zipperstein (Hg.), *Assimilation and Community. The Jews in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 1992, S. 177-198; Michael A. Meyer, *German Political Pressure and Jewish Religious Response in the Nineteenth Century*, New York 1981; ders., *Jüdische Identität in der Moderne*, Frank-

welcher Weise sich die beiden deutsch-jüdischen Spezifika – der atemberaubend rasche und fast kollektive soziale Aufstieg auf der einen Seite und die kulturell-religiösen Transformationen auf der anderen – gegenseitig beeinflussten und inwieweit *religiöse* Deutungsmuster, Werte und Normen in dieser Umbruchphase auch soziale und ökonomische Relevanz erlangten.³ Angesichts der zeitlichen Überlappung der Modernisierungsphänomene drängt sich jedoch gerade für eine primär religiös konstituierte und definierte Gruppe wie das aschkenasische Judentum die Frage auf, inwieweit Verbürgerlichungsprozesse durch die Transformation des religiösen Feldes mitgetragen oder gar vorangetrieben wurden: Forcierte die Neuakzentuierung der religiösen Praxis möglicherweise die Akkumulation eines speziellen kulturellen Kapitals, das für einen sozialen Aufstieg besonders nützlich war? Hängt die deutsch-jüdische »Erfolgsgeschichte« im 19. Jahrhundert also auch mit der Erfindung eines »Bürger-Judentums« und der hiermit verbundenen Familialisierung der Religion zusammen oder war die Ausformung einer bürgerlichen Religion und des entsprechend gewandelten Geschlechtermodells eher eine Folge des sozioökonomischen Aufstiegs ins Bürgertum?

Die Forschung hat die von Deutschland ausgehende Reform des Judentums detailliert nachgezeichnet. Hierbei allerdings dominierte erstens der klassische Assimilations- und Akkulturationsansatz, der suggeriert, dass »Reform« primär als »Angleichung« – in diesem Falle an christliche Vorgaben – zu begreifen ist. Originär jüdische Wurzeln spielten eine ebenso geringe Rolle wie die Frage, ob die Adaption neuer Formen religiösen Denkens und Handelns nicht auch der Distinktion, also dem Ziel diente, einen von der Umwelt zwar akzeptierten, aber hierbei doch dezi-

furt a. M. 1992; Shulamit Volkov, Die Erfindung einer Tradition, in: Historische Zeitschrift 253 (1991), S. 603-618; dies., Die Verbürgerlichung der Juden als Paradigma, in: dies., Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert, München 1990, S. 111-130 (Erstveröffentlichung in: Jürgen Kocka (Hg.), Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich, München 1988, Bd. 2, S. 343-371); Jacob Toury, Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum, in: Hans Liebeschütz/Arnold Paucker (Hg.), Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800-1850, Tübingen 1977, S. 139-241; Jacob Katz, Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770-1870, Frankfurt a. M. 1988; ders., Towards Modernity. The European Jewish Model, New Brunswick 1987; Steven M. Lowenstein, The Mechanics of Change. Essays in the Social History of German Jewry, Atlanta 1992.

3 Anders verhält es sich hinsichtlich der Wechselwirkung von Emanzipationsgesetzgebung und religiöser Reform. Vgl. hierzu: Meyer, German Political Pressure (wie Anm. 2); Sorkin, The Impact of Emancipation (wie Anm. 2).

diert jüdischen Weg in die Moderne zu finden. Zweitens hat die über Jahrzehnte hinweg allgegenwärtige Säkularisierungsthese und die weit verbreitete Überschätzung jüdischer Taufpaten den Blick dafür verstellt, dass die deutliche Mehrheit der Juden und Jüdinnen noch im Kaiserreich zumindest eine formale Bindung an die Religionsgemeinde und ihre Vereine aufrechterhielt und ein Minimum an öffentlich sichtbarer Religiosität demonstrierte. Bezieht man sich auf das Großbürgertum, so zeichneten sich die jüdischen Vertreter sogar durch ein deutlich höheres Maß an Verantwortung gegenüber der Religionsgemeinde als ihre christlichen Pendants aus.⁴

Gerade weil die Assimilationsthese die Aufmerksamkeit so stark auf alle Bemühungen zur Vergesellschaftung mit *anderen* Deutschen lenkt, sind diese innerjüdischen Entwicklungen bislang selten wahrgenommen oder – wie bei Sorkins Konzept der Subkultur – nur als Reaktion auf Zurückweisung von außen gedeutet worden. Autonome Prozesse einer sozialen, kulturellen und religiösen Vergemeinschaftung waren so kaum freizulegen oder nur als negative Integration zu deuten. Hinzu kommt, dass der Interessenschwerpunkt jener Autoren, die sich mit jüdischer Religion beschäftigt haben, lange auf theologie- und geistesgeschichtlichen Themen bzw. auf dem Wirken einiger prominenter Denker lag. Die kultur- und mentalitätsprägende Relevanz des religiösen Wandels ist ebenso selten thematisiert worden wie dessen symbolische und soziale Logik oder die geschlechtergeschichtliche Dimension. Jüdische Frauen dieser Zeit schienen nur im Umfeld der prominenten Salons der näheren Betrachtung wert zu sein, womit sie freilich erst recht aus dem Blickfeld einer an Religion interessierten Forschung verschwanden und verschwinden mussten. Solange diese Forschung »religiöse Reform« primär mit religiösem Denken gleichsetzt und nicht, wie von Sorkin schon 1995 gefordert, als sozialen und kulturellen Prozess begreift, so lange wird und kann sich an der historiographischen Marginalisierung der Jüdinnen und der Vernachlässigung der geschlechtergeschichtlichen Dimension religiöser Wandlungsprozesse allerdings auch wenig ändern.⁵

4 Simone Lässig, Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert, Göttingen 2004, S. 428-440.

5 David Sorkin, Religious Reforms and Secular Trends in German-Jewish Life, in: Leo Baeck Institute Yearbook (LBIYB) XL (1995), S. 169-184. Zu den wenigen darüber hinausgreifenden Arbeiten gehören: Lowenstein, Mechanics (wie Anm. 2); ders., The Berlin Jewish Community. Enlightenment, Family and Crisis 1770-1830, Oxford 1994; Robert Liberles, Religious Conflict in Social Context.

Im Folgenden geht es deshalb weniger um die theologischen Positionen einzelner Vordenker als um zentrale kulturelle Codes, die über religiöse Medien vermittelt wurden und religiös sanktioniert werden sollten, die aber auch und vielleicht sogar vor allem die jüdische(n) Lebenswelt(en) jenseits von Synagoge, Talmud und Tora betrafen: Inwieweit wurden nun etwa das Familienleben, die Erziehung, ästhetische Normen oder auch die Erwerbstätigkeit über das Medium Religion kulturell codiert? Forderte und förderte das Projekt der »Bürgersynagoge« eine Neudefinition der Geschlechterrollen und gingen hiervon auch Impulse für den Bedeutungs- und Formenwandel jüdischer Religiosität und Frömmigkeit insgesamt aus? Welche geschlechterspezifischen Sinndeutungen und welche Handlungsorientierungen zur Bewältigung der vielfältigen (säkularen) Modernisierungsprozesse wurden im religiösen Feld bereitgestellt?

Ausgehend von diesem Fragenkomplex werden zunächst die Gottesdienstreformen und das deutsch-jüdische Bildungsprojekt auf ihre geschlechterspezifische Brechung befragt. Dem folgt eine Analyse des religiös vermittelten Geschlechter- und Familiendiskurses, speziell der Mentalitätsthemen, die während der Emanzipationszeit im religiösen Feld definiert und perpetuiert wurden. Abschließend soll kurz auf Rezeptionsmechanismen und auf die Frage nach Stabilität und Wandel in den Formen jüdischer Religiosität eingegangen werden.

I.

Die deutschen Regierungen hatten die Emanzipation der Juden weniger als Akt der politischen Willensbildung denn als Erziehungsprozess konzipiert. Ausgehend von der Forderung nach einer »bürgerlichen Verbesserung« banden sie die Gleichstellung zumeist an Vorleistungen, die vorwiegend soziokulturell und (noch) kaum national oder politisch – definiert waren.⁶ Auf diese Weise wurden die Juden auf die normativen

The Resurgence of Orthodox Judaism in Frankfurt a. M., Westport 1985; Andreas Gotzmann, *Eigenheit und Einheit. Modernisierungsdiskurse des deutschen Judentums der Emanzipationszeit*, Leiden 2002.

⁶ Reinhard Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus*, Frankfurt a. M. 1987; Katz, *Aus dem Ghetto* (wie Anm. 2); ders., *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden*, Darmstadt 1982; Jacob Toury, *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847-1871*, Düsseldorf 1977; Rainer Liedtke/Stephan Wendehorst (Hg.), *The Emancipation of Catholics, Jews and Protestants. Minorities and the*

Grundsätze eines *sozial* definierten Kulturmodells verpflichtet und auf das aufsteigende Bürgertum als primäre Referenzgruppe orientiert.⁷ Die kulturellen Determinanten dieses Daseinsentwurfes waren von Beginn an geschlechterspezifisch aufgeladen und mit Fragen von Religion und Frömmigkeit eng verbunden.⁸ Vor allem im protestantischen Bürgertum, das auch den deutsch-jüdischen Diskurs stark beeinflusste, entwickelte sich Religion zu einer Sache des Gewissens und des Gefühls, der Andacht und der Erbauung und damit zu einem Phänomen, das immer stärker von Elementen geprägt wurde, die im zeitgenössischen Diskurs als weiblich galten.⁹

- Nation State in Nineteenth-Century Europe, Manchester 1999; Pierre Birnbaum/Ira Katznelson (Hg.), *Paths of Emancipation. Jews, States and Citizenship*, Princeton 1995; David Sorkin, *Enlightenment and Emancipation. German Jewry's Formative Age in Comparative Perspective*, in: Todd Endelman (Hg.), *Comparing Jewish Societies*, Ann Arbor 1997, S. 89-112; Peter Pulzer, *Emancipation and its Discontents*, in: Edward Timms/Andrea Hammel (Hg.), *The German-Jewish Dilemma. From the Enlightenment to the Shoah*, Lampeter 1999, S. 5-24.
- 7 Vgl. George L. Mosse, *Jewish Emancipation. Between Bildung and Respectability*, in: ders., *Confronting the Nation. Jewish and Western Nationalism*, Hanover 1993, S. 131-145; Volkov, *Verbürgerlichung der Juden* (wie Anm. 2); Simone Lässig, *Auf der Suche nach einem jüdischen Bürgertum. Wertediskurs, kulturelle Muster und soziale Mobilität im europäischen Vergleich*, in: Hans-Werner Hahn/Dieter Hein (Hg.), *Bürgerliche Werte um 1800. Entwurf – Vermittlung – Rezeption*, Weimar/Köln/Wien 2005 (im Druck).
- 8 Vgl. Ute Frevert, *Frauen-Geschichte. Zwischen bürgerlicher Verbesserung und Neuer Weiblichkeit*, Frankfurt a. M. 1986; dies., *Die Innenwelt der Außenwelt. Modernitätserfahrungen von Frauen zwischen Gleichheit und Differenz*, in: Shulamit Volkov, *Deutsche Juden und die Moderne*, München 1994, S. 75-94; dies. (Hg.), *Bürgerinnen und Bürger im 19. Jahrhundert. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1988, S. 17-48; Anne-Charlott Trepp, *Sanfte Männlichkeit und selbständige Weiblichkeit. Frauen und Männer im Hamburger Bürgertum zwischen 1770 und 1840*, Göttingen 1996; Claudia Honegger, *Die Ordnung der Geschlechter*, Frankfurt a. M. 1991; Brigitte Mazohl-Wallnig (Hg.), *Bürgerliche Frauenkultur im 19. Jahrhundert*, Wien 1995; Rebekka Habermas, *Frauen und Männer im Kampf um Leib, Ökonomie und Recht*, in: Richard von Dülmen (Hg.), *Die Dynamik der Tradition*, Frankfurt a. M. 1992, S. 109-136.
- 9 Lucian Hölscher, »Weibliche Frömmigkeit«. Der Einfluss von Religion und Kirche auf die Religiosität von Frauen im 19. Jahrhundert, in: Margret Kraul/Christoph Lüth (Hg.), *Erziehung der Menschen-Geschlechter*, Weinheim 1996, S. 45-62; Irmtraut Götz von Olenhusen, *Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, in: dies. (Hg.), *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen*, Stuttgart 1995, S. 9-21; Rebekka Habermas, *Weibliche Religiosität oder: Von der Fragilität bürgerlicher Identitäten*, in: Klaus Tenfelde/Hans-Ulrich

Ganz anders stellte sich die Situation im rabbinischen Judentum dar, denn hier waren fast alle höheren religiösen Rituale männlich definiert. Zum Studium von Talmud und Tora waren Frauen nicht zugelassen. Das zentrale Element jüdischer Religiosität und Vergemeinschaftung war ihnen also gar nicht zugänglich und die hiermit verbundene Ehre, ein wichtiges Element im frühneuzeitlichen Selbstverständnis, blieb ihnen grundsätzlich verwehrt. Die räumliche Separierung der Geschlechter in der Synagoge, wo die Anwesenheit von Frauen ohnehin mehr geduldet als erwünscht und schon gar nicht religionsgesetzlich gerechtfertigt war, oder die Tatsache, dass ein mit der Bar Mizwa vergleichbarer Initiationsritus für Mädchen nicht existierte, symbolisierte ein folgenreiches Ungleichgewicht der Geschlechter. Da sich der jüdische Alltag auch außerhalb der Synagoge an Halacha und Tora ausrichtete, Lebenswelt und Frömmigkeitspraxis also kaum zu trennen waren, legitimierte die maskuline Aufladung ebendieser Stützpfeiler des religiösen Systems nicht nur die religiöse, sondern auch die soziokulturelle Marginalisierung der jüdischen Frau.

Vor diesem Hintergrund verband sich mit den vielfältigen Aktivitäten der deutsch-jüdischen Reformbewegung fast zwangsläufig auch ein grundlegender Paradigmenwechsel: In dem Maße, wie sie sich darum bemühten, den jüdischen Gottesdienst an bürgerlichen Vorstellungen von Religiosität und Ästhetik auszurichten, in dem Maße *mussten* sie die männlichen Elemente im religiösen System – Halacha und Talmud-Tora-Studium, Lehrvorträge und Dispute – abwerten und jene Elemente stärken, die der zeitgenössische Diskurs vornehmlich dem weiblichen Charakter zuschrieb. Frauen, so die allgemeine Ansicht, verfügten über eine außergewöhnlich hohe Aufnahme- und Vermittlungskapazität für Empfindungen und Gefühle. In der Logik dieser Argumentation konnten sie deshalb einen ganz spezifischen Beitrag zur religiös-moralischen Vervollkommnung der Familien leisten und insofern zum Garanten eines Judentums werden, das sich – so die Hoffnung der jüdischen »Meisterdenker« – deshalb gegen Säkularisierungstendenzen und antijüdische Vorbehalte behaupten konnte, weil es im religiösen Feld eine sozial offene,

Wehler (Hg.), *Wege zur Geschichte des Bürgertums*, Göttingen 1994, S. 125-148; Hugh McLeod, *Weibliche Frömmigkeit - männlicher Unglaube?*, in: Frevert, *Bürgerinnen und Bürger* (wie Anm. 8), S. 134-156; Edith Saurer (Hg.), *Die Religion der Geschlechter*, Wien 1995; Maria Benjamin Baader, *From the »Priestess of the Home« to »The Rabbi's Brilliant Daughter«*, in: LBIYB XLIII (1998), S. 47-72; dies., *When Judaism Turned Bourgeois*, in: LBIYB XLVI (2001), S. 113-123.

in den kulturellen Mustern aber eindeutig bürgerlich codierte Vergesellschaftung ermöglichte. Solange die Frau allerdings als religiös »minderwertig« galt und im Gottesdienst exkludiert blieb, konnte sie diese neue Rolle nicht wirklich annehmen.

Um es vorab nachdrücklich zu betonen: An der Stellung der Frau in der Halacha änderte sich im gesamten 19. Jahrhundert nichts Entscheidendes. Die wenigen und zumeist auch nur halbherzigen Versuche, Frauen innerhalb des religionsgesetzlichen Systems zu emanzipieren, scheiterten kläglich.¹⁰ Damit aber bestätigt sich letztlich auch aus der Gender-Perspektive, dass einerseits alle Veränderungen im deutschen Judentum der Emanzipationszeit – mochten sie noch so revolutionär erscheinen – doch gesetzeskonform waren und das Fundament des religiösen Systems nicht in Frage stellten,¹¹ dass die neuen, bürgerlich orientierten Vordenker im Judentum die Halacha aber doch sukzessive aus dem Zentrum des religiösen Lebens an dessen Peripherie abdrängten. Offenbar ging es auch gar nicht darum, das rabbinische Judentum zu modernisieren. Vielmehr wollten die Reformen – um im Angesicht der heraufziehenden Moderne angemessene Formen religiöser Zugehörigkeit und jüdischer Identität zu finden – parallel dazu eine neue religiöse *Kultur* schaffen, die die halachische Basis integrativ überformte und die den bürgerlich und damit auch weiblich definierten Formen von Religiosität einen zentralen Platz zuwies. Fast alle (männlichen) Wortführer der Reformbewegung sahen in den Frauen die schärfste Waffe im Kampf gegen eine nachlassende, das Judentum insgesamt gefährdende Frömmigkeit, weshalb sie vielfältige Anstrengungen unternahmen, um sie überhaupt erst einmal in das gottesdienstliche Leben zu integrieren.

1. In privaten Andachtsäulen und Reformsynagogen wurden die entwürdigenden räumlichen Barrieren zwischen den Geschlechtern langsam abgetragen, das heißt durch unvergitterte, schön gestaltete Frauennemporen ersetzt und in einigen wenigen Fällen auch ganz beseitigt. Selbst dort, wo die Radikalreformer kaum Einfluss gewinnen konnten, wandten sich immer mehr Männer – weibliche Äußerungen sind zu dieser Frage nur selten überliefert – dagegen, dass die Frauen rein passiv hinter einer Trennwand verharrten und – wenn sie sich denn überhaupt mit re-

10 Vgl. hierzu vor allem die Debatten der Rabbinerkonferenzen, abgedruckt in: Protokolle der ersten Rabbiner-Versammlung, Braunschweig 1844; Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung, Frankfurt a. M. 1845; Protokolle der dritten Rabbiner-Versammlung, Breslau 1846.

11 Andreas Gotzmann, *Jüdisches Recht im kulturellen Prozess. Die Wahrnehmung der Halacha im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, Tübingen 1997.

ligiösen Dingen beschäftigten und sich nicht mit den Nachbarinnen über ganz profane Probleme unterhielten – bestenfalls beim Gottesdienst zuschauten. »Oder soll etwa«, bemerkte Peter Beer 1837, »diese wichtige Hälfte des menschlichen Geschlechts immer und auch noch izt bei fortgeschrittener Humanität, wie in dem barbarischen Alterthume, in der körperlichen und geistigen Sklaverei bleiben, da sie doch bei allen gebildeten Nationen der Iztzeit nicht nur in bürgerlicher, sondern auch in religiöser Beziehung emanzipiert und dem männlichen Geschlechte in Rechten und Pflichten gleichgestellt ist?«¹² Die Aufwertung der Frau im religiösen Bereich sei, so hatte Eduard Kley schon zwei Jahrzehnte vorher argumentiert, »der Stein, dessen unsere Väter in dem Gebäude ihrer Gottesfurcht nicht achteten, er werde in dem unsrigen zum Eckstein, zum festen Grundpfeiler [...]. Ist nicht das Weib längst schon zum Eckstein geworden in dem Gebäude des geselligen Lebens, in dem stillen Tempel der häuslichen Glückseligkeit, in der Hütte des Friedens und der Zufriedenheit?«¹³

2. Als wichtiger Schritt in Richtung »Bürgersynagoge« galt die Einführung von Konfirmationen für Mädchen. Die ab 1806 in Dessau herausgegebene *Sulamith*, die sich die Erneuerung des Judentums auf die Fahnen geschrieben hatte, sah in der Etablierung eines weiblichen Übergangsritus nicht nur eine der bedeutendsten »Erfindungen« des aufgeklärten Judentums, sondern auch und vor allem ein Sinnbild für Sittlichkeit und Bildung, Fortschritt und Humanität, Moral, Ästhetik, Reinheit und Offenheit, also für all jene Eigenschaften, die eine zeitgemäße Religion auszeichnen sollten.¹⁴ In einigen Gemeinden – so etwa in Hamburg – fungierte die Einsegnung der Mädchen sogar als »Testfall« für die Jungen, und das mit gutem Grund: Während die Einführung eines modernen *Rite de passage* bei den heranwachsenden Frauen von Traditionalisten gegebenenfalls noch toleriert werden konnte, bot die Konfirmation der Knaben weit mehr Konfliktstoff. Bei ihnen sollte mit der Bar Mizwa immerhin ein religiöses Ritual *abgeschafft* bzw. ganz neu definiert wer-

12 Peter Beer, Reminiscenzen bezüglich auf Reorganisation des öffentlichen Gottesdienstes bei den Israeliten, Prag 1837, hier S. 5.

13 Eduard Kley, Predigten in dem neuen Israelitischen Tempel zu Hamburg. Erste und Zweite Sammlung, Hamburg 1819/20, hier 1. Teil, S. 50, vgl. auch S. 55 ff.

14 Zur *Sulamith* vgl. Werner Grossert, *Sulamith*. Die erste jüdische Zeitschrift in deutscher Sprache, in: Mitteilungen des Vereins für anhaltinische Landeskunde 3 (1994), S. 106-124; Siegfried Stein, Die Zeitschrift »Sulamith«, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 7 (1937), S. 193-226; Lässig, Wege ins Bürgertum (wie Anm. 4), S. 446-452 und passim.

den, das über Jahrhunderte tradiert worden war und zudem die Vorherrschaft der Männer im religiösen Feld mit begründet hatte. Die Reformer setzten ihre Hoffnungen also darauf, die Gemeinden durch eine vorläufige Beschränkung auf das weibliche Geschlecht an die Neuerung zu gewöhnen und damit die generelle Etablierung der Konfirmation in den deutschen Synagogen vorzubereiten. Die meisten ›Modernisierer‹ hatten kein Interesse daran, die jüdischen Gemeinden zu spalten oder sich institutionell abzusondern; sie suchten vielmehr nach Wegen, um jeweils die gesamte Gemeinde für eine Umgestaltung der religiösen Praxis zu gewinnen – auch um den Preis, dass diese Veränderungen vielleicht weniger einschneidend ausfielen als ursprünglich gewünscht.¹⁵

Hier ordnet sich auch die Tatsache ein, dass die durchweg männlichen Herausgeber der ersten jüdischen Zeitschrift, die in deutscher Sprache und Schrift erschien, eine Frau zur Titelfigur erkoren hatten. Der Legende nach hatte Sulamith ihre Stadt vor dem Untergang gerettet, indem sie die Feinde durch »Worte des Friedens« entwaffnete. Dies war eine leicht verständliche Allegorie für die Hoffnung, dass sich die jüdische Frau im religiösen Feld als Bewahrerin alles Bewahrenswerten und als Hüterin innerjüdischer Eintracht verstehen möge und so das Judentum zwar für Aufklärung, Bildung und Vernunft öffnen, es aber auch nach innen, nun als ausschließlich religiös definierte Gemeinschaft, wieder stärken würde.¹⁶ Tatsächlich bildete die Titelfigur für die nächsten vier Jahrzehnte einen wichtigen symbolischen Bezugspunkt. Das lässt sich nicht nur an einem partiell femininen Vokabular, sondern auch an den inhaltlichen Zielsetzungen ablesen. Mit großer Regelmäßigkeit räsonierten die normsetzenden Männer über »die religiöse Bildung der Frauenzimmer jüdischen Glaubens«, denn – so der Herausgeber David Fränkel – das Weib bedürfe »vorzüglich, fast noch mehr als jeder andre Mensch, der göttlichen Religion [...]. Religion schmückt das Weib, sie veredelt dessen zarte Natur, so wie hingegen die Irreligion sie vernichten kann.«¹⁷

3. Als wichtiger Schritt zur Feminisierung des Gottesdienstes galt die Einführung von Chor und Orgel, die in der vormodernen Synagoge, also der auf jüdisches Lernen ausgerichteten »Schul«, keinen Platz gehabt hatten. Hiervon erhofften sich die Reformer eine intensive Wirkung auf das Gefühl der Frauen, das der traditionelle Vorbeter (Chasan) mit seinem

15 Trennungsgemeinden gab es nur in sehr wenigen großen Städten, so in Hamburg (der reformierte Tempel) oder später in Frankfurt am Main (Trennungsothodoxie).

16 Sulamith (1806), S. 162 f.

17 Ebd., S. 473, 482.

nun häufig kritisierten »Singsang« nicht anzusprechen vermochte (und auch gar nicht ansprechen wollte). Ein straff organisierter, emotional wie ästhetisch attraktiver Gottesdienst sollte das Gemüt erbauen, aber auch Geschmack und Manieren formen. Da den Frauen eine überaus wichtige Funktion für die »Erweckung, Veredlung und Belebung des moralischen, religiösen und ästhetischen Gesellschaftsgefühls« zugeschrieben wurde,¹⁸ lag es durchaus nahe, all jene religiösen Rituale zu kritisieren, die die Würde der Frau beeinträchtigten. So eröffnete die *Sulamith*-Rubrik »Galerie schädlicher Missbräuche, unanständiger Convenienzen und absurder Ceremonien unter den Juden« 1806 wohl nicht zufällig mit einem Familienthema – dem Ablauf jüdischer Hochzeiten. Die Zeitschrift sprach sich deutlich gegen eine nur an Vermögen und Mitgift orientierte Heiratsvermittlung aus, die mittlerweile »lächerlich und abgeschmackt« erscheine.¹⁹ Kritik richtete sich zudem auf die Öffentlichkeit des Trauaktes, der kein privates Familienfest, sondern noch immer eine Angelegenheit nahezu der gesamten Gemeinde sei.²⁰ Hier deutet sich bereits an, dass die Re-Definition jüdischer Religiosität einerseits auch von der Suche nach neuen sozialen Praktiken angestoßen wurde und dass die neuen religiösen Muster andererseits aber auch auf die (sich ebenfalls wandelnde) soziale Praxis zurückwirkten. Dies bezog sich sowohl auf das äußere Bild des Judentums als auch auf die Mechanismen, die im inner-jüdischen Bezugsfeld eine bürgerliche Vergesellschaftung ermöglichen und vorantreiben konnten.

4. Die Durchsetzung einer neuen Sprachpraxis hatte ebenfalls eine starke geschlechtergeschichtliche Relevanz.²¹ In ihrer Orientierung auf eine Religiosität, die das Bedürfnis nach Erbauung befriedigte und überdies dem Kriterium der Vernunft entsprach, mussten die Reformer so lange an deutliche Grenzen stoßen, wie ungebildete Juden, Kinder und Frauen, also die Mehrheit der Gemeindeglieder, die hebräische

18 *Sulamith* (1811), S. 183.

19 Allerdings plädierte man für die Neigungsheirat, nicht für die Liebesehe. *Sulamith* (1806), S. 165-183, S. 222-244.

20 Vgl. Simone Lässig/Karl-Heinrich Pohl, Verbürgerlichung als kulturelles Phänomen, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 52 (2001), S. 433-444.

21 Vgl. Andreas Gotzmann, Vatersprache und Mutterland. Zur Sprache als nationaler Einheitsdiskurs im 19. Jahrhundert, in: Michael Brenner (Hg.), *Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt*, Göttingen 2002, S. 28-42; Simone Lässig, Sprachwandel und Verbürgerlichung. Zur Bedeutung der Sprache im inner-jüdischen Modernisierungsprozess des frühen 19. Jahrhunderts, in: *Historische Zeitschrift* 270 (2000), S. 617-667.

Schriftlesung im Gottesdienst nicht oder nur mit großer Mühe verfolgen konnten. Da sich »Religion« bislang vorwiegend über »jüdisches Lernen« realisiert hatte und dieses wiederum als männliches Privileg galt, war das Hebräische eine überwiegend männliche Sprache gewesen. Stellt man in Rechnung, dass das Erlernen des Hebräischen auch ein recht hohes Maß an intellektueller Potenz und verfügbarer freier Zeit erforderte, so blieb es im Übrigen selbst innerhalb des männlichen Bezugssystems die Sprache einer intellektuellen Minderheit. Die Mehrzahl der Juden konnte hebräische Texte nur mechanisch-repetitiv lesen oder nachsprechen, kognitiv aber kaum erfassen.²² Gerade diese Tatsache gewann nun an Gewicht, und zwar in dem Maße, wie die Reformen über den Gottesdienst neue Verhaltensmuster und kulturelle Orientierungen popularisierten, die als Anleitung zu individuellem Handeln angenommen werden sollten. Rezeption nämlich setzt *Verstehen* voraus und ebendies vermochte der hebräische Gottesdienst nicht durchgängig zu garantieren.²³

Besonders evident schien dieses Problem aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive, war die religiöse Praxis doch Transportmedium und Gegenstand des Diskurses: »Aber wenn Ihr Eure Kinder, eure Weiber und Jungfrauen zwinget, den Herrn anzurufen mit fremder Zunge, in Worten, die sie nicht verstehen«, mahnte Karl Siegfried Günsburg 1813, »so entweiht ihr die heilige Stätte Gottes, denn solch Gebet ist Sünde; Heuchler bildet ihr und Götzendiener aus euren Kindern, denn sie dienen einem Gott, der ihnen fremd ist.«²⁴ Wenn das göttliche Wort die Seele der Frauen nicht erreiche, meinte auch Gotthold Salomon, dann münde deren Besuch in der Synagoge nur in schädliche Frömmerei. Am Ende hätten die Besucherinnen zwar »Gedächtnis und Nachahmung,

22 Zur traditionellen Erbauungsliteratur: Mordechai Eliav, Die Mädchenerziehung im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation, in: Julius Carlebach (Hg.), Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland, Berlin 1993, S. 97-111; Bettina Kratz-Ritter, Für »fromme Zionstöchter« und »gebildete Frauenzimmer«. Andachtsliteratur für deutsch-jüdische Frauen im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Hildesheim 1995.

23 Eduard Kley, Predigt zur Einweihung des neuen Gotteshauses in Parchim den 29. August 1823, in: Meyer Kayserling, Bibliothek jüdischer Kanzelredner. Eine chronologische Sammlung der Predigten, Biographien und Charakteristika der vorzüglichen jüdischen Prediger, Bd. 1, 1870, S. 75-82, hier S. 80 f.; vgl. auch Salomon Herxheimer, Predigten und Gelegenheitsreden, Leipzig 1857, hier S. 273.

24 Karl Siegfried Günsburg, Bruchstück aus einer Predigt Günsburgs, in: Kayserling (Hg.), Kanzelredner (wie Anm. 23), S. 16-18, hier S. 18.

aber keine Religion – sie wissen die Formeln, aber nicht die Wahrheiten, welche durch die Formeln ausgedrückt werden sollen.«²⁵

In diesem Zusammenhang spielte auch die Predigt in der Landessprache, die ebenfalls eine »Erfindung« des deutschen Judentums der frühen Emanzipationszeit war, eine besondere Rolle. Anders als die jiddischen, teils hebräischen Lehrvorträge (Deraschot), die sich nur mit religiösen Auslegungsfragen beschäftigt und sich insofern ausschließlich an die Männer gerichtet, aber auch diese oftmals überfordert, gelangweilt oder belustigt hatten, vermochte die Predigt nun auch die Frauen, sofern sie des Deutschen bereits mächtig waren, direkt in der Synagoge anzusprechen. Aus dieser Perspektive drängt sich in Analogie zur Konfirmation sogar die Vermutung auf, dass sich diese Neuerung in der Frühphase gar nicht in erster Linie an die – im gottesdienstlichen Leben formal noch fest verankerten, aber offenbar immer weniger observanten – Männer gerichtet hat, sondern als wirksames Instrument zur Integration und zur Erziehung der bislang exkludierten Frauen favorisiert wurde, denen man so nahe bringen konnte, dass sie vor Gott ebenso wichtig waren wie ihre Männer. Die Techinot verloren also nicht nur wegen des erstrebten Sprachwandels an Bedeutung, sondern auch, weil sie ganz spezifisch nur und allein auf die Frauen – und überwiegend auf den häuslichen Bereich – zugeschnitten waren. Jetzt und in Zukunft aber sollten beide Geschlechter zeitgleich im selben öffentlichen Raum erleben, dass sie – wechselseitig aufeinander bezogen – beide eine wichtige Funktion im bürgerlichen Leben wahrzunehmen hatten.

Darüber hinaus konnten die Kanzelreden in hohem Maße mit Gefühl aufgeladen werden, das der Frau als natürliches Potenzial zugeschrieben wurde. So schlugen die ersten Verfechter der deutsch-jüdischen Predigt auch frühzeitig eine Brücke zwischen Aufklärung und Romantik.²⁶ Ohne die Vernunftideologie und den Erziehungsanspruch der Spätaufklärung aufzugeben, drängten sie auf die Förderung von Tugend und

25 Gotthold Salomon, Predigt am Gedächtnistage (1822), in: ebd., S. 209-219, hier S. 212. Zur soziokulturellen Funktion des Sprachwandels vgl. Lässig, Sprachwandel (wie Anm. 21).

26 Julius Carlebach, The Forgotten Connection. Women and Jews in the Conflict Between Enlightenment and Romanticism, in: LBIYB XXIV (1979), S. 197-136. Aus dieser Perspektive drängt sich in Analogie zur Konfirmation sogar die Vermutung auf, dass die deutschsprachige Predigt zunächst *vor allem* im Interesse des Feminisierungskonzepts »erfunden« wurde.

Moral, von Glaube, Gefühl und Empfindung.²⁷ Die Tora fungierte oft nur noch als geeigneter Ausgangspunkt, aber nicht mehr als Hauptgegenstand und Zweck der religiös-moralischen Reden.²⁸

Für die jüdischen Männer war ein dergestalt geändertes Gottesdienstkonzept trotz manch »revolutionärer« Elemente keine allzu große Herausforderung: Zum einen blieb ihre Stellung im halachischen System, das formal – wenn auch nicht mehr in der Praxis – weiterhin den Kern des Judentums bildete, vollkommen unangetastet. Ähnliches gilt für hebräische Gebete, die sich auch in ausgesprochenen Reformgemeinden neben den deutschsprachigen Predigten behaupteten. Zum anderen verband sich die Aufwertung der Frauen mit dem schleichenden Bedeutungsverlust des Tora- und Talmudstudiums. Schwer zu entscheiden ist allerdings, ob die Zurückdrängung des männlich-religiösen Lernens die Integration und (Teil-)Emanzipation der Frauen erst ermöglichte oder ob die religiöse Orientierung auf die Frauen ein Primärphänomen darstellte, das seinerseits erst die Ausformung einer neuen, bürgerlichen religiösen Kultur gestattete.

Fest steht indes, dass die vom Bürgertum forcierte Sphärentrennung im profanen Alltag die Abminderung der Sphärentrennung im sakralen Raum regelrecht auf die Tagesordnung setzte. Der Zerfall der traditionellen, an politischen Körperschaften ausgerichteten Gemeindeformen und die Aneignung des bürgerlichen Daseinsentwurfes setzten einen rasanten Privatisierungsprozess in Gang. Auch oder gerade aus jüdischer Perspektive handelte es sich um eine Schwellenzeit, die durch die Erosion der ganzheitlichen, religiös definierten Gemeinschaft gekennzeichnet war und damit das jüdische Individuum eigentlich erst hervorbrachte. Vor dieser Folie waren die Reformkräfte – und bald sogar die Orthodoxie – überzeugt, dass das Judentum als Religion künftig nur dann überleben und neue Vitalität gewinnen konnte, wenn es ebenfalls privatisiert und in einem Maße, das der Gesetzesreligion weitgehend fremd gewesen war, als *Familienreligion* definiert würde.

27 Hier zeigen sich Ähnlichkeiten zwischen jüdischer und protestantischer Predigt, wobei es scheint, dass die Hinwendung zum Gefühlskult der Romantik in den evangelischen Gottesdiensten eher mit der Aufgabe aufklärerischer Maxime »erkauft« wurde, als das im Reformjudentum der Fall war, wo die Prinzipien der Aufklärung nahezu heilig waren und blieben. Reinhard Krause, *Die Predigt der späten deutschen Aufklärung 1770-1805*, Stuttgart 1965.

28 Auch dies entspricht dem Vorbild der protestantischen Aufklärungspredigt. Krause, *Predigt* (wie Anm. 27), S. 117.

Im Bemühen, diese Familialisierung auch durch die Konstruktion einschlägiger Traditionen abzustützen, griffen die neuen »Meisterdenker« recht gern die einzig respektable Funktion auf, die Frauen im religiösen Feld des vormodernen Judentums erfüllt hatten – das Entzünden und Segnen der Kerzen am Schabbatabend. Im Lichtschein dieses Rituals erstrahlte die Familie als traditionelles Zentrum jüdischer Frömmigkeit und die Frau als »Priesterin des Hauses«. Dies erleichterte es den Reformern, die Geringschätzung der Frauen in anderen Feldern als zeitweise »Abweichung« oder »Verirrung« zu deuten und – eben weil nicht durch das religiöse Gesetz legitimiert – zur Disposition zu stellen.²⁹

Genau dies taten die Vertreter nahezu aller Strömungen mit solch großem Engagement, dass sich bereits hier eine weiter reichende These formulieren lässt: Die partielle Feminisierung der religiösen Praxis wirkte – neben der Hinwendung zur deutschen Sprache und zum Konzept der Bildung – als dritte Brücke, durch die die zunehmenden Differenzen zwischen verschiedenen theologischen Richtungen im deutschen Judentum überformt werden konnten und wurden. Die Wandlung des Judentums von einer Religion der Männer zur Familienreligion war ein Projekt, in das sich nach und nach auch das konservative Judentum und die Neoorthodoxie eingebunden haben.

Dies gilt auch für die Gründung von Mädchenschulen, die – zunächst nur eine Domäne der Reformen – eine geschlechterspezifische bürgerliche Bildung anbieten und dabei zugleich eine *jüdische* Erziehung sichern sollten. Da der religiöse Sinn der Mädchen in den (für viele Eltern attraktiveren) christlichen Schulen nicht ausgebildet werden konnte, schien auch deren künftige Rolle als »Priesterin des Hauses« gefährdet. Die Orthodoxie stellte sich dieser Problematik etwa eine Generation später. Herausgefordert durch allgemeine Modernisierungsprozesse und durch die Aktivität der Reformen, denen es allerdings nicht dauerhaft gelang, die magnetische Kraft der allgemeinen Schulen zu unterwandern, fürchteten nun gerade die traditionsbewussten Juden, dass die künftigen Ehefrauen und Mütter ihre moderne Bildung mit einer unumkehrbaren Entfremdung vom Judentum bezahlen würden. So setzte sich innerhalb der Orthodoxie die fast revolutionäre Überzeugung durch, dass die Mädchen für die Führung eines dezidiert jüdischen Haushaltes und für die religiöse

29 Sulamith (1806), S. 474-477. Kritisch zur »Tradition«: Paula E. Hyman, *The Modern Jewish Family. Image and Reality*, in: David Kraemer (Hg.), *The Jewish Family. Myth and Metaphor*, Oxford 1989, S. 179-193; dies., *Gender and Assimilation in Modern Jewish History*, Washington 1995.

Erziehung der Kinder jüdisches Wissen benötigten und dass dieses mit einer zeitgemäßen Allgemeinbildung und einer entsprechenden kulturellen Kompetenz verbunden werden müsse.³⁰ Vor diesem Hintergrund stritten Reforme und Orthodoxe gleichermaßen gegen den – durch regionale Untersuchungen bestätigten – Trend, die Töchter noch eher als die Söhne an nichtjüdische Schulen zu senden. Offenbar war der Zugang zu allgemeinen Bildungseinrichtungen des Bürgertums für jüdische Mädchen in vielen Orten eher möglich und universalisiert als für Jungen, so dass die Mädchen hier teilweise Vorreiter der Integration sein konnten. Dies erscheint insofern nachvollziehbar, als bei den Jungen die Ablösung eines stark verfestigten und religiös sanktionierten Bildungsverständnisses durch ein grundlegend anderes Konzept zur Debatte stand, während es für die Mädchen erst einmal um irgendeine Teilhabe an einer außerhäuslichen Form von Bildung ging.

Spätestens ab Mitte des 19. Jahrhunderts waren alle Richtungen im deutschen Judentum grundsätzlich bereit, den Frauen Zugang zu Bildung und Religion zu verschaffen. Reforme und Orthodoxe richteten ihre Bildungskonzepte am »heiligen und schwierigen Beruf« als »hingebende Gattin, treffliche Hausfrau und treue Mutter« aus.³¹ Meinungsunterschiede existierten nur in der Frage, was unter bürgerlichen *und* jüdischen Vorzeichen nützlich für die Formung des weiblichen Sozialcharakters sei oder ihm eher schade. Was das dezidiert jüdische Wissen betraf, so war es sogar die Orthodoxie, die unter dem Damoklesschwert der Säkularisierung den radikaleren Schritt wagte, denn sie gab dem über Jahrhunderte rein maskulin definierten und die männliche Hegemonie festigenden religiösen Lernen jetzt für beide Geschlechter viel Raum. Die Reforme, die das religiöse Bildungsprivileg der Männer zuerst aufgebrochen hatten, richteten ihr Augenmerk zu dieser Zeit schon auf säkulare und musische Gegenstände und betonten, dass sie die zarten Mädchen nicht länger mit religiösem Lernen »maltretieren« wollten. Während in der Frühzeit der Reformbewegung die religiöse und soziale Funktion der jüdischen Frau und die Geschlechterräume erst einmal grundsätzlich neu definiert werden sollten und hierfür auch der Zugang zu religiöser Bildung nötig schien, verlagerten sich nun die Gewichte – weg von religi-

30 Ausführlicher zu den Anfängen jüdischer Mädchenbildung: Eliav, Mädchen-erziehung (wie Anm. 22), S. 107; Lässig, Wege ins Bürgertum (wie Anm. 4), S. 336-346; Mordechai Breuer, Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871-1918, Frankfurt a. M. 1986, S. 116.

31 Carlebach, Connection (wie Anm. 26), S. 130 f.

ösem Wissen und Verständnis, hin zu religiösem Gefühl und religiöser Ästhetik. »Die Uebersetzung der Gebete«, so hieß es 1866, »welche bis jetzt mindestens für die Mädchen [...] eine tagelöhnerische Filtrirübung ist, die, für den Lehrer eine Pein, für die armen Mädchen als eine wahre Höllenqual erscheint, als ein trauriges Sisyphusgeschäft, bei dem sie den einen Tag den Stein der Weisen mühsam zum Berge ihres Gedächtnisses hinaufwälzen, um ihn den andern schnell wieder herabrollen zu sehen, diese geistige Treibjagd, bei welcher der Lehrer nur der abgehetzte Hund, das arme Mädchen aber das gehetzte Thier ist, kann in Zukunft füglich wegbleiben.«³² Sobald der Gottesdienst endlich überall in der deutschen Muttersprache abgehalten werde, könne an Stelle dieser unnützen Beschäftigung die Erlernung von Choralgesängen treten, die das religiöse und ästhetische Empfinden stärkten und damit wahrhaft religiöse Erziehung leisteten.

Alles in allem waren die jüdischen Mädchenschulen der Emanzipationszeit und hier vor allem jene, die im Umfeld der Reformbewegung begründet worden waren, nur ein zeitlich beschränktes Übergangsphänomen. Zudem wurden sie vorwiegend von Kindern aus den unteren Schichten besucht, während die vermögenden Eltern eine häusliche Erziehung oder bereits christliche Institute bevorzugten.³³ Die ihnen zuge dachte Funktion aber haben sie dennoch oder gerade wegen dieses sozialen Tiefanges weitgehend erfüllt: Sie hatten das religiös sanktionierte Bildungsprivileg des jüdischen Mannes unwiderruflich gebrochen und dazu beigetragen, dass sich die Frau als Hüterin der jüdischen Familie und des Judentums zu einer Leitfigur im Gesamtprojekt der Verbürgerlichung entwickelte.

II.

Wie aber sah dies im religiösen Raum selbst aus? Wie eng verbanden sich Geschlechterdiskurs, religiöse Modernisierung und kulturelle Verbürgerlichung im Gottesdienst oder in dezidiert religiöser Lektüre? Inwieweit wirkte die entstehende »Bürgersynagoge« darauf ein, den Alltag außerhalb der Synagoge zu prägen, also unmittelbaren Einfluss auf das diesseitige Leben jüdischer Familien zu erlangen?

32 Der Israelitische Lehrer (1866), S. 17. Anders akzentuiert J. Joel, Über Bedeutung und Wert des Unterrichts im Hebräischen für die weibliche Jugend, Frankfurt 1855; Ludwig Philippson/Phöbus Philippson, Saron, 2 Bde., Leipzig 1858/1860.

33 Lässig, Wege ins Bürgertum (wie Anm. 4), S. 336-348.

Im Folgenden soll vor allem das neue Instrument der deutschsprachigen Predigt auf geschlechterspezifische Deutungen und Identifikationsangebote befragt werden. Der besondere Quellenwert der Predigt leitet sich zum einen davon ab, dass diese Texte weniger einen akademischen Disput als einen lebensweltlichen Diskurs reflektieren, in den – über das gesprochene oder gedruckte Wort – ein Großteil der Jüdinnen und Juden einbezogen gewesen sein dürfte.³⁴ Zum anderen waren viele jüdische Kanzelreden von vornherein stark auf das weibliche Publikum ausgerichtet, eben weil die Frauen als jene soziale Kraft galten, die das Judentum vor Erstarrung und gänzlicher Auflösung bewahren konnte.

Gleichwohl handelte es sich um einen Diskurs, der aus Männerperspektive in Gang gesetzt und von Männern beherrscht wurde. Demzufolge blieben (auch) die jüdischen Frauen vorwiegend Objekte einer von Männern geführten Debatte, in der nicht nur die Positionen und der Wert beider Geschlechter im religiösen Feld neu vermessen wurden. Dem Ideal der Familienreligion verpflichtet, versuchten die aktiven Reformer im sakralen Raum und mit seiner Autorität versehen auch die profanen »Funktionen« beider Geschlechter umzudeuten.

Obwohl die meisten Familienpredigten den Pflichten der Frauen und Mütter einen drei- bis viermal so breiten Raum gaben wie denen der Gatten und Väter,³⁵ wandelte sich auch das »Bild des vollkommenen Mannes«.³⁶ Als geschlechterspezifische Eigenschaften wurden ihm vor allem Stärke, Unternehmergeist und Aktivität, Verantwortungsbewusstsein, hohe Selbstdisziplin, Beharrlichkeit und das Handeln nach festen inneren Grundsätzen, Bildung, Rationalität und Wissenschaftsgeist, also exakt jene Eigenschaften zugeschrieben, denen zur selben Zeit auch das neue Bürgertum einen prominenten Platz in seinem Wertekanon und in seinem Verständnis vom idealen Bürger einräumte. Das Streben nach stetiger Vervollkommnung der eigenen Persönlichkeit gehörte ebenfalls

34 Zur Rezeption von Predigten in protestantischen Familien: Michael Bacherler, *Deutsche Familienerziehung in der Zeit der Aufklärung und Romantik*, Stuttgart 1914, hier S. 153. Zu Verbreitung und Rezeptionsgrad der jüdischen Predigtsammlungen: Lässig, *Wege ins Bürgertum* (wie Anm. 4), S. 362 ff., S. 484-494.

35 Dem entsprach auch die Form vieler Predigten, die unübersehbar an vermeintlich weiblichen Bedürfnissen ausgerichtet wurde: Typisch war eine emotionale, prosaische und – durch die Konstruktion zahlloser religiöser Metaphern und Allegorien – besonders einprägsame Sprache.

36 So der Titel einer Predigt von: Gotthold Salomon, *Predigten in dem neuen Israelitischen Tempel zu Hamburg gehalten* (1821), S. 68 ff. Vgl. auch Hyman, *Gender* (wie Anm. 29), S. 25.

zu den grundlegenden Erwartungen, mit denen sich Juden sehr viel stärker konfrontiert sahen als Jüdinnen.³⁷ Ganz eindeutig männlich definiert war – auch dies deckt sich mit dem Grundtenor des gemeinbürgerlichen Diskurses – die Erwerbstätigkeit, die den Mann zum Oberhaupt der Familie machte, ihm aber auch eine besondere Verantwortung auferlegte: Er musste, wie eine Predigt Gotthold Salomons betonte, »zum Leitstern werden: man sieht auf Dich! Dein Haus ist eine Erziehungsanstalt, in welcher Menschen gebildet werden für den Staat, für das Land, für die Welt, für den Himmel.« Aus diesem Grund ging Salomons männlicher Idealtypus stets »festen Schrittes, gebietet, und wenn er gebietet, was recht nur ist und gut, so flößt sein eigenes Thun und Lassen allerdings Ehrfurcht ein.«³⁸

Der gelehrte, meist als blass und zart, zuweilen auch kränklich beschriebene Talmudjünger hatte unter den in Deutschland lebenden Juden zwar nie eine solch herausragende, ja elitäre soziale Stellung erlangt wie in den ostjüdischen Gemeinden; Wertschätzung aber hatte man diesem Typus auch hier entgegengebracht.³⁹ Bis ins 18. Jahrhundert galt nicht die Geschäftstätigkeit, sondern das Talmudstudium als prestigeträchtigste soziale Praxis. Von daher war dieser neue Entwurf von Männlichkeit als eindeutige Absage an ein Judentum zu lesen, das sich – zumindest in der Norm, wenn auch nicht durchgängig in der Praxis – stark über religiöse Gelehrsamkeit definierte und wirtschaftlich unselbständigen, nicht selten von ihren Frauen oder Schwiegereltern abhängigen »Schwächlingen« eine wichtige soziale Position eingeräumt hatte. Dass es Prediger, also Juden waren, die ihr Auskommen selbst im religiösen Feld suchten und fanden, mutet nur auf den ersten Blick paradox an. Zum Ersten deuten sich hier innerjüdische Verdrängungs- und Professionalisierungsprozesse an. Es waren weltlich gebildete, von der Aufklärung beeinflusste junge Männer, die hier jene Deutungsmacht und jene soziale Position beanspruchten, über die bislang die traditionell-religiös gebildeten Eliten verfügten. Je lächerlicher und je weniger zeitgemäß der Typus des Talmudjägers in seinem Habitus, aber auch in seiner äußeren Erscheinung und im Körperbild wirkte, desto überzeugender konnten sie ihre eigene Mission und

37 Gotthold Salomon, Predigten in dem neuen Israelitischen Tempel zu Hamburg gehalten (1821), S. 68 ff.

38 Gotthold Salomon, Das Familienleben. Drei Predigten, gehalten im neuen israelitischen Tempel zu Hamburg, Hamburg 1821, in: Kayserling, Kanzelredner (wie Anm. 23), S. 155–209, hier S. 203.

39 Zu Osteuropa vgl. Monica Rütters, Frauenleben verändern sich, in: Heiko Hausmann (Hg.), Luftmenschen und rebellische Töchter, Köln 2003, S. 223 ff.

Bedeutung begründen.⁴⁰ Zum Zweiten schien das Gespenst zunehmender religiöser Gleichgültigkeit die eben erst errungene neue Stellung der Prediger und der akademisch gebildeten Rabbiner zu gefährden. Von daher hatten sie auch ein *professionelles* Interesse daran, das Judentum über die Familie und hier speziell die Frauen zu festigen. Genau das aber erforderte im religiösen Feld Zugeständnisse an die Frauen, Zugeständnisse, die sich freilich auch als Kompensation für den Verlust bestimmter Aktionsräume lesen lassen. Bisher nämlich hatten gar nicht so wenige Frauen in den Geschäften ihrer Männer mitgearbeitet oder waren ökonomisch sogar selbständig aktiv gewesen.⁴¹ Nun aber standen Tatkraft, Aktivität und Erwerbstätigkeit offenbar nur noch den Männern zu, während sich die Frau allein auf Haus und Familie ausrichten sollte. Das wiederum war drittens ein dezidiert bürgerliches Modell, als dessen Multiplikatoren sich im frühen Judentum vor allem die hier als »jüdische Meisterdenker« apostrophierte Gruppe verstand – die der weltlich und religiös gleichermaßen gebildeten Prediger, Lehrer und Rabbiner. Die von der Aufklärung begründete duale Geschlechtertypologie war in diesem Kreis schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts fest verwurzelt; sie bestimmte deshalb auch spürbar die religiös festgelegten Rollenerwartungen, die Körperbilder und die Zuschreibung sozialer und kultureller Funktionen.⁴² So war es fast folgerichtig, dass viele Prediger überaus wortgewaltig die Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit legitimierten und klarstellten, dass nur der Mann »in weitere Kreise ein[führt]; dem Manne muss oft die Welt zur Wohnung werden, so wie dem Weibe das Haus zur Welt wird«. ⁴³ Gleichwohl wurden auch dem Mann einige innerfamiliäre Aufgaben zugewiesen, die sich im Wesentlichen auf die Charakterbildung der Kinder bezogen. Während die Mutter aktive Erziehungsarbeit in der Wissensvermittlung, aber auch der moralischen und religiösen Reife der Kinder leisten sollte, bestand im Spiegel der jüdischen Predigten die vorrangigste Erziehungsaufgabe des Mannes darin, treue Pflichterfüllung im Beruf und im geselligen Bereich vorzuleben und damit den Kindern –

40 Zur permanenten Kritik der Reformer an den polnischen Talmudjüngern vgl. Lässig, *Wege ins Bürgertum* (wie Anm. 4), S. 201-204, S. 371-377 und passim.

41 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Monika Richarz in diesem Band.

42 Vgl. dazu auch Hyman, *Gender* (wie Anm. 29), S. 25.

43 Eduard Kley, *Die dreifache Wohnung*, in: Kaysersling, *Kanzelredner* (wie Anm. 23), S. 109-117, hier S. 114.

vornehmlich den Söhnen – nachhaltige Impulse für die Ausbildung adäquater Wertemuster und Handlungsorientierungen zu geben.⁴⁴

Dem romantischen Ideal der Weiblichkeit entsprechend definierten die Prediger die femininen Charakteristika: Emotionalität, Bescheidenheit, Opferbereitschaft, Tugend, Sittsamkeit, Gefühl und Moral, aber auch Schwäche und Demut.⁴⁵ Die beabsichtigte Sakralisierung der Familie erforderte allerdings auch die Hinwendung zum Ideal der gleichgewichtigen Ergänzung der Geschlechter. Nur dann, wenn die Frau als Partnerin des Mannes agierte, konnte sie die ihr auferlegten Funktionen voll erfüllen. Deshalb zogen Reforme wie Peter Beer immer wieder gegen die tradierte Geringschätzung der Frau zu Felde. Sie kritisierten, dass die »Mütter einer künftigen Nachwelt, diese Vorsteherinnen ganzer Familien und Haushaltungen, diese Erzieherinnen unserer Kinder [...], diese von Gott zu Gehülffinnen der Männer bestimmten holden Geschöpfe [...] aus etwa uns noch anhaftender orientalischer Barbarei auf der Leiter der Geschöpfe um eine Stufe niedriger als die Männer gestellt [werden].«⁴⁶

Trotz derart starker Worte aber gewann der bürgerliche Normenhorizont in dieser Frage offenbar nur langsam an Wirkungskraft; anders ist die Fülle der Predigten, die in den nächsten drei Jahrzehnten »Über den hohen Wert des israelitischen Weibes« belehrten, kaum zu erklären. So musste Salomon Herxheimer 1838 noch immer beklagen, dass die Frau in der Synagoge diskriminiert und von originär religiösem Lernen ausgeschlossen sei. Dabei habe man die Gattin und Mutter schon seit dem Altertum geachtet und verehrt. Nicht länger dürften die Frauen wie gekauftes Gut oder als »eine Sache der Willkühr der Eltern oder des Ehemanns, der starren Festhaltung veralteten Brauchs« behandelt werden. Nicht als Sklavin sei die Frau nützlich, sondern vielmehr als Gehilfin, der Achtung und Ehre gebühre.⁴⁷ Dem Vater als Familienoberhaupt stand

44 Selten wurden die Männer verpflichtet, *direkt* Beiträge zur Wahrung des religiösen Gefühls in den Familien zu leisten.

45 Vgl. dazu Karin Hausen, Die Polarisierung der »Geschlechtscharaktere«. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner Conze (Hg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, Stuttgart 1976, S. 363-393.

46 Peter Beer, *Kôs yesûôt oder der Kelch des Heils gefüllet aus der Quelle der Wahrheit*, Prag 1802 (dt. u. hebr.), hier S. 213 f.

47 Salomon Herxheimer, *Sabbath-, Fest und Gelegenheitspredigten*, Bernburg 1838, hier S. 223 f. Vgl. auch Gotthold Salomon, *Festpredigten für alle Feiertage des Herrn*, Hamburg 1829, hier S. 98.

darum in fast allen relevanten Reden die Mutter als das Herz der Familie gegenüber.⁴⁸ In der Argumentationslogik dieser Allegorie war es die Frau, die die Lebensfähigkeit der Familie und der jüdischen Religion verbürgte, weil eben ohne ein pulsierendes Herz auch der klügste männliche Kopf nicht existieren konnte.⁴⁹

In diesem Kontext haben sich viele Prediger enorm bemüht, über die religiöse Symbolisierung von Weiblichkeitsstereotypen auch die redefinierten Pflichten der Frauen zu begründen und diese – verstärkt durch den sakralen Impetus und die Konstruktion einer religiösen Tradition – in die Tiefenstrukturen des weiblichen wie des männlichen Habitus einzuschreiben. Zu diesem religiös aufgeladenen Normenkatalog gehörten vor allem die folgenden Punkte:

1. Die ordentliche Verwaltung des Hausstandes und die Pflicht, »durch wirtschaftliches Walten, durch mäßiges Verbrauchen das vom Gatten mühsam Erworbene nützlich anzuwenden«.⁵⁰ Sparsames Wirtschaften, Pünktlichkeit, Fleiß und Arbeitsamkeit erscheinen allerdings als Werte, die eher geschlechterneutral definierbar waren. Auf die bürgerliche Leistungsethik wurden jedenfalls beide Geschlechter verpflichtet und selbst das maskuline Refugium, die Synagoge, wurde zum Tempel der *tätigen* Frau erklärt: »Liebet Thätigkeit und Arbeit«, mahnte Eduard Kley seine Zuhörerinnen, »fliehet den Müßiggang und esset nie das Brod der Faulheit, denn zur Thätigkeit geboren ist der Mensch.«⁵¹

2. Unter den Normen, die von den Kanzelrednern für das häusliche Zusammenleben entworfen wurden, nahm ›Intimität‹ eine herausragende Stellung ein. Die Ausbreitung kalter Geschäfts-, Geld- und Konkurrenzbeziehungen und der laute Ruf nach Leistungsorientierung und Selbstdisziplin förderte geradezu das Verlangen nach Kompensation in der Familie, nach Wärme, Gefühl und Vertrautheit in einem weitgehend geschlossenen Binnenraum.⁵² Die Frau sollte ihren Haushalt ohne Luxus, aber mit Sinn für Geschmack und Schönheit führen, um ein angenehmes, behagliches Heim zu schaffen, das dem (geschäftstüchtigen) Mann

48 Salomon, Festpredigten (1829) (wie Anm. 47), S. 98.

49 Ausführlich zum »heiligen Stand« der Frau, Mutter und Gattin: Die Synagoge (1837), S. 283-290.

50 Ebd., S. 284.

51 Kley, Predigten (1819/20), 1819 (wie Anm. 13), S. 62; vgl. auch Israelitisches Predigt- und Schulmagazin (1834), S. 42.

52 Vgl. Jürgen Schlumbohm, »Traditionale« Kollektivität und »moderne« Individualität, in: Rudolf Vierhaus (Hg.), Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung, Heidelberg 1981, S. 265-320.

als Ruhepol dienen könne.⁵³ Hierzu gehörte die stete Bereitschaft, das Haus mit heiterem Gemüt zu erfüllen und für den Mann mit all seinen Problemen ein leuchtender Stern zu sein. »Wenn aber die Gattin«, so Lazarus Adler, »bei jedem Unfalle selbst traurig wird; wenn sie durch Verdrißlichkeiten, durch boshafte Reden, durch kränkende Vorwürfe sein Herz noch mehr betrübt, dann verdient sie diesen Namen nicht, dann ist sie das böse Weib.«⁵⁴ Obwohl beiden Partnern nun ein Recht auf Liebe und Glück zugesprochen wurde,⁵⁵ dominierte ein solch patriarchalischer Grundzug doch in den meisten Kanzelreden, die Geschlechterverhältnisse thematisierten.

3. Fast alle Prediger mahnten die Frauen zu Bescheidenheit, Zurückhaltung und Verzicht. Dies bezog sich nicht nur auf Prunksucht und Luxus, sondern auch auf die sozialen Räume, in denen sie sich bewegen sollten, und auf ihre Suche nach individuellem Glück. Eine Frau, die sich außerhalb des Hauses vergnüge, anstatt in ihm zu arbeiten, die – so der Grundtenor in vielen Predigten – stärke ihren Mann nicht, sondern richte ihn und die Familie zu Grunde. Wichtig sei, dass sie die Beglückung anderer als eigenes Glück empfinden könne, »ohne dass ihren Lippen die Klage entfährt, als sei ihr die Hand gebunden und der Fuß gefesselt.«⁵⁶ Wohlgemerkt: Die Frau sollte sich nicht einfach in ihr Schicksal fügen, sondern ihren »heiligen Beruf« mit Leidenschaft verrichten: »Oder wollt ihr euch etwa beklagen?«, fragte Gotthold Salomon polemisch. »Wollt ihr etwa behaupten, Gott habe euch von dieser Welt ausgeschlossen, weil er euch eine abgeschlossene Welt angewiesen, euer Haus? Hat er nicht in eure Hände gelegt, an der sittlichen Veredlung und der wahrhaften Glückseligkeit unsres Geschlechts vorzugsweise zu arbeiten? Gattinnen und Mütter, durch euch kann das Leben verschönert,

53 Die Synagoge (1837), S. 284.

54 Ebd., S. 288. Vgl. auch Gotthold Salomon, Predigten in dem neuen Israelitischen Tempel zu Hamburg gehalten, Hamburg 1820/1821/1825, hier (1821), S. 64.

55 Behr beispielsweise stellte dem Mann als zweite – neben dem Erwerb gleichermaßen wichtige – Aufgabe, »seine Frau mit Liebe und Sanftmuth zu behandeln« und auch Adler schärfte den Männern ein, »wie sehr es eine tugendhafte Gattin verdient, ihr mit Achtung und Zuvorkommenheit zu begegnen. Glaube ja nicht, dass du mehr seiest durch die Vorzüge und Auszeichnungen, die Gott dem Manne verliehen, aber dem Weibe versagt hat [...]. Daraus müsst Ihr aber auch beide lernen, dass jeder nur das sein wollen muss, wozu ihn Gott und seine Eigenschaften bestimmt haben.« Alexander Behr, Lehrbuch der mosaischen Religion, München 1826, hier S. 155; Die Synagoge (1837), S. 288, 291.

56 Salomon, Familienleben (1821), abgedruckt in: Kayserling, Kanzelredner (wie Anm. 23), S. 195, vgl. Anm. 38.

die Erde eine bessere Gestalt erhalten.«⁵⁷ Es dürfte eine lohnende, wenngleich äußerst schwierige Aufgabe künftiger Forschungen sein, die weiblichen Stimmen, auf die Salomon hier reflektiert, freizulegen und den Diskurs aus der weiblichen Perspektive zu analysieren. Dass die Positionen der ›Meisterdenker‹ von den jüdischen Frauen nicht nur mit Begeisterung aufgenommen wurden und der Rezeptions- bzw. Habitualisierungsprozess vielfach gebrochen war, wird zwischen den Zeilen der Predigten immer wieder sichtbar. Gleichwohl deuten die bereits vorliegenden Forschungsergebnisse zum Kaiserreich darauf hin, dass die Reformer auf längere Sicht doch sehr erfolgreich waren, das neue Geschlechtermodell also durchaus einen fruchtbaren Resonanzboden im deutschen Judentum fand.⁵⁸

4. ›Bildung‹ war – bezogen auf das Eheleben und auf die Elternschaft – ein zentraler Punkt im männlichen wie im weiblichen Wertehimmel; beide Geschlechter sollten nach dem Willen der Reformpioniere beweisen, dass Aufklärung und Religion eine enge Verbindung eingehen könnten. Von daher billigten sie auch Frauen einen reichen Schatz an Kenntnissen zu – allerdings unter der Maßgabe, dass sie diesen nicht in der Öffentlichkeit zur Schau stellen würden. Eine Gattin, die den Mann nicht zu unterhalten und geistig-moralisch anzuregen vermochte, war ebenso verpönt wie ein »vernünfteldes« Frauenzimmer.⁵⁹ »So wider-

57 Salomon, Festpredigten (1829) (wie Anm. 47), S. 24.

58 Marion A. Kaplan, *The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family, and Identity in Imperial Germany*, New York 1991 (dt. Titel: *Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich*, Hamburg 1997).

59 Als verwerflich galt es auch, wenn sich Frauen über Bildung selbst verwirklichen wollten. Es sei geradezu eine Krankheit, meinte Salomon, »dass der Schwestern viele in fremden Gebieten umherstreifen und von allen Bäumen der Erkenntnis Früchte brechen wollen [...]. Vielwisserei macht den Mann lächerlich; das Weib treibt sie aus dem Kreise ihrer Pflichten, macht sie eitel und stolz, lächerlich und aufdringend.« Und Kley gab den Rat: »Sie spricht nur das, was sie soll, sie spricht von dem nur, was man von ihr fordert. Doch in dem wenigen, was sie spricht, verräth sie dieselbe ordnungsmäßige Bildung [...]; du wirst auch deinen Verstand bilden, doch nicht die Welt, nicht der Beyfall und die Bewunderung wird das Ziel seyn, das dir vorschwebt. Der Mann gehört der Welt, sein Wirken ist ein öffentliches; du gehörst dem Manne und dein segensreiches Wirken soll sich kund thun in dem stillen Kreise deines Hauses. Aber hier wirst du deines Gottes Gaben auf das Schönste wirken lassen.« Salomon, *Familienleben* (1821), abgedruckt in: Kayslerling, *Kanzelredner* (wie Anm. 23), S. 195, vgl. Anm. 38; Kley, *Predigten* (1819/20), 1819 (wie Anm. 13), S. 77.

natürlich auch die sogenannten gelehrten Weiber sind«, verkündete etwa Ignatz Jeiteles 1808, »so widersprechend dieß auch dem Charakter und der Bestimmung der Weiblichkeit ist, und so lächerlich es auch klingt, wenn ein Frauenzimmer über abstrakte Gegenstände spricht [...] eben so verächtlich ist ein Frauenzimmer ganz ohne wissenschaftliche Bildung, deren Sphäre nicht über Küche und Keller hinausgeht, deren Beurteilungskraft nicht über ein Gericht Erbsen oder ein Strickstrümpfchen reicht [...]. Die Philosophie im Weiberrock wird kein Vernünftiger achten, aber auch das platte Gäschen niemand lieben können.«⁶⁰

Der Frau wurde insofern nicht nur ein sozialer Aufstieg durch kulturelles Kapital in Aussicht gestellt; sie erhielt vielmehr auch den Auftrag, sich ihrerseits aktiv und intensiv um eine Akkumulation dieser eher symbolischen Kapitalsorten zu bemühen und im Haus eine spezifische Kulturmission zu erfüllen: Sie hatte Mann und Gästen eine anregende Gesellschafterin zu sein, sie zeichnete innerhalb der Familie für die intra- wie intergenerationale Übertragung (bildungs-)bürgerlicher Werte und Lebensstile verantwortlich und trug dafür Sorge, dass den Kindern jener Wertekanon und Kommunikationscode eingeschrieben würde, der die Vergesellschaftung des Bürgertums trug. Weibliche Bildung galt also keineswegs nur als Voraussetzung einer zeitgemäßen Religiosität.

Selbst wenn das »vernünftelnde Weib« immer als Damoklesschwert über den weiblichen Köpfen schwebte, so eröffnete dieser religiöse Diskurs doch auch neue Räume.⁶¹ Ohnehin haben die jüdischen Reformer in diesem Punkt offenbar ein recht modernes Wertesystem propagiert, denn die Forschung zum frühmodernen Bürgertum deutet darauf hin, dass die Grundsätze, die Jeiteles, Fränkel oder Salomon zu Beginn des 19. Jahrhunderts entwickelten, den bürgerlichen Diskurs erst drei Jahrzehnte später bestimmten.⁶² Dies gilt teilweise auch für das Familienbild und die Erziehungsaufgaben, die der modernen jüdischen Familie in den religiösen Texten zugeschrieben wurden. Viele Prediger sahen es geradezu als heilige Pflicht an, immer und immer wieder kulturelle und soziale Normen für die elterliche, vor allem aber die mütterliche Erziehungspraxis zu

60 Sulamith (1808), S. 69 f., 477 f.

61 Vgl. Frevert, *Innenwelt* (wie Anm. 8).

62 So Ulrich Engelhardt, »... geistig in Fesseln«? Zur normativen Plazierung der Frau als »Kulturträgerin« in der Bürgerlichen Gesellschaft während der Frühzeit der deutschen Frauenbewegung, in: M. Rainer Lepsius (Hg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Bd. 3: Lebensführung und ständische Vergesellschaftung, Stuttgart 1992, S. 113-175, hier S. 143 ff.

popularisieren.⁶³ Der Oldenburger Landrabbiner Wechsler etwa stellte klar, dass zwar früher ein bescheidenes Maß an Kenntnissen genügt habe, um zu einer Existenz zu gelangen. Seit geraumer Zeit aber hätten sich »die Ansprüche an die geistigen Fähigkeiten gesteigert und immer höher gesteigert, hat sich das Reich des Geistes und Wissens erweitert und immer größere Kreise gezogen«. Deshalb schlug er einen kühnen Bogen aus der Synagoge ins profane Leben, wenn er den Eltern auftrug: »Nun gehet hin, wendet's an, gehet hin und bringet künftighin Kopf und Herz in Einklang bei uns und unsern Kindern, dass es zu einer weisen allseitigen Durchbildung komme, dass unser Leben und Wandel Zeugnis gebe von unserer Erkenntnis, von unserem Fortschritt, dass das Göttliche aus ihm hervorleuchte und wachse bis zum hellen Mittag. Dann wohnt Bildung unter uns.«⁶⁴ Und Ludwig Philippson drängte darauf, dass gerade die *jüdische* Jugend nach Vervollkommnung streben und sich »zu einem höheren, mit der irdischen Natur nichts gemein habenden Leben hinanbilden [muss]. Wohl, ihr Eltern, so sollet ihr umgraben sorgfältig den natürlichen Boden des Kindes, und zwar mit der Schaufel des Verstandes, mit der Hacke der Erkenntnis, mit dem Karsten der Wissenschaft.«⁶⁵ Der ausgeprägte Erziehungsoptimismus, der die jüdischen Reformkräfte generell antrieb, fand hier eine affirmativ aufgeladene Entsprechung, die in ihrer soziokulturellen Relevanz kaum überschätzt werden kann.⁶⁶

Auf detailliertere Ratschläge, die etwa das Wechselverhältnis von Liebe und Strenge oder von Individualität und Leistungsbereitschaft betrafen, kann hier nicht eingegangen werden. Zumindest aber sei erwähnt, dass

63 In der Wertigkeit wurden die Grundsätze einer guten Kindererziehung von mehreren Predigern mit der Bedeutung der Bundestafeln gleichgesetzt und damit in den Rang eines religiösen Gesetzes erhoben. Die Geschichte Davids, so Salomon, fordere dazu heraus, »gegen die Missgriffe in unserer Kinderzucht eine Warnungstafel aufzustellen. Sie ist, gleich den Tafeln des Bundes, von zwei Seiten beschrieben.« Vgl. dazu etwa Gotthold Salomon, *David, der Mann nach dem Herzen Gottes als Mensch, Israelit und König*, Hamburg 1837, hier S. 279 ff.

64 Wechsler hielt das Thema »Bildung ist Weisheit« für derart bedeutsam, dass er es zum Thema seiner Predigt des jüdischen Neujahrs 5612 [1851] machte. Der Israelitische Volkslehrer (1852), S. 30 f.

65 Israelitisches Predigt- und Schulmagazin (1834) S. 217.

66 Vgl. etwa Salomon, *Familienleben* (1821), in: Kayserling, *Kanzelredner* (wie Anm. 23), S. 201, vgl. Anm. 38; Isaak N. Mannheimer, *Gottesdienstliche Vorträge, gehalten im israelitischen Bethause zu Wien*, Wien 1834, hier S. 75-91; Herxheimer, *Predigten* (1857) (wie Anm. 23); Salomon, *Festpredigten* (1829) (wie Anm. 47). Aus orthodoxer Perspektive: Herman Roth, *Jüdische Predigten*, Dessau 1858.

auch dieser Diskurs nach beiden Seiten – für Eltern und Kinder – geschlechterspezifisch gebrochen war. Während die Söhne für das Erwerbsleben gerüstet werden sollten, bestand das hehre Ziel der Töchtererziehung darin, sie mit größter Sorgfalt auf den Beruf als Gattin und Mutter vorzubereiten, wobei sich beide Elternteile gefordert sahen, die Mädchen keine Zurücksetzung oder Unterordnung spüren zu lassen. Stattdessen galt es, ihnen ein Gefühl der Würde zu vermitteln und sie selbst unter den Vorzeichen von Armut mit ebenso großem Engagement zu unterrichten wie die Knaben.⁶⁷

5. Über all den bisher genannten Elementen weiblichen Daseins und Schaffens stand die Frau als »Priesterin des Hauses«. Bei den Männern nahmen die Reformer das Abflauen der religiösen Observanz nach und nach in Kauf, allerdings nur unter der Maßgabe, dass sich an Stelle der talmudstudierenden Juden nun die Jüdinnen für Religiosität und Frömmigkeit verantwortlich fühlten und beidem einen zentralen Platz im Leben der Familien einräumten. So argumentierte etwa Gotthold Salomon mit großer Nachsicht gegenüber seinen Geschlechtsgenossen, dass zwar auch der Mann an Wert verliere, wenn er Gott ungenügend achte; doch existierten immerhin äußere Mittel, die ihn disziplinierten: »Es ist bald der Ruhm, bald die Ehre, bald das Amt, bald das Gewerbe, das ihn vor dem Fall bewahrt [...], er stürzt sich in den Strudel der Weltgeschäfte und wird zerstreut auf tausend Wegen [...]. Euch aber«, erinnerte er seine Zuhörerinnen, »fordert die Außenwelt nicht, und wenn sie euch rief – ihr könnt und dürft ihren Forderungen nicht genügen. Euer Haus ist euer Wirkungskreis! [...] Du bist des Hauses Seele – wehe Dir, wenn diese Seele erkrankt, wie will sie die Hülle beleben?«⁶⁸

Obwohl die Reformer ständig gegen zwei Gespenster ankämpften – frömmelnde Observanz und religionslose Freigeisterei –, so zeigten sie innerhalb dieses maskulin definierten Koordinatensystems doch erstaun-

67 Herxheimer, *Predigten* (1857) (wie Anm. 23), S. 160. Vgl. auch Fanny Neuda, *Stunden der Andacht. Ein Gebet- und Erbauungsbuch für Israels Frauen und Jungfrauen zur öffentlichen und häuslichen Andacht*, Prag 1874, S. 151.

68 Salomon, *Familienleben* (1821), in: Kayserling, *Kanzelredner* (wie Anm. 23), S. 192 f. (vgl. Anm. 38). Ebenso wie viele andere Prediger verknüpfte Salomon die ohnehin schon sakral überhöhte Mutterschaft und die zum »Beruf« verklärten Verpflichtungen als Ehefrau auf geradezu erdrückende Weise mit der Priesterfunktion. Im Gegensatz zu dem in der Öffentlichkeit stehenden Mann verliere eine Frau, die den Glauben aufgebe, wirklich alles: »[du] verlierst dich selbst, wenn du die Religion verloren! hörst auf – Gattin und Mutter zu sein und zerreiße mit eigenen Händen den als Vorzug dir verstatteten Adelsbrief.« Ebd., S. 155.

lich viel Verständnis dafür, dass die Geschäftsinteressen eines Juden mit vielen traditionellen Formen jüdischer Religiosität kollidierten. Gleichwohl sollten die zentralen Riten nicht preisgegeben, sondern in moderneren Formen als Eckpfeiler einer neuen »Jüdischkeit« in Dienst genommen werden. Auf den Schabbat traf dies besonders zu, da er als Symbol für eine mustergültige Familie singulären Wert hatte.⁶⁹ Als »Gottes- und Familientag« sah man in ihm ein Instrument, das – vermittelt über Gefühl und Intimität – auch bei Kindern und Männern Religiosität erwecken und damit zugleich (religiöse, kulturelle oder auch schon ethnische) Zugehörigkeiten bekräftigen könne. Für die Reformen stand fest, »dass selbst derjenige Mann, der dem religiösen Leben ganz entfremdet schien, für ernste Familienfeiern, für das religiöse Leben im Hause zu gewinnen ist und sich mit voller Hingebung anschmiegt an den gemüthvollen Zauber, der von der religiösen Feier im Hause ausgeht, wenn die Frau es versteht, diesen Zauber wirksam werden zu lassen.«⁷⁰

An diesem Beispiel wird deutlich, wie die Religion in der Argumentation der Prediger sukzessive an Eigengewicht verlor. Sie existierte kaum noch als Wert an sich und legitimierte sich immer weniger aus sich selbst heraus, sondern sie fungierte nun eher als ein stabilisierender Faktor der bürgerlichen Familie und schien in erster Linie *deshalb* erhaltenswert. Anders formuliert: Der religiöse Diskurs konstruierte die Familie als Ausgangs- und Zielpunkt bürgerlichen Lebens, um damit wiederum das – zunehmend privatisierte – Judentum so weit zu festigen, dass es über eine intensive soziale Vererbung auch die jeweils nächste Generation prägen und somit auf Dauer Bestand haben würde. Das Judentum wandelte sich auf diese Weise sukzessive zu einem weltzugewandten Denk- und Normensystem mit ausgeprägt bürgerlichem Sozialanspruch. Die Transformation der jüdischen Gemeinschaft von einer Kultur des männlich-

69 Deshalb plädierten die Reformen auch für eine weite Auslegung der jüdischen Riten. Nun war alles, »wodurch der Sammlung des Gemüthes, der Erhebung der Seele keinen Abbruch geschieht [...] erlaubt, ja geboten ist alles, was dem Leben des Geistes Nahrung zu geben im Stande ist«. Gotthold Salomon, *Der Berg des Herrn*. Kanzel-Vorträge über den Decalog, Hamburg 1846, hier S. 46 ff.

70 *Der Israelitische Volkslehrer* (1866), S. 22 f. Solche Anregungen könnten aber nur von »tiefinnerlich frommen und gebildeten Frauen ausgehen«. Ungeeignet sei hingegen der Typus der Salondame, die – gebildet für Ball- und Gesellschaftssaal – keine Tiefe und Wärme entwickeln könne. Offenbar aber entsprachen auch unter Juden bereits mehrere Frauen diesem Bild, denn immer wieder erscheint die Mahnung, aus den eigenen Töchtern keine Zierpuppen zu bilden, »die Romane lesen, Fortepianospielen und Toilettemachen als ihre Lebensaufgabe betrachteten« Ebd., S. 23.

religiösen Lernens und der rituellen Observanz hin zu einem System, das plurale Identitäten und eine Individualisierung der Lebenswelten zuließ, hatte den Frauen neue soziale Räume eröffnet, ohne dass ihnen im halachischen System eine grundsätzlich andere Stellung zugeschrieben worden wäre. Insofern handelte es sich eher um eine defensive Modernisierung, die dennoch oder gerade wegen ihrer ständigen Rückbindung an eine – auf bürgerliche Werte zugeschriebene – Tradition einen Wandel befördern und die moderne Welt außerhalb der Synagoge im Blick haben konnte.

III.

Abschließend bleibt zu fragen, inwieweit die skizzierten Interpretationsleistungen auch die kulturelle Praxis und das soziale Handeln jüdischer Familien bestimmten. Erreichten die Wortführer der Reformbewegung überhaupt die Gemeinden? Blieben die Juden und Jüdinnen dort nur Objekte dieser Erneuerungsbestrebungen oder waren sie auch aktiv in den Normierungsprozess eingebunden?

Rezeptionsfragen gehören zweifellos zu den schwierigsten Problemen, vor allem dann, wenn es (auch) um Mentalitäten, um Religiosität und Frömmigkeit geht. Konzentriert man sich, wie im vorhergehenden Abschnitt, auf die in Predigten vermittelten Werte und Inhalte, so ist zunächst in Rechnung zu stellen, dass die Kanzelredner ihre selbstgewählte Erziehungsfunktion nur dann annähernd erfüllen konnten, wenn sie auch Erfahrungen aus der Lebenswelt derjenigen aufnahmen, die »erzogen« werden sollten. Anders formuliert: Wenn die »Meisterdenker« die neuen bürgerlichen Standards und Weltbilder erfolgreich in den Gemeinden verankern wollten, mussten sich die Rezipienten wenigstens ansatzweise auch als Akteure in den Normierungstexten wiederfinden. Aus diesem Grunde war letztlich jeder Prediger gehalten, die alltäglichen Erfahrungen der Zuhörer, ihre Einwände zu berücksichtigen und permanent auf Veränderungen zu reagieren, die sich außerhalb des Gotteshauses vollzogen. Es scheint insofern unbestritten, »dass der Bürger in dem Bilde, das sie [die Prediger] von ihm entwerfen, sich irgendwie wiedererkennen muss, damit überhaupt ihre Ausführungen auf ihn die gewünschte Wirkung ausüben können.«⁷¹ Letztlich, so schlussfolgerte

71 Bernard Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, 2 Bde., Tübingen 1927-30 (ND 1978), Frankfurt a. M., hier Bd. 1, 1927, S. 14; Heinz Schilling, Disziplinierung oder »Selbstregulierung der Untertanen«, in: Historische Zeitschrift 264 (1997), S. 675-691; Rudolf

Groethuysen in einem allgemeinen Zugriff auf das Phänomen Predigt, ergreife der Bürger hier sogar selbst das Wort, werde doch alles, was der Prediger ausführe, von der Gemeinde kontrolliert.⁷²

Ein stärker quantitatives Argument liefern Predigtsammlungen, in denen sich Subskribentenverzeichnisse erhalten haben. Demnach wurden allein die Schriften Gotthold Salomons, der vor 1848 als Lieblingsprediger der Frauen und als originellster jüdischer Kanzelredner galt, jeweils in etwa 200 Exemplaren vertrieben. Unter Bezug auf die Erkenntnisse der allgemeinen Leserforschung, die das Verhältnis von Bestellern und Lesern im Durchschnitt zwischen 1:10 bis 1:20 festlegt,⁷³ kann folglich davon ausgegangen werden, dass die hier erfassten deutschen Predigten in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts jeweils zwischen 2.500 und 6.500 Leser gefunden haben. Bei Zeitungen und Zeitschriften geht Schenda für das Jahr 1841 sogar von 25 Lesern pro Exemplar aus. Demnach würde bereits *Sulamith* einen Leserkreis von etwa 5.400 und die *Allgemeine Zeitung des Judentums* gar von 40.000 erreicht haben.⁷⁴ Auch wenn diese »Hochrechnung« vermutlich nie erreichte Maximalwerte offeriert, so sind dies doch bei reichlich 100.000 jüdischen Haushalten, die zur selben Zeit im deutschsprachigen Raum existierten, beachtenswerte Befunde. Ihre Aussagekraft wird dadurch gestützt, dass etwa ein Viertel der Subskribenten zur Gruppe der Multiplikatoren gehörte, die Normbildungsprozesse wiederum verstärken und – vornehmlich über das gesprochene Wort – eigenständige Aneignungsvorgänge in Gang setzen konnten.

Vierhaus, Die Rekonstruktion historischer Lebenswelten, in: Hartmut Lehmann (Hg.), Wege zu einer neuen Kulturgeschichte, Göttingen 1995, S. 7-28.

72 Groethuysen, Bd. 1, 1927 (wie Anm. 71), S. 14. Vgl. auch Adolf Jellinek, Kanzel-Vorträge in der Leipziger-Berliner Synagoge gehalten, Leipzig 1847, hier S. 5.

73 Jürgen Wilke, Literarische Zeitschriften des 18. Jahrhunderts 1688-1789, 2 Bde., Stuttgart 1978; Ulrike Weckel, Bewegung im Publikum. Zur Mobilisierung von Leserinnen durch die ersten deutschen Frauenzeitschriften im späten 18. Jahrhundert, in: Anne Conrad/Arno Herzig/Franklin Kopitzsch (Hg.), Das Volk im Visier der Aufklärung, Hamburg 1998, hier S. 64; Bettina Hurrelmann, Jugendliteratur und Bürgerlichkeit, soziale Erziehung in der Jugendliteratur der Aufklärung am Beispiel von Christian Felix Weißes »Kinderfreund« 1776-1782, Paderborn 1974, S. 172.

74 Ab den Revolutionsjahren geht Schenda von einem deutlich niedrigeren Wert – etwa neun Lesern pro Zeitung – aus. Rudolf Schenda, Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770-1910, Frankfurt 1983, hier S. 451. Analysen zu den jüdischen Subskribenten bei: Lässig, Wege ins Bürger-tum (wie Anm. 4), S. 472-503, Tabelle S. 491.

Gleichwohl war die Einschreibung neuer Codes in die religiöse Mentalität und die Handlungsmotivation des Einzelnen ein überaus langwieriger, ambivalenter und von Eigensinn geprägter Prozess, der nie deckungsgleich mit den Vorgaben der bürgerlichen »Meisterdenker« verlief. Insofern sollte trotz aller Indizien, die auf eine schichtenübergreifende Rezeption bürgerlicher Werte und Handlungsmuster schließen lassen, zunächst nicht zu eilfertig von den Diskursen auf die religiöse Praxis geschlossen und vor allem das Tempo der Modernisierung nicht zu hoch angesetzt werden. Noch bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts schlägt sich der Übergangscharakter der Periode in nahezu allen Quellen nieder.⁷⁵ Hinzu kommt, dass die Quellen bei einigen Fragen nur unzureichende Informationen zur Geschlechterdifferenzierung vermitteln. Wer sich etwa von Subskriptionslisten Aufschlüsse über die Literarisierung der Frauen sowie über ihre Lesegewohnheiten und -bedürfnisse erhofft, der dürfte einigermaßen enttäuscht werden. In nennenswertem Umfang traten Frauen nur in einem Fall als selbständige Bestellerinnen hervor – bei *Selima's Stunden der Weihe*, einer Schrift, die Gotthold Salomon 1816 direkt an »Gebildete des weiblichen Geschlechts« adressiert hatte.⁷⁶ Hier lag der Anteil weiblicher Zeichnerinnen bei knapp 55 Prozent. Ansonsten aber stellten Frauen im Durchschnitt nur 11,5 Prozent der Subskribierenden, und rechnet man den verzerrend hohen Wert von *Selima* heraus, so waren es im Mittelwert nicht mehr als vier bis fünf Prozent.⁷⁷ Zu beachten, ist jedoch zum einen, dass dieser Befund nahezu deckungsgleich ist mit den für die Publizistik im deutschen Sprachraum allgemein gültigen Werten,⁷⁸ es also offenbar bei den Schriften, die sich nicht explizit an ein weibliches Publikum wandten, generell kaum üblich war, dass Frauen

75 Vgl. so auch Jacob Toury, *Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland von Jena bis Weimar*, Tübingen 1966, hier S. 2; Gotzmann, *Recht* (wie Anm. 11); Lowenstein, *Mechanics* (wie Anm. 2); Lässig, *Wege ins Bürgertum* (wie Anm. 4), S. 361-442.

76 Gotthold Salomon, *Selima's Stunden der Weihe*, eine moralisch-religiöse Schrift für Gebildete des weiblichen Geschlechts, Leipzig 1816. Für die erste Auflage waren vor dem Erscheinen in 33 Orten 195 Exemplare von 150 Subskribenten bestellt worden, unter ihnen 95 Frauen. Philippson spricht davon, dass die Schrift, die in einer gängigen Auflage von 500 erschienen sein dürfte, ausgesprochen rasch vergriffen gewesen sei. P. Philippson, *Skizzen* (1864). Zur »Selima« vgl. ausführlicher: Lässig, *Wege ins Bürgertum* (wie Anm. 4), S. 353-57.

77 Bei Gotthold Salomon, *Lebensgeschichte des Herrn Moses Philippson*, Dessau von 1814 waren auch schon fast 10 Prozent aller Subskribenten weiblich.

78 Reinhard Wittmann, *Subskribenten- und Pränumerantenverzeichnisse als Quellen der Lesergeschichte*, Stuttgart 1982, S. 57.

mit ihrem eigenen Namen als Leserinnen hervortraten.⁷⁹ Zum anderen steht fest, dass Jüdinnen – und zwar keineswegs nur oder in erster Linie diejenigen in den prominenten Salons⁸⁰ – eine wichtige Rolle in der Vernetzung der jüdisch-bürgerlichen ›Meisterdenker‹ spielten. Untersuchungen auf der Mikroebene, für die Tagebücher, Familienkorrespondenzen oder Schülerverzeichnisse einbezogen werden können, deuten jedenfalls darauf hin, dass das Flächennetz der kulturellen Zwischenträger und der Unterstützer des jüdischen Verbürgerlichungsprojektes auch von Frauen aktiv mitgetragen und teilweise sogar geknüpft wurde und dass die von der Kanzel propagierten Werte Mitte des 19. Jahrhunderts schon den beruflichen und familiären Alltag vergleichsweise vieler Familien prägten.⁸¹

Gleichwohl scheint es sinnvoll, abschließend direkt nach dem Wandel von Religiosität und Frömmigkeit zu fragen. Der Grund liegt auf der Hand: Wäre das Projekt ›Bürgersynagoge‹ in jener Übergangszeit, als Bürgerlichkeit im deutschen Judentum vorwiegend über eine ästhetisch wie moralisch neu akzentuierte religiöse Praxis vermittelt wurde, an der Traditionalität der Adressaten oder aber an einer schon zu weit fortgeschrittenen religiösen Gleichgültigkeit gescheitert, dann wären die – von Geschlechtermodellen bis zur Erwerbsethik reichenden – Normierungsversuche der jüdischen ›Meisterdenker‹ unweigerlich ins Leere gelaufen, das heißt ohne »Publikum« geblieben. Versucht man sich vor diesem Hintergrund nun der Resonanz der Reformbewegung auf der Ebene einzelner Gemeinden zu nähern, so kommt Ego-Dokumenten erneut eine überragende Bedeutung zu, und zwar vor allem deshalb, weil »klassische« Indikatoren wie die Häufigkeit des Kirchen- bzw. Abendmahlbesuchs, die in der Protestantismus- und Katholizismusforschung genutzt werden, hier nicht in adäquater Form verfügbar sind.⁸² Hinzu kommt, dass Aus-

79 Vgl. Weckel, *Bewegung* (wie Anm. 73). Wie bei anderen Geschäften auch, so war die Bestellung von Literatur wohl bestenfalls für Witwen unproblematisch, da sie zumindest als Haushaltsvorstand galten. Ansonsten aber blieb dies ebenso eine Domäne des Mannes wie das Hineintragen des Familiennamens in die Öffentlichkeit.

80 Während die prominenten Salon-Jüdinnen primär an einer überkonfessionellen Vergemeinschaftung interessiert waren, sind hier jene Frauen gemeint, die sich in das innerjüdische Verbürgerlichungs- und Veredlungsprojekt eingebracht haben, das zumindest in seiner Frühzeit ohne seine religiöse Komponente kaum denkbar ist.

81 Vgl. Lässig, *Wege ins Bürgertum* (wie Anm. 4), S. 361-442, S. 472-503, S. 606-655.

82 Vgl. Werner K. Blessing, *Reform, Restauration, Rezession. Kirchenreligion und Volksreligiosität zwischen Aufklärung und Industrialisierung*, in: Wolfgang Schieder (Hg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*, Göttingen

tritte aus den israelitischen Religionsgemeinden oder Taufen selbst im Kaiserreich noch selten waren und Taufpaten zudem keine Auskunft über die Religiosität derjenigen geben, die in den Gemeinden *verblieben*. Zur unverzichtbaren Quellengruppe avancieren daher Tagebücher, Briefe oder Memoiren, die den Alltag der Emanzipationsgeneration reflektieren. Hierbei zeichnet sich ab, dass der Alltag auch jüngerer Juden durchaus noch von religiösen Elementen durchsetzt, aber nicht (mehr) von der Religion, sondern zunehmend auch vom Streben nach Bildung beherrscht wurde. Dass sich traditionale und moderne Elemente hierbei noch stark überlagerten, zuweilen auch tiefere Konflikte auslösten, aber alles in allem doch wechselseitig integriert werden konnten, spiegelt sich etwa in dem Tagebuch, das Hermann Baerwald 1847 in Breslau angelegt hat.⁸³ Gemeinsam mit Freunden besuchte der Gymnasiast den Gottesdienst in einer so genannten Winkelsynagoge, der bei ihm einen ganz sonderbaren Eindruck hinterließ. Verstört reagierte Baerwald vor allem darauf, dass sich dort selbst philosophisch gebildete Juden – wie er meinte – irrationalen, überlebten Zeremonien unterwarfen. Aber auch er selbst, so stellte er betroffen fest, vermochte sich der Eigenlogik des Ortes und der Gemeinschaft nicht völlig zu entziehen:

»So steht ein intelligenter Mann in solcher Umgebung da und betet alles, was im Buche steht [...]. So ist der Mensch Sklave der Gewohnheit. Ich habe mich der vergangenen Zeiten erinnert, ich dachte an meine Eltern und habe dort mit wahrer Inbrunst gebetet. Es war mir etwas Süßes, solche Rückerinnerung, und so fern ich allen diesen Sachen jetzt stehe, wurde ich im Augenblick doch hingerissen und habe auch alles, was vorgeschrieben steht, gebetet. Ich habe die Stellen, die meiner Überzeugung ganz widersprechen, nicht ausgelassen; es würde stören. Ich müsste beim Gebet anfangen zu zweifeln und zu denken und das würde mich aus meinem Himmel herausgezogen haben; ich habe also alles gebetet und warum? Ich wusste es nicht, ich weiß es nicht. Vielleicht um mich einmal in jenen gemütlichen, demütigen

1986, S. 97-122, hier S. 120 ff.; Lucian Hölscher, Möglichkeiten und Grenzen der statistischen Erfassung kirchlicher Bindungen, in: Kaspar Elm/Hans-Dietrich Looch (Hg.), Seelsorge und Diakonie in Berlin, Berlin 1990, S. 39-59; Hartmann Tyrell, Transferbericht Religionssoziologie, in: Geschichte und Gesellschaft 22 (1996), S. 428-457; Frank-Michael Kuhlemann, Bürgerlichkeit und Religion. Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860-1914, Göttingen 2002.

83 Baerwald Tagebuch, Archives of the Leo Baeck Institute New York, Baerwald Coll.

Zustand eines frommen Juden zu versetzen. Nachher habe ich mit N. über vieles gesprochen, auch über ›Meister‹.«⁸⁴

Bruchlos schließt sich diesem verstörenden Erlebnis dann eine Interpretation von Goethes *Wilhelm Meister* an, die in der Tiefe der Auseinandersetzung wie im Umfang dem Synagogenlebnis in keiner Weise nachstand, ja ihn sogar mehrere Tage beschäftigte.

Einen ähnlichen, wenngleich weniger von inneren Konflikten geprägten Eindruck vermittelt das Tagebuch des Dresdner Banklehrlings Louis Lesser (1815-1889), das dieser zu seiner eigenen Vervollkommnung in englischer Sprache führte. Auch bei ihm waren Bildungsstreben, (beginnende) Erwerbstätigkeit und Religion eng verzahnt und auch bei ihm überlagerten sich ältere Frömmigkeitsformen mit einer großen Wertschätzung gegenüber den Neuerungen, die eine Verbürgerlichung der religiösen Praxis anzeigten. So notierte er an einem Sonnabend des Jahres 1834: »In the afternoon I read Goldoni's La Drama prudente, which I have lent from Veith. At three a clock I went to the Rabbi. Afterwards we had French Conversation-lesson«.⁸⁵ Dem schlossen sich – in einem für Lesser durchaus typischen Schabbat-Tagesablauf – noch ein kurzer Besuch in »seinem« Bankhaus sowie Abendspiele mit Freunden an. Am darauf folgenden Sonntag arbeitete er bis 16.00 Uhr in der Bank, um anschließend mit seinem Freund in dessen Familiensynagoge zu gehen, wo er eine Predigt hören wollte. Die Schilderungen, die das Tagebuch zum Alltag des Autors und seiner Freunde enthält, verdeutlichen, dass die Synagoge trotz profaner Lektüre, Vereinslebens oder Vergnügungen ein wichtiger Orientierungspunkt blieb und unter dem Eindruck der Reformbewegung sogar neue Attraktivität gewann. Nach der Ankunft Zacharias Frankels, des ersten »modernen« Rabbiners in Dresden, mehrten sich jedenfalls die Einträge über Synagogenbesuche; Lesser, der Frankels »very fine sermons« sehr lobte, war fest davon überzeugt, dass »a new life will now begin for the Jews here«.⁸⁶

Offensichtlich vermochten die Kultusreformen die Religiosität und die Synagogenbindung der schon »aufgeklärten« Juden tatsächlich zu beleben. Bestätigt wird eine solche Entwicklung für Hamburg, wo die viel zitierten und vor allem bei Frauen beliebten Kanzelredner Salomon und

84 Baerwald Tagebuch 1.6.1847, in: ebd.

85 Tagebuch Louis Lesser/Dresden 13.10.1833-29.1.1837, Privatbestand – Nutzung mit freundlicher Genehmigung von Christopher R. Friedrichs und Mrs. Harriet Hayes, Vancouver/USA.

86 An anderer Stelle erwähnte er die »treffliche Predigt über Gegenwart und Zukunft«, Tagebuch Louis Lesser, 20.8.1836.

Kley predigten,⁸⁷ oder auch für Wien, wo selbst die jüdische Oberschicht wieder den Weg in die Synagoge gefunden habe.⁸⁸ Ihr Judentum, so der Wiener Gemeindechronist, sei eben nun nichts mehr gewesen, wofür man sich in der bürgerlichen Öffentlichkeit hätte schämen müssen, sondern ein Symbol von Ehre und Anstand. Infolgedessen habe man es sogar als Auszeichnung und Prestigeerwerb begriffen, als Gemeindevertreter, Bethausvorsteher oder Commissär zu wirken, der über die Ruhe und Ordnung im Tempel zu wachen hatte.⁸⁹

Hier wie in vielen anderen Quellen zeigt sich, dass die Gottesdienstformen im deutschen Judentum keineswegs nur das Ergebnis *äußerer* Normierungsversuche waren, sondern auch als Reaktion auf bereits veränderte Mentalitäten und habituelle Praktiken verstanden werden müssen. Die Ausformung einer zeitgemäßen jüdischen Religiosität vollzog sich in einem permanenten Prozess des Aushandelns, der Produktion neuer Wertemuster einerseits und der Reaktion auf bereits vorhandene, auch schon deutlich bürgerlich geprägte Bedürfnisse und kulturelle Codes andererseits. Dies betrifft auch den weiblichen Teil der Gemeinden, der freilich auch in diesen Quellen deutlich unterrepräsentiert ist. So berichtete die 18-jährige Minna Diamant, die – aus dem orthodox geprägten Pressburg stammend – im Mai 1833 erstmals dem Reformgottesdienst in Wien beiwohnte und dort auch eine »Predigt [besuchte], welche auch belehrend und erbauend war«, begeistert an ihren Bräutigam: »Welche Gefühle mich ergriffen als ich diesen Tempelbau und die versammelte Menge erblickte, diese feyerlichen Zeremonien mit ansah, kann ich unmöglich mit Worten ausdrücken [...]; und als vollends der Gesang in jenen herzbeklebenden Tönen begann, so war's mir als könnte man nur an einem solchen Orte wahrhaft andächtig sein [...] Es sah hier wie bei Hof aus, um genau dies alles zu beschreiben, müsste ich Wochen dazu haben und dann benöthigte ich noch Börnes Geist, Scotts Schilderungen und Zschockes Beredsamkeit.«⁹⁰

87 Michael A. Meyer, Die Gründung des Hamburger Tempels für das Reformjudentum, in: Arno Herzog/Saskia Rohde (Hg.), Die Juden in Hamburg 1590 bis 1990, Hamburg 1991, S. 195-207.

88 Im Zuge der von Isaak Noah Mannheimer und Salomon Sulzer vollzogenen Reformen waren nach dem Zeugnis von Gerson Wolf viele Juden – vor allem aus den »oberen Schichten« – wieder ins Gotteshaus zurückgekehrt. Gerson Wolf, Geschichte der israelitischen Cultusgemeinde in Wien (1820-1860), Wien 1860, hier S. 29.

89 Ebd.

90 Minna Diamant, Ein Briefwechsel aus der Biedermeierzeit, Privatdruck, in: Library of the Leo Baeck Institute New York.

Gleichwohl sind regionale Verschiebungen in Zeit und Verlauf nicht zu übersehen. Die Erinnerungen der wesentlich jüngeren Clara Geißmar (1844-1911) zum Beispiel lassen dort, wo sie auf ihre Besuche in der Brettener Synagoge Bezug nimmt, noch für die Zeit um 1860 wenig von einer Feminisierung des Gottesdienstes ahnen. Gemeinsam mit älteren Frauen nahm sie dort in der vergitterten Frauensynagoge Platz, wo sie oft etwas Süßes geschenkt bekam, »während der Vorbeter die vorgeschriebenen Gebete absang«. Später durfte sie das Gebetbuch einer Nachbarin nutzen, das in Hebräisch mit jüdisch-deutschen Anmerkungen gedruckt war. Sie gaben an, wie man sich bei welcher Gebetsstelle zu verhalten hatte, denn die Mehrzahl der Frauen, so Clara Geißmar, habe von den Gebeten nichts verstanden. Clara wartete deshalb immer mit besonderer »Spannung, bis eine bestimmte Stelle an die Reihe kam. Darüber stand in Frau H's Gebetbuch angemerkt: ›allhier wird geheult‹. Sobald der Vorbeter das erste Wort dieser Stelle aussprach, nahm das bisher so freundlich-ruhige Gesicht einen schmerzlichen Ausdruck an und sie fing an, Tränen zu vergießen und weinte heftig so ungefähr 6-7 Minuten lang zu meinem großen Vergnügen.«⁹¹

Ihren Vater charakterisierte Clara als sehr frommen Mann. Er sei jeden Tag um 6.00 Uhr zum Morgengebet in die Synagoge gegangen und habe zu allen geforderten Anlässen Tefillin und Tallit mit Zizit getragen.⁹² Bis ins Alter bewahrte sich Clara Geißmar auch eine sentimentale Erinnerung an die Freitagabende, an jüdische Festtage und Rituale, die den Jahreslauf der Familie strukturierten.⁹³ Doch auch diese Frömmigkeit ließ schon ausreichend Platz für einen modernen, im Kern säkularen Bildungsansatz. Der fromme Vater jedenfalls störte sich nicht daran, dass Clara von einem Pfarrer Nachhilfe in Französisch, Literatur und Geschichte erhielt.⁹⁴

Während Clara Geißmar kaum auf geschlechterspezifische Unterschiede in der familiären Frömmigkeitspraxis einging, wurden diese von Jacob Epstein (1838-1919) sehr wohl thematisiert. Seinen 1809 geborenen Vater bezeichnete Epstein als Freidenker, der sich nur »aus Ehrerbietung auch den äußeren jüdischen Gebräuchen« gefügt habe, während die Mutter »strenggläubig und jüdisch orthodox« gewesen sei. Im Haushalt

91 Archives of the Leo Baeck Institute New York, Geißmar, Clara, ME 181.

92 Auffällig ist, dass Clara Geißmar alle Rituale und halachischen Obliegenheiten zwar mit kleinen Ungenauigkeiten, aber insgesamt recht kenntnisreich schildert, dass sie also über eine gediegene religiöse Bildung verfügte.

93 Archives of the Leo Baeck Institute New York, Geißmar, Clara, ME 181, S. 21 ff.

94 Ebd., S. 39.

habe sie so unerbittlich auf die Einhaltung der Ritualgesetze geachtet und dem Familienleben habe sie so viel emotional aufgeladene Religiosität aufgeprägt, dass sich selbst der Vater an manchen Festtagen den Erwartungen und der religiösen Ausstrahlung seiner Frau kaum zu entziehen vermochte: »Er gab den Seder nach allen Regeln der Kunst und unter der fröhlichen Mitwirkung von groß und klein. Er fastete an Jom Kippur, während die Mutter an diesem Tage regelmäßig krank und elend im Bett lag.« Epstein bekannte, dass das von der Mutter verteidigte »jüdische Moment unserer Häuslichkeit besonders an den Sabbaten und Festtagen eine tief zu Gemüt gehende Weihe« gegeben habe. »Und wäre nicht der Einfluss meiner gläubigen Mutter gewesen, so wären mir gewiss nicht einmal die wenigen Jahre kindlicher Gläubigkeit geblieben, deren ich mich zu erfreuen hatte.«⁹⁵ Diese Erinnerungen, niedergeschrieben fast einhundert Jahre nachdem sich die ersten jüdischen Predigten und Schriften auch an die Frauen gewandt und beide Geschlechter auf jeweils spezifische Wertemuster verpflichtet hatten, deuten darauf hin, dass die jüdischen Reformer mit ihren Normierungsversuchen den Nerv der Zeit getroffen hatten und in der mittelfristigen Perspektive ausgesprochen erfolgreich waren. Epstein jedenfalls schien zu bestätigen, was *Der Israelitische Volkslehrer* schon 1866 erwartet hatte, nämlich »dass selbst derjenige Mann, der dem religiösen Leben ganz entfremdet schien, für ernste Familienfeiern, für das religiöse Leben im Hause zu gewinnen ist und sich mit voller Hingebung anschmiegt an den gemüthvollen Zauber, der von der religiösen Feier im Hause ausgeht, wenn die Frau es versteht, diesen Zauber wirksam werden zu lassen.«⁹⁶

Versucht man sich dem Geschlechter- und Familiendiskurs im deutschen Judentum abschließend noch einmal aus der Vogelperspektive zu nähern, so tritt klar hervor, in welchem Maße jüdische und bürgerliche Leitbilder wechselseitig integriert und zu neuen Handlungsmustern umgebildet wurden. Die Transformation der jüdischen Sozialordnung von einer Kul-

95 Zit. nach: Monika Richarz, *Jüdisches Leben in Deutschland*, Bd. 1: Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1780-1871; Bd. 2: Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte im Kaiserreich; Bd. 3: Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1918-1945, Stuttgart 1976/1979/1982, hier Bd. 1, 1976, S. 260.

96 *Der Israelitische Volkslehrer* (1866), S. 22 f. Solche Anregungen könnten nur von »tiefinnerlich frommen und gebildeten Frauen ausgehen«, nicht aber von Salondamen, die – gebildet für Ball- und Gesellschaftssaal – keine Tiefe und Wärme entwickeln könnten. Hiermit verband sich die Mahnung, aus den eigenen Töchtern keine Zierpuppen zu bilden, vgl. Anm. 70.

tur des männlich-religiösen Lernens und der rituellen Observanz hin zu einem modernen religiösen System, das vornehmlich durch bürgerliche Werte geprägt war, rückte die Frauen vom Rand in den Mittelpunkt einer neuen jüdischen Frömmigkeitskultur, ohne dass die traditionellen religionsgesetzlichen Fundamente des Judentums völlig erodiert wären. Folgt man den Forschungsergebnissen, die Marion A. Kaplan und teilweise auch Mordechai Breuer für die Zeit des deutschen Kaiserreiches vorgelegt haben,⁹⁷ so stand am Ende dieses Prozesses, in dem die Halacha zwar konserviert, aber durch ein neues kulturelles System überformt wurde, tatsächlich eine Familienreligion, die über weite Strecken von den Frauen getragen wurde, die aber auch die Formen männlicher Religiosität revolutioniert hatte. So erscheinen in Kaplans Untersuchung viele Frauen – ob dies nun lebensweltlich fundiert war oder weil sie sich so sehen und darstellen *wollten*, ist für die hier verfolgte Fragestellung sekundär – wie ein Idealtypus aus Salomons Predigten: zeitgemäß gebildet, interessiert für Kunst und Ästhetik, aber auch dafür, das eigene Judentum in der Familie zu pflegen und so an die nächste Generation weiterzugeben. Die Männer blieben hingegen den Gottesdiensten immer öfter fern; für sie hatte Religion – auch das entsprach den Erwartungen der Prediger – immer weniger Alltagsrelevanz. Sie kollidierte mit der Berufstätigkeit und trat hinter diese zurück. Gleichwohl blieben ausgesprochen viele (männliche) jüdische Großbürger ihren Religionsgemeinden über das gesamte 19. Jahrhundert verbunden – und zwar selbst dann, wenn sie sich selbst schon zu »Freigeistern« entwickelt hatten. Über das gesamte Kaiserreich hinweg dominierte in den Vorständen der Gemeinden, aber auch in Synagogenkommissionen oder jüdischen Vereinen jener Personenkreis, der in den entsprechenden protestantischen Pendanten kaum noch zu finden war⁹⁸ – das gebildete und besitzende Bürgertum. Wer sich zur sozialen Elite der Gesellschaft rechnete oder sich auf dem Wege dorthin befand, strebte oftmals nicht nur nach Integration in die städtische Bürgergesellschaft, sondern auch nach einer Honoratiorenstellung

97 Kaplan, *Making* (wie Anm. 58); Mordechai Breuer, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871-1918*, Frankfurt a. M. 1986.

98 Zur protestantischen Kirche vgl. Lucian Hölscher, *Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift* 250 (1990), S. 595-630, hier S. 596-598; ders., *Bürgerliche Religiosität im protestantischen Deutschland des 19. Jahrhunderts*, in: Wolfgang Schieder (Hg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1993, S. 191-215, hier S. 214.

innerhalb der jüdischen Gemeinde.⁹⁹ Die »Erfindung« einer bürgerlichen Religion schien also in der Tat die adäquate Antwort auf die Herausforderungen der Moderne gewesen zu sein und ein wichtiger Beitrag zum Gesamtprojekt der Verbürgerlichung, in das Männer und Frauen gleichermaßen aktiv eingebunden waren.¹⁰⁰

Am Beginn des Ringens um eine »Veredlung« des deutschen Judentums hatte das Bemühen um eine Religiosität gestanden, die sich selber und damit auch das Judentum als soziale Gruppe erneuern, und das hieß konkret für eine bürgerliche Perspektive aufschließen sollte. In diesem Kontext hatten sich die Bilder idealer Weiblichkeit und Männlichkeit gleichermaßen verändert. Die tradierte Geschlechterhierarchie, die auf den Pfeilern des halachischen Judentums, das heißt auf jüdischem Lernen und der religiös legitimierten Priorität des Mannes aufruhte, verlor unter dem Eindruck des Aufklärungs- und Emanzipationsdiskurses in dem Maße an Prägungskraft, in dem diese Pfeiler morsch und für den Alltag immer unbedeutender wurden. Die Reform des Gottesdienstes, vor allem seine Emotionalisierung und Ästhetisierung ist in diesem Kontext als konsequente Umsetzung eines bürgerlichen Konzepts von Religiosität zu begreifen, das tendenziell feminine Züge trug. Und gerade weil das während der Emanzipationszeit in Deutschland ausgeformte Judentum – ganz gleich ob nun im liberalen, konservativen oder neorthodoxen Gewand – eine Brücke zwischen Tradition und Moderne darstellte, weil es beide Geschlechter aktiv einband und auch in sozialer Hinsicht eine integrative Funktion erfüllte, fungierte es in dieser Zeit tiefer Brüche und großer Herausforderungen als ein spezifischer »Agent des Fortschritts«.

Das Zeitalter der Emanzipation erweist sich so alles in allem als eine Periode der Pluralisierung, der Privatisierung und der Familialisierung

99 In Dresden etwa gehörten zwischen 1852 und 1890 48,6 Prozent aller Gemeindevorsteher und Deputierten der Oberschicht an. Das waren, wie auch in Teplitz und Dessau oder beim Oberrat in Baden, überwiegend solche Männer, die schon auf ein hohes Maß an Akzeptanz unter den Bürgern *außerhalb* der jüdischen Gemeinden zählen konnten und über Vereine, Funktionen und Mandate auch schon einen vergleichsweise hohen Vergesellschaftungsgrad mit den anderen Bürgern der Stadt erreicht hatten. Vgl. Lässig, *Wege ins Bürgertum* (wie Anm. 4), S. 428-440.

100 Vgl. dazu auch die anonyme Schrift *Rebekka und Amalia*. Briefwechsel zwischen einer Israelitin und einer Adligen über Zeit- und Lebensfragen, Leipzig 1847, in der die Jüdin den Part der »Musterbürgerin« zugeschrieben bekommt. Ausführlich hierzu: Lässig, *Wege ins Bürgertum* (wie Anm. 4), S. 421-423.

der jüdischen Religion, des Formenwandels religiöser Riten und des Auseinanderdriftens von Religiosität und Synagogenbindung, aber nur in beschränktem Maße als Zeit der Säkularisierung und der vollständigen Ablösung von jüdischen Wurzeln und Institutionen. In Reaktion auf den vom deutschen Emanzipationsmodell ausgehenden Erwartungsdruck formten die deutschen Juden und Jüdinnen in einem spannungsreichen, von »Eigen-Sinn« und Traditionstransfer geprägten Prozess bereits vor der Reichsgründung eine »Religion des Bürgers« aus. Dies belegt, dass Religion auch im Judentum kein statisches, sondern ein überaus dynamisches Phänomen war. Die Fremd- und Selbstverpflichtung auf genuin bürgerliche Werte hat die »Jüdischkeit« der deutschen Juden nicht grundsätzlich erodieren lassen, sie hat sie vielmehr in eine neue Welt transformiert und für ein Leben in dieser Welt annähernd passfähig gemacht.

Sozialgeschichtliche Perspektiven

MONIKA RICHARZ

Geschlechterhierarchie und Frauenarbeit seit der Vormoderne

Noch heute spricht der orthodoxe Ehemann zu Beginn des Schabbat das Eschet Chajil, das Lob der tüchtigen Frau. Dieser biblische Text (Sprüche 31) preist die Ehefrau, die ihrem Gatten nur Gutes erweist und ihn weise berät. Vor allem aber gilt das Lob ihrer rastlosen Arbeit, da sie nicht nur Nahrung und Kleidung für die Familie herstellt, sondern beides auch verkauft und vom Erlös einen Weinberg erwirbt und bebaut. Dieser liturgische Text ist zugleich normativ und idealisierend in seiner Schilderung der Ehefrau und ihrer Arbeitsleistung in der antiken Agrargesellschaft. Aber er verweist mit der ökonomisch aktiven jüdischen Frau sicherlich auch auf eine wie immer geartete soziale Realität in damaliger Zeit, die als normativ tradiert wurde.

Die Geschichte der geschlechtsspezifischen Arbeit und Arbeitsteilung im Judentum ist bisher als Thema der *gender history* kaum beachtet worden. Dies ist umso erstaunlicher, als jede Gesellschaft nicht zuletzt gerade durch die Form ihrer Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau charakterisiert wird. Es fehlt bisher an einer Sozialgeschichte der Frauen- und Männerarbeit im Judentum, die die langfristige Entwicklung der Arbeitsteilung ins Auge fasst. Soweit die Arbeit von Männern und Frauen eine unterschiedliche Bewertung erfährt, und das ist in fast jeder Gesellschaft der Fall, gibt die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung auch Auskunft über die kulturelle Konstruktion der Geschlechterhierarchie.¹ Gerade in dieser Hinsicht bildet das Judentum einen besonders interessanten Forschungsbereich. Eine Untersuchung dieser Art, zumal wenn sie als *longue-durée*-Studie über einen mittel- bis langfristigen Zeitraum angelegt wird, könnte auch einen Vergleich zwischen der jüdischen und der christlichen Konzeption von Gender und Arbeitsteilung ermöglichen.

¹ Vgl. hierzu grundlegend die Beiträge: Heide Wunder, »Jede Arbeit ist ihres Lohnes Wert«. Zur geschlechtsspezifischen Teilung und Bewertung von Arbeit in der Frühen Neuzeit, in: Karin Hausen (Hg.), *Geschlechterhierarchie und Arbeitsteilung. Zur Geschichte ungleicher Erwerbschancen von Männern und Frauen*, Göttingen 1993, S. 19-39; Karin Hausen, *Wirtschaften mit der Geschlechterordnung. Ein Essay*, in: ebd., S. 40-67.

Die bisherige Forschung hat sich mit der Arbeit jüdischer Frauen vor allem zu Beginn der Neuzeit und im Prozess der Verbürgerlichung während des 19. Jahrhunderts beschäftigt. Diese beiden kontrastierenden Pole weiblicher Erwerbstätigkeit in der Vormoderne und im bürgerlichen Zeitalter sollen hier als Ausgangs- und Endpunkt dienen für Überlegungen und Beobachtungen zur Interdependenz von Geschlechterhierarchie und geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung in der jüdischen Geschichte. Im Mittelpunkt dieser Beobachtung über einen längeren Zeitraum steht die Transformation des deutschen Judentums beim Übergang von der traditionellen jüdischen Gesellschaft in die europäische Moderne. Wie weit war dieser radikale Wandel auch verbunden mit einer veränderten Konstruktion von Männlichkeit und Weiblichkeit und einer entsprechenden Änderung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung und der Geschlechterhierarchie? Diese Frage zu untersuchen, bedeutet auch, das Modell bürgerlicher Weiblichkeit und seine Dominanz in der historischen Wahrnehmung in enge zeitliche und schichtenspezifische Schranken zu verweisen. Im Rahmen eines Aufsatzes ist es allerdings nicht möglich, für den genannten Zeitraum detaillierte Forschungen anzustellen. Es geht vielmehr darum, die bisher vorliegenden Quellen und Untersuchungen in neuer Perspektive zu interpretieren und so ein modifiziertes Konzept zu erproben.

Im halachischen Judentum der Vormoderne war traditionell das Studium von Tora und Talmud die wichtigste religiöse Aufgabe des jüdischen Mannes. Obgleich Frauen, zumeist Rabbinertöchter, vereinzelt Talmudkenntnisse erwarben, geschah dies weder systematisch noch im Lehrhaus in der Gemeinschaft der Männer. Die Frau war nicht zum religiösen Lernen verpflichtet, de facto blieb sie davon ausgeschlossen. Ihre religiöse Praxis hatte ihren Ort vor allem im Haus. Männlichkeit war in der traditionellen jüdischen Gesellschaft also definiert durch Privilegien, die der Frau nicht zukamen. Nur Männer »lernten«, nur Männer zählten im Minjan, nur Männer leiteten die Gemeinde. In der Realität meinte das nicht nur die wenigen religiös gelehrten Juden, sondern auch die zahlreichen jüdischen Männer, die nur wenig Hebräisch beherrschten und nur mühsam Talmud lernten. Die religiösen Geschlechterrollen waren strikt abgegrenzt, unabhängig von ihrer individuellen Erfüllung. Diese religiös konstruierte Männlichkeit bildete die Basis des jüdischen Patriarchats.

Der Mann war im Judentum also nicht primär durch physische Arbeit und durch die Rolle des Ernährers der Familie definiert. Im Gegenteil konnte im Extremfall die Ehefrau die Ernährerrolle allein übernehmen, ohne dass damit die Geschlechterhierarchie und das Patriarchat in Frage

gestellt wurden. Dies erlaubte es zumindest einer kleinen Minderheit jüdischer Männer in der frühen Neuzeit – und in Polen und Russland auch darüber hinaus – den Erwerb des Lebensunterhalts den Ehefrauen zu überlassen und sich allein dem religiösen Studium zu widmen. Nach rabbinischer Auffassung konnten die Ehefrauen auf diese Weise ein bedeutendes religiöses Werk tun, indem sie das Torastudium des Ehemannes ermöglichten. Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung erwies sich also potenziell als Zuteilung aller Erwerbsarbeit an die Frau, während der Mann für die spirituelle Arbeit bestimmt war. Daniel Boyarin sieht im Ausschluss der Frau vom Torastudium daher funktional das Äquivalent zur geschlechtsspezifischen Teilung von Arbeit in anderen patriarchalischen Gesellschaften.²

Wieweit solche geschlechtsspezifischen Normen im Judentum auch die soziale Realität bestimmten, ist für die Vormoderne nicht immer leicht zu ermitteln. Wir wussten bis vor kurzem relativ wenig über die Arbeit jüdischer Frauen im Spätmittelalter und in der Frühneuzeit. Erst jüngste Forschungen, vor allem für die Handbücher *Germania Judaica* III (1350-1519) und IV, haben zum Teil Überraschendes zutage gefördert, so dass die Situation jüdischer Frauen in der vorbürgerlichen Epoche neu beleuchtet und der große Umfang ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit dokumentiert werden kann.³ Dabei darf nicht vergessen werden, dass nicht nur die genannte Geschlechterkonstruktion Frauen freien Zugang zur Erwerbsrolle ermöglichte, sondern ihre wirtschaftliche Tätigkeit fast immer einer finanziellen Notwendigkeit entsprang, da die meisten Juden dieser Epoche den sozialen Unterschichten angehörten und angesichts der hohen Abgaben, die sie zu leisten hatten, auf Erwerbsarbeit angewiesen waren. Entscheidend war aber ein Drittes: Bekanntlich blieben Juden vor der Emanzipation wirtschaftlich fast ausschließlich auf den Handel mit Geld und Waren beschränkt. Die Ehefrauen waren in erster Linie im Familiengeschäft aktiv, das von Mann und Frau als Arbeitspaar gemeinsam betrieben wurde, und zwar auf der Basis der Mitgift, die sowohl die Frau als auch der Mann als Geschäftskapital bei der Hochzeit erhalten hatten. Das Familiengeschäft befand sich im Haus der Familie, so dass Haushalt und Geschäft eine Einheit bildeten. Die Ehemänner waren oft auf Handelsreisen abwesend, daher wurde das Ortsgeschäft von der Ehefrau betrieben. Diese Form der Kooperation des arbeitenden Ehepaars

2 Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley und Los Angeles 1997, S. 153.

3 Arye Maimon s.A./Mordechai Breuer/Yacov Guggenheim (Hg.), *Germania Judaica*, Bd. III (1350-1519), 3 Teile, Tübingen 1987, 1995, 2003, Bd. IV in Vorbereitung.

war generell für alle Haushalte in der Vormoderne kennzeichnend, unabhängig davon, ob es jüdische oder christliche Kaufleute betraf.⁴ Wie im Handwerk war auch im Handel die Ehefrau eine vollwertige Arbeitskraft. Da die Ehefrau gewöhnlich selbst aus einer Handelsfamilie stammte, wurde von ihr erwartet, das Geschäft und die Bücher selbständig führen zu können. Im Handelshaushalt lebten gewöhnlich auch abhängig beschäftigte Männer und Frauen, die auf diese Weise auch den Schutz in Anspruch nehmen konnten, den der Hausherr als »Schutzjude« für sich und seine Familie erworben hatte. Die Ehefrau verfügte also in der Regel über genügend Hilfskräfte, denen sie vorstand. Als Witwe konnte sie einen Sohn oder einen Angestellten als Partner in das Geschäft aufnehmen. Sofern ihr Ehemann eine entsprechende testamentarische Verfügung gemacht hatte, war schon im Mittelalter nach jüdischem Recht die Witwe Erbin des Geschäfts, verwaltete das gesamte Vermögen und führte das Unternehmen selbständig weiter.⁵

Für das Mittelalter werden jüdische Frauen in einer größeren Zahl von Berufen genannt, so als Geldleiherinnen, als Produzentinnen und Händlerinnen in der Lebensmittel- und Textilbranche, im medizinischen Bereich als Ärztinnen und Hebammen und in der Unterschicht als abhängige häusliche Dienstboten ohne eigenes Niederlassungsrecht. Auch Frauen als Ernährerinnen ihres Mannes treten in Quellen hervor. Bereits aus dem 12. Jahrhundert ist das Trauergedicht eines Wormser Rabbiners auf seine Ehefrau überliefert, in dem die Ehefrau den gelehrten Gatten ernährt:

»Sie speiste und kleidete ihn in Würde, so dass er Torastudium und gute Taten üben konnte; ihre Arbeit versieht ihn mit Büchern.«⁶

4 Heide Wunder, »Er ist die Sonn', sie ist der Mond«. Frauen in der Frühen Neuzeit, München 1992, S. 125-130.

5 Michael Toch, Die Juden im Mittelalterlichen Reich, Enzyklopädie Deutscher Geschichte, Bd. 44, München 1998, S. 15; Birgit E. Klein, Nach jüdischem Recht oder »Puderhühner Gesetzen«? Frauen im Kampf um ihr Vermögen im frühneuzeitlichen Aschkenas, in: Sabine Hödl/Peter Rauscher/Barbara Staudinger (Hg.), Hofjuden und Landjuden. Jüdisches Leben in der Frühen Neuzeit, Berlin, Wien 2004, S. 185-187; Birgit E. Klein, »Der Mann – ein Fehlkauf«. Entwicklungen im Ehegüterrecht und die Folgen für das Geschlechterverhältnis im spätmittelalterlichen Aschkenas, in: Christiane E. Müller/Andrea Schatz, Der Differenz auf der Spur. Frauen und Gender in Aschkenas, Berlin 2004, S. 69-99.

6 Zit. nach Michael Toch, Die jüdische Frau im Erwerbsleben des Spätmittelalters, in: Julius Carlebach (Hg.), Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland, Berlin 1993, S. 37-48, hier S. 37.

Eine solche Lobpreisung ist schlechterdings nicht ohne einen Bezug zur Realität vorstellbar, gerade weil sie stereotyp sein mag. Im 13. Jahrhundert spricht der Gelehrte Mordechai ben Hillel anerkennend von »jenen edlen Frauen, die des Geschäftes kundig sind«.7

Nach neuesten Forschungen waren Frauen sogar auffallend stark vertreten im Hauptberuf der Juden des späten Mittelalters, der Geldleihe. In *Germania Judaica* III (1350-1519) konnten für 41 Gemeinden quantitative Angaben zu Männern und Frauen im Kredithandel gemacht werden.8 Demnach waren im Durchschnitt ein Viertel aller Geldhändler Frauen.9 Diese übten das Gewerbe im Hauptberuf oder im Nebenberuf aus, sowohl als Ehefrauen wie auch als Witwen. Einige der Geldhändlerinnen gehörten zu den finanzkräftigsten Kreditgebern und gewährten auch Städten große Darlehen. Michael Toch kommt zu dem Schluss: »Das Kreditwesen jüdischer Frauen war in Kundenstruktur, Betriebsweise und Kapitalausstattung dem der jüdischen Männer ganz ähnlich, wenn nicht mit diesem identisch.«10

Von einer strikten geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung innerhalb des Erwerbslebens deutscher Juden konnte also nicht die Rede sein, denn diese war für die männliche Identität nicht notwendig. Wie alle jüdischen Berufe der Vormoderne – mit Ausnahme der Rabbiner und einiger studierter Ärzte – erforderte die Geldleihe keine formale Ausbildung, sondern wurde im Familiengeschäft erlernt, d. h., es bestanden keine Zugangsbarrieren für Frauen. Zudem konnte der Geldhandel vom Hause aus betrieben werden und machte keine gefährlichen Reisen notwendig, die jüngeren Frauen wegen der zahlreichen Schwangerschaften nicht möglich waren.

Für die Frühneuzeit, in der der Warenhandel der Juden erheblich zunahm, gibt es vermehrt Zeugnisse für die selbstverständliche Wirtschaftstätigkeit von Frauen. Aus den Akten des Frankfurter Rabbinatsgerichts ist zu ersehen, dass Frauen auch im Dienstleistungssektor arbeiteten, indem sie Zimmer vermieteten, Pensionen führten oder als Heiratsvermittlerinnen tätig waren.11 Der Hamburger Rabbiner Jacob Emden (1697-

7 Zit. nach ebd.

8 *Germania Judaica*, Bd. III 1350-1519 (wie Anm. 3), 3. Teilband: Gebietsartikel, Einleitungsartikel und Indices, Tübingen 2003.

9 Toch, *Die jüdische Frau* (wie Anm. 6), S. 40.

10 Ebd., S. 43.

11 Robert Liberles, *An der Schwelle zur Moderne*, in: Marion A. Kaplan (Hg.), *Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland vom 17. Jahrhundert bis 1945*, München 2003, S. 22-122, hier S. 57.

1776) tadelt in seinen Erinnerungen seine zweite Frau, weil sie im Gegensatz zu seiner ersten, einer Geldverleiherin, über kein Geschäftstalent verfüge.¹² Wirtschaftliches Denken und Handeln wurde von Frauen einfach erwartet, zumal sie fast immer aus einem Geschäftshaushalt stammten. Dies galt umso mehr für Frauen, die in bescheidenen Verhältnissen lebten oder als Witwen alleinverantwortlich ihre Familie ernähren mussten. So ist für ein Dorf bezeugt, dass jüdische Frauen die Kühe der Christen molken und die Milch dann in der Judengasse verkauften.¹³

Die Hamburger Großhändlerin Glikl (gest. 1724) spricht in ihren Erinnerungen nicht nur von sich, der Juwelenhändlerin im Fernhandel, sondern beschreibt auch die Tätigkeit anderer Frauen. Ihre Großmutter ernährte sich als Witwe mit zwei Kindern kümmerlich von der Pfandleihe, so dass Glikls Mutter als junges Mädchen den Haushalt durch Klöppeln von Gold- und Silberspitze in Heimarbeit unterstützte. Die Mutter lebte im Alter in Glikls Haus und erhielt ein Taschengeld, das sie sorgfältig sparte und auf Zinsen auslieh. An der Frau des Rabbiners Model Ries in Berlin preist Glikl ihre Frömmigkeit und fügt hinzu:

»Dabei war sie auch eine sehr tüchtige Frau, sie hat das Geschäft geführt und ihren Mann und ihre Kinder reichlich ernährt. [...] [D]enn Model Ries ist allzeit ein bettlägeriger Mann gewesen, der wenig Geschäfte hat machen können. Aber er war doch ein Mann von hervorragender Klugheit.«¹⁴

Die Rabbinerfrau Ries hatte durch eigene Handelstätigkeit erreicht, dass ihre Familie, 1670 aus Wien vertrieben, in Berlin aufgenommen wurde, wo der Große Kurfürst bekanntlich nur wohlhabende Juden akzeptierte. Es war offensichtlich nicht ungewöhnlich oder problematisch, dass Frauen wirtschaftlich erfolgreicher waren als ihre Ehemänner. Über eine Verwandte schreibt Glikl: »Sie hat sich gar wohl auf den Handel verstanden und in Wirklichkeit das ganze Haus ernährt.«¹⁵

Die häufigste Form weiblicher Wirtschaftstätigkeit in der Frühneuzeit war mit Sicherheit weiterhin die Arbeit im Familiengeschäft. Dies ist ein grundlegendes Charakteristikum der jüdischen Familien- und Wirt-

12 Vgl. Jacob Schacter, Rabbi Jacob Emden. Life and Major Works, Diss. Harvard University 1988, zit. nach ebd., S. 50.

13 Ebd., S. 57.

14 Übersetzung Alfred Feilchenfeld (Hg.), Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln, Berlin 1913, S. 147.

15 Übersetzung Bertha Pappenheim (Hg.), Die Memoiren der Glückel von Hameln, Weinheim 1994 (Nachdruck der Ausgabe Wien 1910), S. 27.

schaftsgeschichte, das sich bis ins 20. Jahrhundert hinein immer wieder beobachten lässt und als so selbstverständlich galt, dass es nur selten gesondert erwähnt wird. Angesichts derartiger für die Frauengeschichte typischer Quellenprobleme ist es ein Glücksfall, dass Glikl in ihren Erinnerungen beschreibt, wie ihre geschäftliche Kooperation mit ihrem Ehemann im Familienunternehmen aussah. Glikl, obgleich damals Mutter zahlreicher kleiner Kinder, betrieb das Ortsgeschäft, während der Ehemann die Fernreisen zu Messen und Märkten unternahm. Sie betont in ihren Erinnerungen, dass sie ihren Mann oft in Geschäftsfragen beriet und er nichts ohne sie entschieden habe. Das Geschäft selbst aber wurde in seinem Namen abgewickelt. Doch realiter handelte es sich um einen Familienbetrieb, in dem verschiedene Familienmitglieder arbeiten konnten und dessen Profit der Familie zugute kam. Diese Form der familialen Ökonomie bestimmte das Alltagsleben vieler Juden noch bis ins 20. Jahrhundert hinein. Auf diese Weise trugen Frauen erheblich zum Familieneinkommen bei, waren geschäftlich versiert und konnten dann als Witwen den Handel auch selbständig führen. In dieser Form des Familienbetriebs zeigt sich zwar eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, diese hat aber weniger mit Hierarchisierung als mit der Rücksicht auf Anforderungen der physischen Reproduktion zu tun.

In der jüdischen Oberschicht des 17. und 18. Jahrhunderts, den Hofjuden, gab es auch einige wenige Hoffaktorinnen. Esther Liebmann (gest. 1714) war wie Glikl Juwelenhändlerin, stattete mit ihrem zweiten Ehemann, Jost Liebmann, den Hof des Luxus liebenden Kurfürsten von Brandenburg aus und belieferte seine Münze mit Edelmetallen. Als der Kurfürst sich 1701 zum König Friedrich I. krönen ließ, waren es die Liebmanns, die die kostbaren Steine für die Krone importierten.¹⁶ Seit 1702 erneut verwitwet, verstärkte Esther Liebmann ihre Dienste für den Hof noch und hatte jederzeit Zugang zum König. Eine ähnlich einflussreiche Stellung erlangte am Stuttgarter Hof Chaille Kaulla (gest. 1809), die ihren Reichtum vor allem Heereslieferungen verdankte.¹⁷ Chaille, die Tochter eines süddeutschen Hoffaktors, lernte im Geschäft ihres Vaters,

16 Deborah Hertz, *The Despised Queen of Berlin Jewry, or the Life and Times of Esther Liebmann*, in: Vivian B. Mann/Richard I. Cohen (Hg.), *From Court Jews to the Rothschilds. Art, Patronage and Power 1600-1800*, München/New York 1996, S. 74.

17 Kerstin Hebell, *Madame Kaulla und ihr Clan – Das Kleinterritorium als individuelle Nische und ökonomisches Sprungbrett*, in: Rotraud Ries/J. Friedrich Battenberg (Hg.), *Hofjuden – Ökonomie und Interkulturalität. Die jüdische Wirtschaftselite im 18. Jahrhundert*, S. 332-348.

übernahm dieses nach seinem frühen Tod und erlebte einen steilen wirtschaftlichen Aufstieg durch ihre Tätigkeit während der napoleonischen Kriege. Sie belieferte ganze Armeen mit Pferden, Proviant und Kriegskrediten, wurde Hofjüdin in Stuttgart und Gründerin der Württembergischen Hofbank. Diese hoch vermögende Unternehmerin und Mutter von sechs Kindern nahm ihren zehn Jahre jüngeren Bruder Jakob in ihr schnell wachsendes Geschäft auf, während ihr Ehemann sich ausschließlich talmudischen Studien widmete. Das Ehepaar wohnte später im Gebäude der Stuttgarter Hofbank, unterhielt dort eine Privatsynagoge mit Rabbiner, war sehr wohlwärtig und stiftete eine Talmudschule in Hechingen. Noch einmal trat hier auf wirtschaftlich höchster Ebene eine von ihrem Ehemann unabhängige Unternehmerin hervor, die diesen ganz von wirtschaftlicher Tätigkeit freistellte. Bedenkt man, dass zu dieser Zeit bereits die Berliner jüdischen Salons florierten, die jüdische Aufklärungsbewegung großen Einfluss gewann und die bürgerliche Ideologie der Weiblichkeit sich entfaltet hatte, so erscheint Chaille Kaulla wie ein Anachronismus im bürgerlichen Zeitalter.

Der Transformationsprozess der deutschen Juden seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist oft beschrieben worden mit den Begriffen Emanzipation, Akkulturation, Verbürgerlichung und Säkularisierung. Mit Blick auf die Veränderungen der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung lässt sich nun fragen, welche Auswirkungen dieser grundlegende Wandel vom traditionellen zum modernen Judentum auf die sozialen Geschlechterrollen, die Geschlechterbeziehung und die Frauenarbeit gehabt hat. Eine starke religiöse, soziale und kulturelle Veränderung muss notwendig auch die Wandlung der Konstruktion von Männlichkeit und Weiblichkeit und damit der Geschlechterbeziehung zur Folge haben. Dies ist bisher für Juden noch kaum untersucht worden.¹⁸

Das die männliche Dominanz sichernde halachische Judentum war seit Ende des 18. Jahrhunderts deutlich im Rückgang begriffen. Das Tal-

18 David Sorkin, *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, New York, Oxford 1987, betrachtet den Prozess der religiösen und kulturellen Transformation noch ohne jeglichen Hinweis auf Frauen. Im Gegensatz dazu berücksichtigt ein etwas späteres Werk bereits Fragen der Geschlechtergeschichte: Steven M. Lowenstein, *The Berlin Jewish Community. Enlightenment, Family and Crisis 1770-1830*, New York, Oxford 1994. Voll integriert ist Geschlechtergeschichte bei Simone Lässig, *Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2004.

mudstudium verlor an Bedeutung, und die meisten Talmudschulen in Deutschland wurden bis zu den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts geschlossen. Jüdische Männer verfügten über immer weniger religiöse Bildung und besuchten seltener die Synagoge. Auch die Befolgung der Schabbatgebote und der Speisegesetze begann sich zu lockern. Die Transformation des halachischen Judentums in ein bürgerlich-liberales Judentum war begleitet von einer besonders in der zweiten Generation nach der Mitte des 19. Jahrhunderts rasch voranschreitenden Säkularisierung. Zwar waren weiterhin allein Männer zum Minjan und zum Gemeindevorstand zugelassen, doch dies Privileg bedeutete sozial immer weniger, es hatte an Prestige verloren. Die Religion bildete keine ausreichende Basis mehr für die Definition der männlichen Geschlechtsrolle und die Begründung ihrer Dominanz.

In dieser Situation führte die wachsende Akkulturation der Juden und ihre Übernahme des bürgerlichen Wertekanons auch zu einem stärkeren Einfluss des bürgerlichen Familienmodells und des Konzepts der Dichotomie der Geschlechter.¹⁹ Die bürgerliche Ideologie von der Frau als Hüterin von Heim und Familie und vom Mann als Ernährer und Beschützer, die sich in Deutschland seit Ende des 18. Jahrhunderts ausgebildet hatte, blieb nicht ohne Wirkung auf das entstehende jüdische Bürgertum. Sie eignete sich zur Schaffung einer neuen säkularen Form männlicher Dominanz und ermöglichte so den Wechsel vom vormoderne halachischen zum bürgerlichen Patriarchat. Diesen Prozess im Einzelnen zu untersuchen, steht allerdings noch aus. Wie schnell oder langsam er verlief und wie weit er in die moderne Orthodoxie vordrang, bleibt einer detaillierten Untersuchung vorbehalten. Festzuhalten ist, dass es jüdischen Männern offensichtlich wie selbstverständlich und ohne breite Diskussion gelang, von der traditionellen Form des Patriarchats in die bürgerliche Form männlicher Hegemonie überzuwechseln. Diskutiert wurde dagegen von den jüdischen Aufklärern, sozusagen spiegelbildlich, die nach ihrer Ansicht notwendige Veränderung des weiblichen Geschlechtscharakters. Die Maskilim lehnten die traditionelle wirtschaftliche Tätigkeit der jüdischen Frau ab und befürworteten, ganz im Sinne der Verbürgerlichung, ihre Beschränkung auf Haus und Fami-

19 Karin Hausen, Die Polarisierung der »Geschlechtscharaktere«. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner Conze (Hg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, Stuttgart 1976; Ute Frevert (Hg.), Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse in 19. Jahrhundert, Göttingen 1988.

lie, während sie ihre Bildung und religiöse Erziehung verbessert sehen wollten.²⁰

Für jüdische Männer wurden im Laufe des 19. Jahrhunderts Arbeit, Leistung und Beruf immer wichtiger, denn diese ermöglichten den Aufstieg ins Bürgertum. Männer definierten sich zunehmend über ihren Beruf, und dieser diente jetzt ebenso zum Erwerb des Lebensunterhalts wie zur Definition einer sozialen Stellung. Jüdische Männer beteiligten sich in großer Zahl am Professionalisierungsprozess vor allem der akademischen Berufe, so dass an den deutschen Universitäten schon seit der Jahrhundertmitte überproportional viele jüdische Studenten vertreten waren.²¹ Damit erschlossen sie sich in Nachfolge der Talmudstudien eine neue, jetzt säkulare Wissensdomäne, von der Frauen allerdings wiederum ausgeschlossen waren. Mit dem Abschluss der rechtlichen Emanzipation stieg das männliche Bedürfnis nach öffentlicher Anerkennung weiter an. Der Eintritt in die bürgerliche Öffentlichkeit durch Vereinsmitgliedschaften und die Übernahme politischer und beruflicher Ehrenämter ließ jüdische Männer einen weiteren Raum für sich erobern, zu dem Frauen kaum Zutritt hatten. Neue Privilegien hatten die alten ersetzt, das Patriarchat war geblieben. Der bedeutende Unterschied bestand jedoch darin, dass die neuen Privilegien auf den Regeln und Gesetzen der deutschen Gesamtgesellschaft beruhten, in die sich jüdische Männer und Frauen zu integrieren strebten.

Eröffnete die bürgerliche Männlichkeitsideologie Juden neue Räume, so kann man im Vergleich die bürgerliche Konstruktion von Weiblichkeit eher als Einengung der vormodernen jüdischen Frauenrolle sehen. Verlangte sie doch den Rückzug der Frau in die so genannte private Sphäre des Hauses, in der ihr vor allem eine bildungsbewusste Kindererziehung, die Schaffung eines kultivierten Heims und die Reproduktion der männlichen Arbeitskraft oblagen. Eine bürgerliche Ehefrau oder ihre Töchter sollten nicht ins außerhäusliche Erwerbsleben eintreten, da dies das Ansehen der Familie geschmälert und die Heiratschancen der Töchter erheblich gemindert hätte.

20 Mordechai Eliav, Die Mädchenerziehung im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation, in: Julius Carlebach (Hg.), Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland, Berlin 1993, S. 97-111; Lässig, Wege ins Bürgertum (wie Anm. 18), S. 336-361. Zum Geschlechterdiskurs in der religiösen Reform vgl. demnächst: Benjamin Maria Baader, Gender, Judaism and Bourgeois Culture in Germany 1800-1870, Bloomington 2006.

21 Monika Richarz, Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland 1678-1848, Tübingen 1974, S. 93.

Ein solches Konzept bürgerlicher Weiblichkeit musste die Juden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, abgesehen von der Oberschicht, wirtschaftlich und sozial ganz unvorbereitet treffen. Wurde hier doch eine weibliche Lebensform propagiert, die der Tätigkeit der jüdischen Frau in der Vormoderne diametral entgegengesetzt war. Zudem gehörte die große Mehrheit der Juden zu dieser Zeit noch dem Kleinbürgertum und der sozialen Unterschicht an, konnte sich eine solche Form weiblicher Existenz also schlechterdings nicht leisten. Zu fragen ist daher, wieweit die bürgerliche Ideologie der Weiblichkeit im Verlauf des 19. Jahrhunderts auch im deutschen Judentum ihre Wirkung entfalten konnte und was dies für die traditionelle Erwerbsrolle der jüdischen Frau bedeutete. Eine Hypothese könnte lauten, dass im Bereich des jüdischen Erwerbslebens das extreme bürgerliche Weiblichkeitsideal im 19. Jahrhundert nur eine relativ geringe und zeitlich wie sozial begrenzte Rolle gespielt hat. Diese Hypothese stützt sich in erster Linie auf die Kontinuität der jüdischen Berufsstruktur. Juden waren auch im Kaiserreich immer noch zu fast 60 Prozent im Handel tätig, und zwar vorwiegend als Selbständige. Dies aber bedeutete, dass weiterhin das Familiengeschäft vorherrschte, das mitzutragen in Unterschicht, Kleinbürgertum und selbst Teilen des Bürgertums selbstverständliche Aufgabe der Ehefrau blieb. Die familiäre Ökonomie konnte gerade in der Aufstiegsphase nicht einfach aufgegeben werden, wenn sie auch allmählich modifiziert wurde. Die Arbeit der Ehefrau in Läden und Geschäft galt nicht als Erwerbstätigkeit, wurde nicht bezahlt und erschien in keiner Statistik. Auf dem Lande und in Kleinstädten standen Ehefrauen und Töchter mit Selbstverständlichkeit im Laden, im gehobenen Bürgertum der Städte wirkten sie allmählich eher hinter den Kulissen, kümmerten sich um Buchführung, Versand und Korrespondenz.

Als ein Beispiel für nicht sichtbare Arbeit im gehobenen Bürgertum sei Betty Scholem (1866-1946) genannt, die Gattin eines Berliner Druckereibesitzers und die Mutter von vier Söhnen. Sie arbeitete täglich vor- und nachmittags etwa fünf Stunden in der Firma, führte die Bücher, besaß Prokura und leitete das Unternehmen, wenn ihr Mann zur Kur fuhr. Ihr Sohn Gershom Scholem war sich des viel größeren Potenzials seiner begabten Mutter wohl bewusst und schrieb in seinen Erinnerungen:

»Sie war eine geborene Journalistin, sehr flink und treffend im Ausdruck, und hatte daher, in einer Zeit, als Frauen noch nicht an solche Berufe heran gelassen wurden, ihren eigentlichen Beruf zweifellos verfehlt, wo sie glänzend in eine Ullsteinredaktion gepasst hätte.«²²

22 Gershom Scholem, Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen, Frankfurt 1977, S. 29.

Eine Tätigkeit im Familienbetrieb war also selbst im gehobenen jüdischen Bürgertum der Jahrhundertwende möglich, während eine Anstellung in einer fremden Firma für eine Ehefrau ausgeschlossen blieb – hätte es sich doch hier um Gelderwerb gehandelt. Dieses Beispiel zeigt zwar eine Kontinuität weiblicher Wirtschaftstätigkeit im Familienbetrieb, aber gleichzeitig auch ihre veränderten Bedingungen und die Rücksichtnahme auf bürgerliches Denken. Die Ehefrau arbeitet nicht, sondern hilft, sie geht nicht mit Kunden und Bargeld um und sie erhält auch keinen eigenen Lohn. Jeder – und oft auch sie selbst – ist bemüht, ihre Tätigkeit nicht als Arbeit zu sehen – insofern ähnelt die Arbeit im Familienbetrieb der Hausarbeit. Damit wurde dem Anspruch des bürgerlichen Ehemanns, Alleinernährer zu sein, nach außen hin Rechnung getragen, im Innern aber lebten Traditionen aus vorbürgerlicher Zeit fort.

Zweifellos kann man schon Ende des 18. Jahrhunderts Gegenbeispiele zur familiären Ökonomie finden, speziell unter der akkulturierten Berliner Oberschicht. Frauen, die Salons unterhielten, wie die Arztgattin Henriette Herz, Rahel Levin Varnhagen oder zu Beginn des 19. Jahrhunderts Amalie Beer, waren zweifellos nicht mitarbeitend am Familienunternehmen beteiligt, wohl aber an seinem Gewinn. Sie waren wirtschaftlich abhängig, doch ihre soziale und kulturelle Aktivität kompensierte das offensichtlich für ihre Familien. Den neuen Typus der Gesellschaftsdame verkörpernd, erwarben sie »kulturelles Kapital«, um bürgerlichen Status zu erreichen und zu demonstrieren. Öffentlich bekannt, bildeten sie dennoch unter den jüdischen Frauen ihrer Zeit die Ausnahme.

Urbanisierung und sozialer Aufstieg der deutschen Juden haben in größerem Umfang erst nach 1850 eingesetzt. Bis dahin dürfte in der jüdischen Gesellschaft die Wirtschaftstätigkeit der Frau noch weitgehend selbstverständlich geblieben sein, da der Prozess der Verbürgerlichung zuerst nur langsam voranschritt – und eben gerade unter Mitarbeit der Ehefrauen. So konnten etwa die zahlreichen Hausierer sich jetzt kleine Ladengeschäfte einrichten und wurden dabei von Ehefrauen und Töchtern unterstützt. Aus den ersten statistischen Erhebungen wird sichtbar, dass es jetzt neben Witwen auch unverheiratete jüdische Frauen gab, die als Selbständige arbeiteten, z. B. ein städtisches Putzmachergeschäft betrieben. Doch sind die Statistiken über erwerbstätige jüdische Frauen im ganzen 19. Jahrhundert durchweg unvollständig, da sie die Arbeit der Frauen im Familiengeschäft nicht berücksichtigen. Die Statistiken zeigen – bildlich gesprochen – nur die Spitze des Eisbergs, nämlich die Frauen mit persönlichem Einkommen. Selbst die 1907 in der Reichsstatistik erfolgte Einführung der Rubrik der »mithelfenden Familienangehörigen«

ändert an diesem Befund nur wenig, denn es ist nicht davon auszugehen, dass das männliche Familienoberhaupt nun regelmäßig seine Ehefrau nannte, die in seiner Wahrnehmung ja nur »aushalf« und keinen Geldlohn erhielt. Auch die Memoirliteratur ist im Ganzen gesehen eher irreführend, da die Autoren zumeist sozial aufgestiegene Männer waren, die entweder ihre Frauen und Töchter bewusst vom Erwerbsleben fern halten konnten oder ihre Mithilfe beim sozialen Aufstieg als selbstverständlich oder kompromittierend kaum erwähnten.

Aussagen zur Arbeit jüdischer Frauen im 19. Jahrhundert sind daher nur schwer zu erschließen aus Quellen, die im Wesentlichen gegen den Strich gelesen werden müssen, wie zum Beispiel eine kritische Auswertung einer Statistik aus dem Jahre 1849 aus Dresden zeigt. Die Erhebung der jüdischen Berufsstruktur weist 116 außerhäuslich erwerbstätige jüdische Frauen aus.²³ Demnach verfügten ein Drittel aller Dresdner Jüdinnen über eigenes Einkommen als Selbständige oder Lohnabhängige, was genau dem Anteil erwerbstätiger Frauen in der Gesamtbevölkerung Sachsens entsprach. Dies ist ein für jüdische Frauen hoher Prozentsatz außerhäuslicher Berufstätigkeit. Betrachtet man die Berufsgruppen, in denen sie vorwiegend erwerbstätig waren – Händlerinnen, Handarbeiterinnen in Heimarbeit und Hausbedienstete –, erkennt man die relative Armut dieser Gruppe, unter der sicher die Alleinstehenden überwogen. Daraus den Schluss zu ziehen, wie Simone Lässig es tut, dass alle nicht in dieser Statistik als erwerbstätig gezählten Jüdinnen bereits in bürgerlicher Form auf Haushalt und Familie beschränkt lebten, dürfte gerade angesichts der wenig bemittelten jüdischen Bevölkerung Dresdens, die zu 60 Prozent im Handel tätig war, eine ganz ungerechtfertigte Annahme sein.²⁴ Vielmehr ist davon auszugehen, dass neben dem Drittel an erwerbstätigen Frauen außerhalb des Hauses bis zu einem weiteren Drittel im Familiengeschäft arbeiteten. Im Sektor Handel und Verkehr waren 143 Männer und 42 Frauen erwerbstätig, aber in wie vielen Handelsgeschäften der Ehemänner arbeiteten nicht gezählte Ehefrauen und Töchter? Auch in den männlichen Handwerksberufen, wie Konditor, Fleischer, Wirt, Schneider oder Kürschner, war die Mitarbeit der Ehefrauen anzunehmen, zumal es noch kaum eine Trennung von Arbeitsplatz und Haushalt gab und die familiäre Ökonomie traditionell verankert war.

Im Zuge der Industrialisierung und der gesteigerten Warenproduktion wurde das Ladengeschäft der Familie, das zugleich als Symbol des Auf-

23 Statistiken gedruckt bei Lässig, *Wege ins Bürgertum* (wie Anm. 18), S. 590 f. und S. 693-697.

24 Ebd., S. 589 f.

stiegs diente, ein zentraler Arbeitsplatz für Ehefrauen. Hatten Ehefrauen früher selbst im Altwarenhandel mitgearbeitet oder auf dem Dorf eine kleine Landwirtschaft betrieben, so standen sie jetzt in Stadt und Dorf bevorzugt hinter der Verkaufstheke und verstanden sich oft besonders gut auf die Bedürfnisse und die Psychologie der Kunden.²⁵ Die Familienbetriebe trugen damit entscheidend zum sozialen Aufstieg bei. So würdigte ein erfolgreicher Unternehmer in Dessau 1895 die Rolle seiner Mutter im Prozess der Verbürgerlichung:

»Meine Mutter war stets mit großer Freude darauf bedacht, ihrem Mann und ihren (fünf) Kindern ein den Verhältnissen angemessenes, angenehmes Heim zu schaffen, auch ließ diese treue Frau sich die Erziehung ihrer Kinder stets angelegen sein. Durch anhaltend große Sparsamkeit, indem sie für ihre Wirtschaft nur wenig verbrauchte und weil sie sich außerdem auch außerordentlich des Geschäftes annahm, standen die Vermögensverhältnisse meiner seligen Eltern recht gut und mehrten sich von Jahr zu Jahr.«²⁶

In diesem Rückblick verbindet sich das bürgerliche Ideal der Hausfrau und Mutter ganz selbstverständlich mit dem der Geschäftsfrau.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beschleunigten sich dann sozialer Aufstieg und Verbürgerlichung der deutschen Juden. Immer weniger Ehefrauen und Töchter des wohlhabenden Bürgertums standen noch selbst hinter dem Ladentisch. Aber wie schon gezeigt wurde, war das nicht immer gleichbedeutend mit einem Rückzug aus dem Geschäftsleben.²⁷ Zudem darf nicht übersehen werden, dass es auch weiterhin ein jüdisches Kleinbürgertum gab. In Berlin bestand dies vielfach aus den zahlreichen Zuwanderern aus den preußischen Ostprovinzen, die auch die Arbeitskraft ihrer Ehefrauen und Töchter nutzen mussten, um in der Großstadt Fuß zu fassen. Nach 1881 wanderten dann osteuropäische Juden nach Deutschland ein, die teilweise der sozialen Unterschicht angehörten, in der Männer und Frauen gleichermaßen erwerbstätig waren. Sie machten 1907 etwa 13 Prozent der gut 600.000 Juden im Reich aus. Es gab also im Kaiserreich jenseits der »mithelfenden Familienangehörigen« jüdische Frauen, die durchaus darauf angewiesen waren, als Selbst-

25 Monika Richarz (Hg.), *Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1780-1871*, Stuttgart 1976, S. 146, S. 158, S. 307, S. 338 f.

26 Ebd., S. 245.

27 Zur versteckten Frauenarbeit im Kaiserreich vgl. Marion A. Kaplan, *Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität*, Hamburg 1997, S. 208-212.

ständige, Angestellte, Dienstboten und Arbeiterinnen ihr Brot zu verdienen. In der Reichsstatistik von 1907 wurden knapp 54.000 jüdische Frauen als erwerbstätig gezählt.²⁸ Das entsprach 18 Prozent aller jüdischen Frauen, während in der Gesamtbevölkerung 31 Prozent der Frauen erwerbstätig waren. Auch wenn man annimmt, dass nicht alle mithelfenden Ehefrauen erfasst wurden, spiegeln diese Prozentzahlen im Vergleich doch einen rapiden sozialen Aufstieg, durch den sich die jüdische Bevölkerung von der Gesamtbevölkerung deutlich unterschied. Jüdische Frauen waren keine Bäuerinnen und selten Fabrikarbeiterinnen, das allein zeigte schon ihre abweichende soziale Schichtung.

Besonders hervorzuheben ist, dass 1907 zusätzlich erstmals 24 Prozent aller erwerbstätigen Jüdinnen als »mithelfende Familienangehörige« klassifiziert wurden. Daraus lässt sich schließen, dass zuvor sicherlich mehr als ein Viertel aller arbeitenden jüdischen Frauen statistisch nicht in Erscheinung getreten war. Überwiegend waren diese vermutlich im Kleinbürgertum und in der sozialen Unterschicht wirtschaftlich aktiv.

52 Prozent aller jüdischen Frauen arbeiteten im Handelssektor sowie 27 Prozent in Gewerbe und Industrie. Besonders stark vertreten waren sie dabei als Ladeninhaberinnen, Verkäuferinnen und in der Textil- und Konfektionsindustrie. Diese Frauen konnten sich sicherlich nicht der Fiktion hingeben, das zurückgezogene Leben einer bürgerlichen Dame zu führen. Viele waren junge Frauen aus Kleinbürgertum und sozialer Unterschicht, die hofften, sich eine Aussteuer zu ersparen und nur bis zur Ehe außer Haus erwerbstätig zu sein. Diese Entwicklung war neu, doch was die Arbeit betraf, so standen die jüdischen Frauen weiter in der Tradition der vormodernen Wirtschaftstätigkeit, denn sie waren zur Hälfte im Handel tätig, und als Angestellte in den vorgeblich neuen Bürobereichen sahen sie sich wiederum mit Korrespondenz und Buchhaltung konfrontiert. Auch im gewerblichen Bereich wurden frühere Nebentätigkeiten zum Beruf, vor allem in der Konfektion. Im Ganzen gesehen arbeiteten jüdische Frauen weiter bevorzugt in Wirtschaftssektoren, in denen Juden stark vertreten waren, also vielfach in jüdischen Betrieben.

Auch wenn man mit Marion A. Kaplan davon ausgeht, dass es im Kaiserreich in beträchtlichem Umfang eine versteckte unbezahlte Arbeit bürgerlicher Jüdinnen gab, so ist doch zu erkennen, dass sich um 1900 im gehobenen jüdischen Bürgertum, das vielleicht etwa die Hälfte aller Juden umfasste, die bürgerliche Weiblichkeitsideologie weiter durchgesetzt hatte. Vor dem Hintergrund der früheren Jahrhunderte mit weiblicher

28 Reichsstatistiken zur Erwerbstätigkeit jüdischer Frauen 1907, in: Ebd. S. 216, 218 f. und S. 250-253.

Wirtschaftstätigkeit bedeutet dies aber auch, dass sich diese Ideologie erst nach fast drei Generationen im gehobenen jüdischen Bürgertum ausprägen konnte und ihr Einfluss im Augenblick ihres größten Erfolges schon doppelt gefährdet war – durch die Bedürfnisse und Forderungen der nächsten Generation junger Frauen und durch die vom Ersten Weltkrieg ausgelöste wirtschaftliche Krise.

Gerade die bürgerlichen jungen Frauen, die als »höhere Töchter« zum Zweck der besseren Heiratschancen von weiterführender Ausbildung und Berufstätigkeit ganz fern gehalten wurden, entwickelten nicht selten ein starkes Bedürfnis nach einer besseren Bildung und nach einer sinnvollen, aber »standesgemäßen« Tätigkeit. Manche erhielten von den Eltern die Erlaubnis, sich zu Kindergärtnerinnen oder Lehrerinnen ausbilden zu lassen. Frauen aus dem unteren Bürgertum ergriffen moderne Büroberufe. Zu einem spektakulären Aufbruch aber kam es, als im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts die ersten Mädchengymnasien eingerichtet und die Universitäten für Gasthörerinnen geöffnet wurden. Gerade von jüdischen Mädchen aus dem gehobenen Bürgertum, denen die Weiblichkeitsideologie die stärksten Beschränkungen auferlegt hatte, wurden diese Chancen überproportional stark genutzt.²⁹ Bildung, eine der zentralen kulturellen Grundlagen des Bürgertums, konnte ihnen von ihren Familien nur schwer verweigert werden. Diese jungen Frauen waren nach der Jahrhundertwende zahlreich unter den ersten Studentinnen vertreten, entwickelten Selbstbewusstsein und strebten nach neuen weiblichen Bildungsberufen. Sie waren eine nicht sehr große, aber sehr sichtbare Gruppe von Pionierinnen, die zuerst die männliche Domäne der höheren Bildung betrat und damit die Fesseln der Domestizität sprengte. Allein an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin schrieben sich 1893 bis 1918 etwa 1.600 jüdische Frauen ein, die damit ein Viertel der ersten weiblichen Studierenden ausmachten.³⁰ Allerdings stammten von diesen Studentinnen 40 Prozent aus Osteuropa, das heißt zumeist aus dem Kleinbürgertum des Zarenreiches.

Durch das Streben der jungen deutsch-jüdischen Frauen in die ihnen neue Welt der höheren Bildung und der Universität befreiten sie sich

29 Kaplan, *Jüdisches Bürgertum* (wie Anm. 27), Kapitel 5, S. 190–207, bes. S. 191 f.; Harriet Pass Freidenreich, *Female, Jewish, Educated. The Lives of Central European University Women*, Bloomington 2002. Vgl. auch den Beitrag von Freidenreich in diesem Band.

30 Luise Hirsch, »Zahlreich und wissensdurstig«. *Jüdische Frauen – die Pionierinnen des Frauenstudiums in Deutschland*, unveröff. Diss. Duisburg 2005, S. 173.

selbst aus der Enge der ihnen zugeordneten Rolle. Die vergleichsweise kurze Phase der Verdrängung der jüdischen Frauen des höheren Bürgertums in das Heim war damit infrage gestellt und wurde abgelöst von einem Aufbruch in professionelle Bildung und Tätigkeit, die anfänglich mehr der Selbstverwirklichung diente, schon bald aber durch Weltkrieg und Inflation auch im Bürgertum zur ökonomischen Notwendigkeit wurde. Dieser Wandel im Selbstverständnis der jüdischen Frauen des Bürgertums entsprach zunehmend nicht mehr den Normen und Werten der bürgerlichen Weiblichkeitsideologie. Eine völlige Überwindung dieser Ideologie war aber nicht ohne eine gleichzeitige Transformation der Männlichkeitsidee denkbar, die allerdings kaum in Erscheinung trat. Die asymmetrische Entwicklung der sozialen Geschlechtscharaktere führte im Judentum – wie auch in der Gesamtgesellschaft – zu scharfer männlicher Kritik am neuen weiblichen Rollenverständnis. Der Aufbruch bürgerlicher Frauen ins Berufsleben wurde dabei als schuldhaftes Vernachlässigen von Religion und Familie, die als Domäne der Frau galten, gesehen. So beurteilte der jüdische Statistiker Jacob Segall 1911 »die rapide Entwicklung, welche die Teilnahme der Frau am Erwerbsleben nimmt«, als bedenkliches Krankheitssymptom, das geheilt werden müsse.³¹

Das Leitbild der bürgerlichen Geschlechterbeziehung hat sich, was das Erwerbsleben betrifft, im deutschen Judentum nur spät und nur partiell durchgesetzt. Das damit verbundene Weiblichkeitsideal blieb auf das gehobene Bürgertum beschränkt und sollte schon sehr schnell – gerade von den jüdischen Frauen des Bürgertums – wieder in Frage gestellt und als zu überwinden betrachtet werden. In kleinbürgerlichen oder armen jüdischen Familien dagegen waren Ehefrauen und Töchter seit jeher gezwungen, ihren Beitrag zur familialen Ökonomie zu leisten, um das gemeinsame Überleben zu sichern.

Die Grundlagen patriarchaler männlicher Macht wandelten sich von der frühen Neuzeit bis zum beginnenden 20. Jahrhundert sehr stark: War bis zur Aufklärung eine religiös konstruierte Männlichkeit das Leitbild, so wurden Arbeit und säkulare Bildung im Zuge des Verbürgerlichungsprozesses der deutschen Juden zunehmend die Basis für die männliche Geschlechtsrolle. Beide Leitbilder basierten zunächst auf dem radikalen Ausschluss der Frauen, doch konnten Frauen sich seit dem Ende des

31 Jacob Segall, Die wirtschaftliche und soziale Lage der Juden in Deutschland, in: Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden, 7. Jg. (Juli/August 1911) Heft 7/8, S. 102.

19. Jahrhunderts erfolgreich gegen diese Ausgrenzung wehren. Dieser Aufbruch stellte die Vorherrschaft des Mannes in Frage und bewirkte – langfristig betrachtet und durch umwälzende soziale Veränderungen nach dem Ersten Weltkrieg verursacht – eine zunehmende Legitimierung und Notwendigkeit weiblicher Erwerbstätigkeit auch im gehobenen Bürgertum. Ein Modell bürgerlicher Weiblichkeit, das Frauen und Erwerbstätigkeit für unvereinbar hält, lässt sich demnach historisch und sozial im deutschen Judentum nur sehr bedingt als Realitätsbeschreibung verwenden.

CLAUDIA T. PRESTEL

Die jüdische Familie in der Krise

*Symptome und Debatten**

Schon vor dem Ersten Weltkrieg hatte es in der deutsch-jüdischen Gemeinschaft warnende Stimmen gegeben, die vor dem »Untergang des deutschen Judentums« aufgrund von Geburtenrückgang, Taufen und Mischehen warnten.¹ Je mehr sich dieses Gefühl in den Krisenjahren der Weimarer Republik verschärfte, desto häufiger wurde gerade in der jüdischen Presse die gute alte Zeit beschworen, in der die jüdische Familie mit ihrer »Wärme und Innigkeit, ihrer Sittenreinheit und Gläubigkeit« eine Quelle der Sittlichkeit und Kraft war und das Überleben des jüdischen Volkes gewährleistet hatte.² Ausgeschlossen von der christlichen Gesellschaft, hätte lediglich »der Zauber der jüdischen Familie die Kindheit und Jugend jüdischer Jugendlicher« erwärmt. Aus diesem Grunde sei die jüdische Familie etwas durchaus »Einzigartiges. Die Familie ist bei uns Juden der Born unseres Lebens. Wenn man uns fragt: Warum gibt es trotz einer zweitausendjährigen Diaspora noch Juden auf der Welt? – so sollten wir antworten: Weil es noch die jüdische Familie gibt.«³

War die angeblich intakte jüdische Familie einer unbestimmten goldenen Vorzeit also das Ideal, so wurde in der Wirklichkeit gerade ihr konstaterter Verfall zum Symptom für die Krise des Judentums überhaupt. Ein unübersehbares Zeichen dieses Verfalls war wiederum die steigende Zahl jüdischer Fürsorgezöglinge, Kinder, zu deren Erziehung ihre eigenen Familien nicht mehr im Stande waren. Im Folgenden sollen zum einen am Beispiel der Fürsorgefälle spezifisch jüdische, aber auch geschlechts-

* Mein Dank geht an die University of Melbourne sowie die Monash University, die es mir ermöglichten, in Ruhe und intellektueller Atmosphäre diesen Artikel in »the world's most liveable city« zu schreiben.

- 1 Vgl. z. B. Arthur Ruppin, *Die Juden der Gegenwart*, Berlin 1904; Felix A. Theilhaber, *Der Untergang der deutschen Juden*, Berlin 1911.
- 2 Rahel Straus, *Blätter des jüdischen Frauenbundes*, 11. Jg. (Juli 1933) Nr. 7, S. 2; Rabbiner Salzberger, *Um die Jüdische Ehe*, in: *Die Logenschwester*, 4. Jg. (15. Oktober 1931) Nr. 10, S. 1.
- 3 Manfred Sturmman, *Über die jüdische Familie*, in: *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung* (1930) Nr. 12, S. 188.

spezifische Gründe für die diagnostizierte »Verwahrlosung« dieser Jugendlichen herausgearbeitet und zum anderen die Reaktionen der jüdischen Gemeinschaft auf dieses Krisensymptom analysiert werden.

Deutsch-jüdische Familiengeschichte ist immer zugleich auch ein Beitrag zur Geschlechtergeschichte, und dies nicht nur aus dem offensichtlichen Grund, weil in der Familie beide Geschlechter direkt aufeinander bezogen sind. Vielmehr scheinen sich im deutsch-jüdischen Bürgertum im Hinblick auf die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung und Rollenzuschreibung traditionelle und klassenspezifische Motive zu verschränken. Den Frauen wurde eine zentrale Rolle bei der Erhaltung des jüdischen Volkes zugeschrieben, da sie nicht nur eine große Anzahl jüdischer Kinder gebären, sondern diesen auch jüdische Identität vermitteln sollten. In Zeiten wachsenden Antisemitismus und gesellschaftlicher Segregation sollte der Familie, und zwar der »guten« deutsch-jüdischen Familie, die den Anforderungen sowohl ihrer gesellschaftlichen als auch ihrer religiös-ethnischen Zugehörigkeit (und hier den jeweiligen ideologischen Strömungen) entsprach, eine zentrale Rolle zukommen.

Während im 18. Jahrhundert die Existenz von so genannten Betteljuden eher die Regel denn die Ausnahme gewesen war, hatte sich das Verhältnis gegen Ende des 19. Jahrhunderts umgekehrt: Die deutschen Juden zählten in ihrer Mehrheit zum Bürgertum, gerade ärmere Juden waren in großer Zahl ausgewandert und die verbliebene schmale jüdische Unterschicht wurde in den Wohlfahrtsinstitutionen der Gemeinden betreut und nach Möglichkeit diszipliniert. Dennoch gab es auch während des Kaiserreichs immer wieder Fälle, die das jüdische Bürgertum aufschreckten, denn sie zeigten, dass es auch in jüdischen Familien Probleme gab, die man nur in der Umwelt, nicht aber bei sich selbst vermutet hatte. Und da gerade das viel zitierte »vorbildliche jüdische Familienleben« einen integralen Bestandteil des Emanzipations- und Integrationsdiskurses darstellte, reagierte man auf offensichtlich nicht vorbildliche Beispiele entsprechend sensibel.⁴ So konstatierte der *Deutsch-Israelitische Gemeindebund* (DIGB) 1896 eine Verwahrlosung Minderjähriger durch vernachlässigte Erziehung, die »man bei den in Deutschland lebenden Juden für unmöglich halten sollte«.⁵

Gleichzeitig führten auch Veränderungen auf dem Gebiet der Armenpflege dazu, dass sich die jüdische Gemeinschaft neue Gedanken zum Umgang mit diesen von der Verwahrlosung bedrohten Kindern und Jugendlichen machen musste. Als der preußische Staat im Juli 1900 (das

4 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Simone Lässig in diesem Band.

5 Mitteilungen vom DIGB, Nr. 54 (Dezember 1900), S. 16.

Gesetz trat am 1. April 1901 in Kraft) eine Trennung der Fürsorgeerziehung nach Konfessionen angeordnet hatte, sah man sich gezwungen, eigene jüdische Institutionen zu gründen, um zu vermeiden, dass verwahrloste jüdische Kinder, für die der Staat die Zwangserziehung angeordnet hatte, in christliche Anstalten verbracht und so dem Judentum entfremdet würden.⁶

Im Zuge einer Neuorientierung der jüdischen Wohlfahrtspflege sowie einer durch neue psychologische Erkenntnisse veränderten Einstellung zur Kindererziehung sollten problematische Jugendliche nicht mehr in Pflegefamilien untergebracht werden, sondern nach Maßgaben moderner Sozialfürsorge zentral und professionell in dafür eingerichteten Institutionen betreut werden. Hierfür wurden unter dem Dach des DIGB 1901 bzw. 1902 zwei Heime gegründet: 1901 in Repzin (später Wolzig) für männliche und 1902 in Plötzensee (später Köpenick) für weibliche Fürsorgezöglinge.⁷ Die Akten dieser Institutionen gewähren Einblicke in die Familienstruktur jüdischer Familien, die im krassen Widerspruch zum idealisierten Familienbild standen. Dabei ist natürlich zu beachten, dass sich in diesen Akten in erster Linie der Blick der bürgerlichen Sozialarbeiter auf die Unterschicht als dem Objekt ihrer »fürsorglichen Belagerung«⁸ widerspiegelt, die Betroffenen selbst also mit Ausnahme von wenigen Briefen und einem Tagebuch nicht zu Wort kommen.

Kinder und Jugendliche wurden entweder von Staats wegen der Fürsorgeerziehung unterstellt oder die Eltern suchten selbst um die Aufnahme ihrer Kinder in die Fürsorgeerziehungsanstalt nach. Im Vergleich zur katholischen und evangelischen Umwelt war die Anzahl jüdischer Fürsorgezöglinge zwar prozentual und absolut geringer,⁹ was jedoch

6 Ebd., S. 17.

7 Claudia T. Prestel, »Jugend in Not«. Fürsorgeerziehung in deutsch-jüdischer Gesellschaft, 1901-1933, Wien/Köln/Weimar 2003.

8 Ein von Ute Frevert geprägter Begriff. Vgl. Ute Frevert, »Fürsorgliche Belagerung«. Hygienebewegung und Arbeiterfrauen im 19. und 20. Jahrhundert, in: Geschichte und Gesellschaft, 11. Jg. (1985) Nr. 4, S. 420-446.

9 Im Jahre 1930 z. B. machten die der jüdischen Religion angehörenden Personen 1,1 % der Bevölkerung Deutschlands aus, während der Prozentsatz der Kinder in jüdischer Fürsorgeerziehung lediglich 0,4 % betrug. Jüdische Wohlfahrtspflege und Sozialpolitik, 1. Jg., NF (1930), S. 198. Auch die Zahlen für Neu-Isenburg, dem Heim des *Jüdischen Frauenbundes*, müssen in diesem Zusammenhang genannt werden: Diese Anstalt betreute bis 1937 insgesamt 1.500 Personen. Claudia T. Prestel, Uneheliche Kinder und ledige Mütter in der jüdischen Gemeinschaft im 20. Jahrhundert. Eingliederung oder Ausschluss? Ein Beitrag zur deutsch-jüdischen Frauengeschichte, in: L'Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft, 5. Jg. (1994) H. 2, S. 81-101, hier S. 89.

nicht bedeutet, dass es sich um eine Randerscheinung handelte. Erstens stand der Klassencharakter der Fürsorgeerziehung außer Frage,¹⁰ was im Falle der jüdischen Minderheit, die überwiegend der Mittelschicht angehörte, bedeutete, dass ihre Kinder weniger der Gefahr einer Institutionalisierung ausgeliefert waren. Sicher gab es auch im Bürgertum gestörte Familienverhältnisse, Erziehungsprobleme, psychische Krankheiten, Missbrauch u. ä. Aber bürgerlichen Familien standen gleichzeitig ganz andere Möglichkeiten zur Verfügung, mit Problemen wie den auffällig gewordenen Sprösslingen umzugehen – man denke nur an die Internatserziehung. Dennoch belegen die Akten deutlich, dass gerade infolge der Wirtschaftskrise der zwanziger Jahre sich die Verhaltensauffälligkeiten auch bei Jugendlichen aus (ehemals) gut gestellten Familien häuften. Immer öfter stellten nun SozialarbeiterInnen einen »Zerfall« der Familie fest, was eine größere Anzahl von Kindern und Jugendlichen Gefahren aussetzte, die zu ihrer Verwahrlosung führen konnten. So lebten im Dezember 1925 bei 39 Prozent der in jüdischen Anstalten untergebrachten Kinder noch beide Eltern,¹¹ d.h., entweder war die Anstaltsunterbringung eine Folge des Zusammenbruchs der Familie oder aber die wirtschaftlichen Schwierigkeiten waren so überwältigend, dass der Familie nur die Institutionalisierung ihrer Kinder übrig blieb.¹² So hieß es 1924, dass 15 Eltern um Einweisung ihrer Kinder nach Repzin nachsuchten, die aus Kreisen stammten, in »denen früher so krasse Fälle von Verwahrlosung nicht zu verzeichnen waren«.¹³ Im selben Jahr wurden zwischen 9.000 und 10.000 Kinder von jüdischen Fürsorgeeinrichtungen betreut. Dies war aber nach Meinung des Leiters der *Zentralen Wohlfahrtsstelle* (ZWSt) in Berlin, Eugen Caspary, nur die Spitze des Eisberges, da Tausende von Jugendlichen sich in einem Zustand der latenten Gefährdung befanden.¹⁴ Er führte weiterhin aus, dass die Zahl der hilfsbedürftigen

10 Detlev J. K. Peukert, *Grenzen der Sozialdisziplinierung. Aufstieg und Krise der deutschen Jugendfürsorge von 1878 bis 1932*, Köln 1986, S. 146.

11 Friedrich Ollendorff, *Jüdische Jugendnot und Jugendhilfe*, in: *Zedakah*, August 1926, Nr. 2, S. 26.

12 So führte Sidonie Wronsky aus, dass sie von einem Fall gehört habe, in dem eine Frau, die nur eine Wohnküche zur Verfügung hatte, mit Zwillingen niederkam. Aus Platzmangel musste sie ihre älteren Kinder fortgeben. *Jüdische Bevölkerungspolitik*. Schriften der ZWSt, Nr. II, 2. Beiheft zur ZJW. Bericht über die Tagung des bevölkerungspolitischen Ausschusses, 24. Februar 1929, S. 43.

13 Nachrichtendienst, hrsg. von der ZWSt, September 1924, S. 12.

14 Hilde Ottenheimer, *Jüdische Jugendnot und Jugendhilfe*, in: *Zedakah* (August 1926) Nr. 2, S. 31.

Kinder, deren Eltern noch lebten, größer sei als diejenige der Waisen. Caspary sah den Grund nicht nur in der Zerstörung des Familienzusammenhangs durch das moderne Leben und speziell durch den Krieg, sondern in den Wirtschaftskrisen, die dazu geführt hätten, dass viele Familien unter dem Existenzminimum lebten. Besonders betroffen davon seien die ostjüdischen Familien, wo »eine Not [herrsche], von der man sich nur schwer einen Begriff zu machen imstande ist«. ¹⁵

Obgleich gestörte Familienverhältnisse, dies sei noch einmal betont, in allen sozialen Schichten und bei Familien aller religiösen Orientierungen vorkamen, so lässt sich doch Armut bzw. die in den 1920er Jahren rapide voranschreitende Verarmung als der Faktor diagnostizieren, der am ehesten und schnellsten zu einer Notlage führte, in der dann Kinder der Fürsorgeerziehung übergeben wurden. Mangelernährung, Kriminalität, Prostitution, körperliche und seelische Gewalt, aber auch Unehelichkeit waren oftmals Folgeerscheinung einer besonders prekären sozialen Situation. Insofern sind viele Lebensläufe der Kinder aus Repzin oder Köpenick im Grunde klassische »Karrieren« aus der Unterschicht, für die die jüdische Herkunft lediglich bei der Unterbringung eine Rolle spielte.

Dies galt zum Beispiel für Annemarie und Johanna M. aus Magdeburg, deren Vater als Handelsmann den ganzen Tag unterwegs war. Seine Frau, die in einem Kaffeehaus als »Abwaschfrau« arbeitete, vernachlässigte die beiden Töchter, was auch die städtische Fürsorgerin bestätigte, da Johanna »täglich äußerst verschmutzt in den Unterricht käme«. Mangelnde Sauberkeit war nicht das einzige Problem, denn glaubt man den Berichten der Nachbarin, so ging die Mutter nach der Arbeit »mit ihren Liebhabern« aus: »Die kleine Johanna saße manchen Abend noch gegen 11 Uhr vor der Tür auf der Straße, weil sie nicht in die Wohnung könnte, weder für Frühstück noch Abendbrot wäre gesorgt. Zum Mittagessen gäbe der Vater den Kindern Geld, wofür sie in der Nachbarschaft zu essen bekämen.« Die Wohnverhältnisse waren katastrophal. Die Küche »starrte vor Schmutz«, berichtete die Fürsorgerin: »Frau M. selbst sah entsetzlich schlampig und schmutzig aus, ihr ganzes Wesen macht einen gleichgültigen, nachlässigen Eindruck.« Schließlich kam die Mutter wegen Diebstahls ins Gefängnis und der Vater reichte die Scheidung wegen Ehebruchs ein. Die Familie verlor die Wohnung; und der Vater, der sich mit seinem 15-jährigen Sohn ein möbliertes Zimmer teilen wollte, bean-

15 Eugen Caspary, Das Kind in der Gemeinde-, Wohlfahrts- und Jugendpflege, in: Sondernummer des Gemeindeblattes zu Chanukka 5686 [1925], hrsg. vom Wohlfahrts- und Jugendamt der jüdischen Gemeinde zu Berlin, Nr. 1, S. 3, Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem (CAHJP), Inv. 78/1.

trage 1927 die Fürsorgeerziehung für die 6-jährige Johanna und die 11-jährige Annemarie.¹⁶

Dieser Fall ist auch insofern typisch, als – im Gegensatz zu proletarischen nichtjüdischen Familien, die ihre Kinder meist vor der Fürsorgeerziehung bewahren wollten¹⁷ – jüdische Familien häufig mit der Institutionalisierung ihrer Kinder einverstanden waren oder sogar selbst die Initiative dazu ergriffen. Beispiele für solche Fälle, in denen sich die Eltern aufgrund von allgemeinen Erziehungsproblemen überfordert sahen, sind in den Akten Legion. Manchmal spielte jedoch die Religion die entscheidende Rolle: Dies war der Fall bei Fredi T., dessen Stiefvater damit drohte, seine Frau zu verlassen, falls der Junge nicht aus dem Hause entfernt würde. Man schickte ihn deshalb vorübergehend zum Großvater. Der geschiedene Vater des Jungen wollte seinen Sohn zu sich nehmen. Auch er hatte sich wieder verheiratet, allerdings mit einer nichtjüdischen Frau, die ebenfalls Kinder aus einer anderen Ehe hatte. Dies stieß auf den Widerstand der Mutter sowie des Großvaters, die das Kind nicht einer nichtjüdischen Erziehung aussetzen wollten. Also wurde der Junge in eine Anstalt eingewiesen.¹⁸

Häufiger als eine solche Konstellation waren jedoch Konflikte innerhalb einer Familie um Religion, bei der sich meist die Kinder gegen die strenge Observanz der Eltern wandten: Das Berliner Wohlfahrtsamt berichtete Anfang der 1930er Jahre, dass es in einer orthodoxen Familie zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen Eltern und Kindern gekommen war. Da die Kinder »nicht alles streng beobachten, was nach Ansicht der Eltern unerlässlich ist, werden sie gezüchtigt«. Die vier Kinder im Alter zwischen 12 und 18 Jahren, die sogar die Initiative ergriffen hatten, um aus dem Elternhaus entfernt zu werden, wurden mit Hilfe des Wohlfahrtsamtes in verschiedenen Stellen untergebracht. Der ältesten Tochter beschaffte das Wohlfahrtsamt eine Arbeitsstelle, der zweiten Tochter eine landwirtschaftliche Lehrstelle, die dritte kam in ein jüdisches Heim und der Bruder erhielt städtische Unterstützung, wobei nicht klar war, wo und bei wem er wohnte. Jedenfalls glaubte das Wohlfahrtsamt die vier Jugendlichen gerettet zu haben, die »ohne Hilfe sicherlich seelisch zugrunde gegangen oder auf die schiefe Ebene geraten wären.«¹⁹

16 Bundesarchiv Potsdam, 75 C Ge 1 DIGB 770.

17 Peukert, Sozialdisziplinierung (wie Anm. 10), S. 209.

18 Bundesarchiv Potsdam, 75 C Ge 1 DIGB 768.

19 Adelheid Levy, Aus der Praxis der jüdischen Wohlfahrtspflege, in: Jüdische Wohlfahrtspflege und Sozialpolitik, 5. Jg., NF, (1935), S. 16.

Von den Fürsorgern wurde zudem immer wieder eine weitere Komponente für Erziehungskonflikte benannt, die eng mit dem Status als Minderheit verknüpft war: Hans Lubinski, Direktor der Anstalt in Wolzig, beklagte »den Wunsch vieler jüdischer Eltern, aus ihren Kindern mehr zu machen, als diese zu leisten imstande seien.«²⁰ In seiner Arbeit war er immer wieder mit derartigen Fällen konfrontiert, in denen Eltern ihre Kinder schulisch überforderten und sie dann als »Versager« in ein Erziehungsheim einwiesen in dem Glauben, »dass sie dort geistig besser gefördert« würden, so die Sozialarbeiterin und Mitglied der ZWSt Frieda Weinreich, die aus ihrer Arbeit diese Tendenz bestätigte.²¹ Ein extremes Beispiel für diese Form des »Bildungsversagers« war der 1901 geborene Walter M., der bereits als Kind durch aggressives und eigenbrötlerisches Verhalten auffällig geworden war. Er kam schon in der Grundschule nicht mit, wurde aber von seinen Eltern dennoch auf eine höhere Schule gegeben. Nachdem er unter großen Schwierigkeiten ein Jahr lang die Handelsschule mit Erfolg besucht hatte, scheiterten sämtliche Versuche, ihn in einer Lehrstelle unterzubringen oder in einem Beruf auszubilden. Anschließend versuchte Walter M., was für Juden eher ungewöhnlich war, in einem Freikorps sein Glück, wo er jedoch Papiere fälschte und sich als Offizier ausgab, was dazu führte, dass er »furchtbar verhauen [wurde], so dass er kaum noch sprechen, gehen und liegen konnte«. Schließlich wurde er in einer Heilanstalt untergebracht.²²

Hingen, wie an diesen Beispielen gezeigt, also viele Erziehungskonflikte eng mit der Situation der jüdischen Familie als religiöse und aufstiegswillige Minderheit zusammen, so spielte die Kategorie Geschlecht in mehrfacher Hinsicht eine Rolle: Zum einen ist evident, dass mehr Jungen als Mädchen in Fürsorgeanstalten eingewiesen wurden: Bis 1928 waren ungefähr 300 Mädchen in Köpenick institutionalisiert, hingegen mehr als 600 Jungen in Repzin.²³ Dies bedeutet jedoch nicht, dass Jungen von Armut und Verwahrlosung stärker betroffen waren, sondern lediglich, dass bei ihnen die Einweisung in eine Anstalt häufiger befürwortet wurde,

20 Hans Lubinski, Zwei Jahre Erziehungsarbeit in Wolzig, in: Jüdische Wohlfahrtspflege und Sozialpolitik, 3. Jg., NF (April 1932) H. 4, S. 113-118, hier S. 114 f.

21 Frieda Weinreich, Über Organisation und Ausmaß der jüdischen Familienfürsorge in Deutschland, in: Jüdische Wohlfahrtspflege und Sozialpolitik, 3. Jg., NF (Juni-Juli 1932) H. 6-7, S. 222.

22 Bundesarchiv Potsdam, 75 C Ge 1 DIGB 768.

23 Wilhelm Neumann, Ein Jahrzehnt der Wohlfahrtspflege des Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes, in: Zedakah, Nr. 3-4 (Juli 1928), S. 24-33, hier S. 29 f.

zumal sich bei männlichen »Sorgenkindern« die Devianz nicht selten in kriminellem Verhalten zeigte. Mädchen hingegen wurden tendenziell länger in den Familien gehalten oder konnten durch frühe Eheschließung einer Einweisung entgehen. Zudem erregten Mädchen meist durch ihr sexuelles Verhalten die Aufmerksamkeit der Behörden, die zudem die »Verwahrlosung« bei ihnen oft mit dem Verweis auf die Sexualität konstruiert hatten. Insofern ist hier besonders sorgfältig zwischen tatsächlicher Verelendung einerseits und moralischer Zuschreibung durch Gesellschaft, Behörden und Angehörige andererseits zu unterscheiden. So finden sich in den Akten zahlreiche Fälle sexuellen Missbrauchs von Mädchen, aber auch von Jungen, die jedoch bei den Mädchen häufig zu sexueller Devianz und Prostitution führten, während die männlichen Opfer ihre dadurch vielleicht induzierten Störungen im Rahmen der Männern zugestandenen Sexualität ausleben konnten. Die unehelich geborene Anna L. z. B. wurde als 12-Jährige vom Mann ihrer Mutter, der sie adoptiert hatte, sexuell mißbraucht. Der Stiefvater kam ins Gefängnis, das Kind jedoch ins Waisenhaus, wo sie auffällig wurde, als sie den anderen Kindern »unsittliche Dinge« erzählte. Die Einweisung in ein Heim für Schwererziehbare war die Folge.²⁴ In einem anderen Fall hatte extreme Armut und Vernachlässigung zur Prostitution geführt: Nachdem ihre Mutter sich wieder verheiratet hatte und sich nicht mehr um die Tochter aus erster Ehe kümmerte, lebte diese 16-Jährige auf der Straße, war arbeits- und obdachlos und ging der »Unzucht« nach.²⁵ Auffallend viele Geschichten belegen zudem einen innerfamiliären Kreislauf von Missbrauch, Prostitution und Armut, in denen die weiblichen Angehörigen über mehrere Generationen hinweg gefangen blieben.

Ganz anders stellen sich dagegen jene Fälle dar, in denen das sexuelle Verhalten der jungen Frauen von den eigenen Familienangehörigen als unsittlich betrachtet wurde: So wurde der 17-jährigen Hilde F. ihr Sexualverhalten zum Verhängnis: Nach dem Tod der Mutter kam das Mädchen ins Waisenhaus, wo sie stahl und durch »einen starken Hang zum Verkehr mit Männern« auffiel. Ihr Onkel, ein Rabbiner, trug daraufhin für ihre Aufnahme in die Fürsorgeerziehungsanstalt Sorge und finanzierte den Aufenthalt dort.²⁶

24 Margit Loewenstein-Ber, Die Erwerbsbeschränkten. Erfahrungen aus einem jüdischen Arbeitsnachweis, in: Jüdische Wohlfahrtspflege und Sozialpolitik, 3. Jg., NF (November 1932) H. 11, S. 389-399, hier S. 394.

25 Bundesarchiv Potsdam, 75 C Ge 1 DIGB 850.

26 Bundesarchiv Potsdam, 75 C Ge 1 DIGB 854.

Dieser Fall ist insofern typisch, als es gerade die breite (klein-)bürgerliche jüdische Mittelschicht war, die besonders über das sittliche Verhalten ihrer weiblichen Angehörigen wachte. In Unterschichtsfamilien bzw. im proletarischen Milieu der Großstädte waren Beziehungen ohne Tauschein und dementsprechend auch uneheliche Kinder schon immer akzeptiert worden, und im (groß)bürgerlich akademischen Milieu begann sich seit der Jahrhundertwende langsam ein neues Ideal von Liebe und Partnerschaft durchzusetzen, das zumindest den vorehelichen Geschlechtsverkehr nicht mehr skandalisierte, wenngleich auch in diesem Milieu die Kinder meist ehelich geboren wurden, d. h., die »neuen jüdischen Frauen« gingen schließlich zur Familiengründung doch eine Ehe ein, nachdem sie schwanger geworden waren.²⁷

Sicher waren die Grenzen und Zuordnungen hier fließend, aber es ist leicht vorstellbar, dass im orthodoxen Milieu einer Kleinstadt eher mit »Verzweiflung und Empörung« auf eine uneheliche Schwangerschaft reagiert wurde als in der Großstadt. Die »gefallene« Tochter galt als »Schandfleck der Familie«, sie durfte dieser »nie wieder vor die Augen treten«.²⁸

Solche Fälle, in denen die jungen Frauen aus dem Familienverband verstoßen wurden, fielen nur allzu häufig der Fürsorge anheim. Seit Anfang des 20. Jahrhunderts begann man den unehelichen Kindern und ledigen Müttern seitens der jüdischen Gemeinschaft verstärkt Aufmerksamkeit zu widmen, damit sie nicht »dem Judentum verloren« gingen.²⁹ So wurde z. B. 1907 eine Auskunftsstelle für schwangere Frauen eingerichtet, die – von ihren Familien verstoßen – einem ungewissen Schicksal entgegensahen.³⁰ Wie dieses Schicksal aussah, schilderte im selben Jahr der Insterburger Rabbiner Max Beermann, der sich um Strafgefangene kümmerte. Jüdische Eltern verstießen »gewöhnlich« eine Tochter, die unehelich geboren habe. »Das Mädchen verliert dann jeden Halt« und der Weg in die Prostitution sei offen.³¹ Um dem entgegenzuwirken, hatte der *Jüdische Frauenbund* 1907 ein Heim in Neu-Isenburg gegründet. Hier sollte es ledigen Müttern zudem ermöglicht werden, eine Beziehung zu ihrem Kind zu entwickeln, da das Kind nicht von der Mutter getrennt wurde. Gleichzeitig bemühte sich die Wohlfahrtspflege wie auch der

27 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Freidenreich in diesem Band.

28 Prestel, *Uneheliche Kinder* (wie Anm. 9), S. 93.

29 Zu diesem Thema vgl. vor allem ebd., passim.

30 *Israelitisches Familienblatt*, 20. September 1907, S. 11.

31 Max Beermann, *Hinter Kerkermauern*, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 71. Jg. (18. Januar 1907) Nr. 3, S. 33.

Frauenbund – allerdings ohne Erfolg – darum, die rechtliche und soziale Stellung dieser Kinder zu verbessern, indem man darauf hinwies, dass das Judentum den Begriff des unehelichen Kindes nicht kenne. Vielmehr bestünde die Pflicht, für alle Kinder zu sorgen.³²

Dass die führenden Kräfte im deutschen Judentum die Rettung von allen Kindern und Jugendlichen zur »Ehrensache für das deutsche Judentum« deklarierten³³ und die ZWSt den Schutz von gefährdeten und verwaorlosten Kindern und Jugendlichen in den Mittelpunkt der Jugendwohlfahrt stellen wollte, um sie vor sozialem Abstieg und Verwaorlchung zu bewahren,³⁴ bedeutet wohl, dass der Zerfall der Familie spätestens in den zwanziger Jahren keine Randerscheinung mehr war. Aber was versprachen sich DIGB und Familie von einer Institutionalisierung? In den jüdischen Fürsorgeerziehungsanstalten sollten die Kinder und Jugendlichen »gebessert« werden. Die Eltern übergaben also ihre Rechte und Pflichten an eine Anstalt, wo Strenge, von der man sich die Rettung versprach, institutionalisiert worden war. Das Familienmodell in den Anstalten war an der bürgerlichen Familie mit ihrer geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung orientiert, d. h., der Direktor hatte mit Strenge, seine Frau mit Milde auf die Kinder und Jugendlichen einzuwirken, um sie wieder auf den richtigen Weg zu führen.³⁵ Daneben durfte das zweite zentrale Ideal jeglicher Fürsorge nicht fehlen, nämlich Arbeit, die spätestens seit dem 19. Jahrhundert in den Dienst der Disziplinierung der Unterschichten gestellt worden war. Im Falle der jüdischen Minderheit kam hinzu, dass die Außenseiter der eigenen Gemeinschaft geradezu prädestiniert schienen, um die seit Beginn der Emanzipation von Staats wegen geforderte berufliche Umstrukturierung des deutschen Judentums zu erzielen. Dies führte dazu, dass die männlichen Jugendlichen in den Heimen bewusst in den so genannten »produktiven« Berufen ausgebildet wurden, die Mädchen dagegen in Hauswirtschaftslehre u. ä., um sie auf ihre künftige Rolle als Hausfrau und Mutter vorzubereiten. Was sich hier in der konkreten Fürsorgearbeit als merkwürdiges Konglomerat von traditionell bürgerlichen Vorstellungen und moderner Sozialarbeit darstellt,

32 Prestel, Uneheliche Kinder (wie Anm. 9), S. 83.

33 Israelitisches Familienblatt, 23. Jg. (4. August 1921) Nr. 31, S. 1.

34 Zedakah, Dezember 1925, S. 4 f.

35 Von der Frau des Direktors erwartete man, dass sie »wärmstes Interesse für den Beruf ihres Gatten und die uns anvertraute Jugend« zeige, »damit auch sie durch Freundlichkeit und Milde, das nur mit Strenge auszuübende Wirken des Gatten ergänze«. Bundesarchiv Potsdam, 75 C Ge 1 DIGB 817.

spiegelt sich auch in den Reaktionen der jüdischen Presse auf die immer wieder konstatierte Krise der jüdischen Familie wider. Vor dem Ersten Weltkrieg hatte man in der jüdischen Öffentlichkeit vor allem das vorbildliche jüdische Familienleben glorifiziert und sich im Allgemeinen über gestörte Familienverhältnisse eher ausgeschwiegen. Es kam jedoch auch vor, dass die jüdische Familie der Gegenwart die Kritik von Rabbinern, SozialarbeiterInnen und Ärzten hervorrief und zum Umdenken aufgerufen wurde.³⁶ Man sprach vom Recht des Kindes und bot Erziehungshilfen an. Selbst die Unfehlbarkeit elterlicher Liebe und Erziehung wurde kritisch beleuchtet und man warnte vor den schwerwiegenden Konsequenzen einer falschen Erziehung. So schrieb bereits 1907 die *Allgemeine Zeitung des Judentums*, dass die Zeit gekommen sei, von »gewissen ehrwürdigen Traditionen« Abschied zu nehmen. Das Verlangen nach vollständiger Unterwerfung unter den elterlichen Willen könne nur in einer Niederlage für die Eltern enden, die für ihr »gutes Recht« teuer bezahlten, und »Rebellion, inneres Widerstreben, selbst bei äußerem Nachgeben« ernteten.³⁷

In der Weimarer Republik mit ihren zahlreichen sozialen und wirtschaftlichen Problemen wurde der Chor warnender Stimmen immer lauter, und die Diskussion um die jüdische Familie und – nicht zuletzt beeinflusst durch eine erstarkende jüdische Jugendbewegung – um die jüdische Jugend flammte erneut auf. Die Familie hatte unter den Folgen des Krieges wie der jahrelangen Abwesenheit der Väter gelitten, die Jugendlichen waren oftmals ihre eigenen Wege gegangen und wollten sich nicht mehr in die Familie einordnen. Spannungen zwischen den Ehepaaren und den Generationen waren unvermeidlich. Der Stuttgarter Rabbiner Rieger sprach von einem »Bankrott der Familie« und führte aus, dass die Familie, die noch bis vor kurzem als »Hort gutbürgerlicher Sitte und Sittlichkeit« gegolten habe, nun eine »schöne Redeform ohne Inhalt« sei.

36 Paula E. Hyman hat schon vor längerer Zeit darauf hingewiesen, dass dies bereits im 19. Jahrhundert eine typische Strategie war. »[...] the celebration of the virtues of Jewish family life has gone hand in hand in the modern period with caustic criticism by Jewish communal leaders of the Jewish family of their own time«. Paula E. Hyman, *The Modern Jewish Family. Image and Reality*, in: David Kraemer (Hg.), *The Jewish Family. Metaphor and Memory*, New York 1989, S. 179–193, hier S. 179; zum Thema vgl. ferner Sharon Gillerman, *Between Public and Private. Family, Community and Jewish Identity in Weimar Berlin*, Diss. University of California, Los Angeles 1996, S. 70 ff.

37 Franziska Mann, *Das Buch vom Kinde*, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 71. Jg. (1907) H. 10, S. 116.

Weder zeigten die Eltern Verständnis für die Lebensrechte der Kinder, noch hätten die Väter Zeit und die Mütter Sinn für die Erziehung der Kinder, auch sei umgekehrt die Jugend nicht mehr an der Familie interessiert. Von gegenseitiger Unterstützung könne keine Rede mehr sein. Die finanziell unabhängigen Jugendlichen fühlten daher, dass das Familienleben nur noch eine Heuchelei sei, eine »mit mehr oder minder großem Geschick gespielte Komödie«. Während die meisten Autoren in allgemeine Jugendschelte ausbrachen, hatte Rieger scharfe Worte für das Elternhaus, das seit drei Jahrzehnten völlig versage.

»Schuld sind die Väter, die keinen Sinn für das Seelenleben und das Lebensbedürfnis ihrer herangereiften Kinder haben, die es nicht verstehen wollen, dass ein eigener Mensch auch ein Recht hat, sich seinen eigenen Weg zu wählen. Schuld sind die Mütter, die sich in sozialer Betätigung einen billigen Ersatz für ihren eigentlichen Lebenskreis gesucht und sich ihren Kindern entfremdet haben. Eltern, die das Seelenleben ihrer Kinder kennen, sind geradezu Ausnahmen geworden. Eltern und Kinder leben nebeneinander, aber nicht miteinander. Natürlich klagen die Eltern über die Respektlosigkeit ihrer Kinder, über die fehlende Ehrfurcht der halbreifen Jugend. Aber die Ankläger vergessen, dass sie sich selbst anklagen, dass sie die eigentlichen Schuldigen sind, aber nach dem berühmten Rezept ›Haltet den Dieb‹ die Schuld außer sich suchen. Die Entfremdung zwischen Eltern und Kindern ist so groß, dass man ohne Übertreibung von einem Zusammenbruch des Familienlebens und einem Bankrott des Familiensinns sprechen muß.«³⁸

Er ging so weit, Eltern mangelnde Liebe vorzuwerfen, da nur Eltern, die ihre Kinder liebten, ihnen Halt in der Familie und in der jüdischen Religion geben konnten. Als Lösung schlug Rieger nicht die Rückkehr zur traditionellen Familienstruktur vor, vielmehr glaubte er an das Recht der Jugend, ihren eigenen Weg zu gehen. Rieger entlastete zwar die Jugend, nicht jedoch die Familie, die Verantwortung nicht nur für ihre Kinder, sondern auch für die Zukunft der jüdischen Minderheit habe.³⁹

1927 ging die Juristin Rebecca Zadik der Frage nach, ob die jüdische Jugend aus spezifischen Gründen gefährdet sei, was sie bejahte, da bei der jüdischen Minderheit aufgrund der Isolation von der Umwelt die Familie

38 Rieger, Der Bankrott der Familie. Ein Nachwort zum Krantzprozeß, in: Jüdisch-liberale Zeitung, 8. Jg. (2. März 1928) Nr. 9, o.S.

39 Ebd.

eine zentrale Rolle gespielt habe. Der durch die wirtschaftlichen Ursachen erfolgte Zusammenbruch der Familie hätte daher schwerwiegende Folgen für die jüdische Familie gehabt. Allerdings sei die Lage nicht so dramatisch wie bei der nichtjüdischen Familie, da die jüdischen Frauen weniger zu außerhäuslicher Tätigkeit gezwungen wären und somit das eigene Heim immer noch den Mittelpunkt darstelle. Dies sei der Grund, warum die jüdische Familie nicht in so katastrophaler Weise vom Zerfall betroffen sei wie die nichtjüdische. Jedoch seien bei der jüdischen Familie andere Faktoren ausschlaggebend, die zu einer Gefährdung der Jugend führten. Die »übergroße, selbstaufopfernde, selbstlose [...] Liebe der jüdischen Eltern zu ihren Kindern, die immer so ängstlich überwacht und betreut werden, als müßten sie sonst jeden Augenblick zusammenbrechen«, räche sich letztendlich, da die Jugendlichen auf diese Weise nicht für das Leben vorbereitet würden. Vielmehr seien sie hilflos den Versuchungen der Großstadt ausgeliefert, fehlte es ihnen doch an Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung. Zadik wollte die Ursache für diese »Verzärtelung« in der Situation einer diskriminierten Minderheit sehen.

»Ausgeschaltet von vielen Möglichkeiten, die das Leben sonst dem Nichtjuden bietet, von Ämtern, Würden, Betätigungen, umgeben von einer häufig feindlich eingestellten Bevölkerung, sehen die jüdischen Eltern in ihren Kindern alles, was ihnen das Leben zu bieten hat und lassen die Kinder es deutlich fühlen. Die jüdischen Kinder wissen vom ersten Augenblick ihres bewußten Seins, was sie den Eltern sind, und diese Übersteigerung ihrer Wertigkeit verleiht den Kindern in ihren eigenen Augen eine besondere Wichtigkeit. Diese Erziehungsmaxime »alles für die Kinder« erzieht das jüdische Kind in egoistischer Rückbeziehung auf sich selbst als Zentrum der Welterschöpfung. Übertriebene Vorstellungen von der eigenen Bedeutung verbinden sich mit übertriebenen Anforderungen an das Leben. Bei der Berufswahl macht sich dieses besonders bemerkbar.«⁴⁰

Auch Hugo Rosenthal, offensichtlich ein Anhänger der Individualpsychologie, sprach davon, dass die »Zärtlichkeit« jüdischer Eltern zu ihren Kindern jedes »gesunde Maß« übersteige. Historische und demographische Ursachen seien für den Erziehungsstil jüdischer Eltern verantwortlich, hätten doch die zahlreichen Verfolgungen wie das Zwei- und Einkindersystem zu einer »Verzärtelung« des Kindes geführt. Zu Hause verzärtelt und von der Umwelt abgelehnt, könne das Kind sich nicht

40 Blätter des Jüdischen Frauenbundes, 4. Jg. (März 1928) Nr. 3, S. 1 f.

mehr zurechtfinden und werde so schwer erziehbar.⁴¹ In einer Zeit, in der man den »Untergang des deutschen Judentums« prophezeit und die jüdischen Frauen aufgefordert hatte, mehr Kinder in die Welt zu setzen, hieß es zudem, dass gerade im Rückgang der Kinderzahl eine große Gefahr für die Kinder selbst liege, da Einzelkinder schwer erziehbar würden: »Zu Egoisten werdet Ihr in Eurer Sorge um dieses Einzige. Nur es nicht entbehren müssen, nur seine Liebe nicht teilen, es nicht mit Schulkameraden fröhlich hinausziehen lassen; und es immer unter Augen haben, es erziehen und verziehen und untüchtig und untauglich machen für die Welt.«⁴² Ähnliche Gedanken hatte auch der Arzt Siegfried Simon geäußert, der in seiner ärztlichen Praxis Erfahrungen gesammelt hatte, die ihn zu folgender Schlußfolgerung kommen ließen.

»Sie [die Einzelkinder] sind alle frühreif. [...] Wissen mehr vom Leben, als einem Kinde gut ist. Sie kennen die Schwächen der Erwachsenen, sie fühlen sich als Mittelpunkt der Familie, sind verwöhnt, eigensinnig, anspruchsvoll; sie beschäftigen sich viel allein, vertragen sich schlecht mit gleichaltrigen Spielgefährten, sind nervös und reizbar. Sie sind, um es kurz zu sagen, egoistisch und intelligent. Häufig sind sie wenig leistungsfähig und ausdauernd im Leben, da ihnen in der Jugend alles zu leicht gemacht wurde. [...] Es ist etwas Wahres daran, was ein sehr berühmter, schon verstorbener Kinderarzt den Müttern zu sagen pflegte: ›Einzige Kinder taugen alle nichts! Ich weiß es am besten, denn ich habe selber ein Einziges.«⁴³

Wie bereits erwähnt, wurde auch das Bildungsstreben jüdischer Eltern als Grund für die Schwererziehbarkeit ihrer Kinder genannt. Arnold Merzbach, Nervenarzt an der Frankfurter Universität, sprach von der Uneinsichtigkeit jüdischer Eltern, die sich weigerten, einzusehen, dass ihre Kinder nicht für eine höhere Schulbildung oder einen bestimmten Beruf geeignet seien.⁴⁴ Julius Moses, Dozent der Heilpädagogik in Mannheim, führte aus, dass jüdische Eltern auf Kosten ihrer Kinder von einem Zwang zur sozialen Mobilität besessen seien. Dieser elterliche Ehrgeiz

41 Hugo Rosenthal, Erziehung zum Mut, in: Blätter für Erziehung und Unterricht, 34. Jg. (25. August 1932) Nr. 108, S. 2863 f.

42 Frieda Mehler, Das einzige Kind, in: Die Jüdische Frau, 3. Jg. (März 1927) H. 5/6, S. 8.

43 Siegfried Simon, Das einzige Kind, in: Die Jüdische Frau, 3. Jg. (15. Januar 1927) H. 1/2, S. 9.

44 Arnold Merzbach, Die Fürsorge für jüdische Nervenranke, in: Israelitisches Familienblatt, 35. Jg. (2. Februar 1933) Nr. 3, S. 2.

könne »seelisch abgearteten« Kindern zum Verhängnis werden, da sie zwangsweise in den von den Eltern ausgesuchten Berufen, denen sie nicht gewachsen waren, scheiterten.⁴⁵

Aber nicht nur im Falle der Fürsorgezöglinge kam es vor, dass Eltern sich von ihren Kindern abwandten. Im Zusammenhang mit der Diskussion um jüdische »Psychopathen«⁴⁶ rief Georg Sawady zum Kampf gegen die Gleichgültigkeit derjenigen Eltern auf, die ihre Kinder aufgegeben hatten. Bei diesen würde sich die »fixe Idee« festsetzen, dass ihren Kindern sowieso nicht mehr zu helfen sei. Deshalb sträubten sie »sich gegen jede Belehrung und bessere Einsicht«. Ärzte, Psychiater und Pädagogen, die diesen Kindern helfen wollten, hätten daher keinen Ansprechpartner.⁴⁷

Im Repertoire der Schwarzseher, die den Zerfall der Familie konstatiert hatten, fehlten auch Angriffe auf die Frauenemanzipation nicht. Beklagt wurde in diesem Zusammenhang die Zunahme der Ehescheidungen, die die »Lockerung der Familienbande« widerspiegeln. Felix Theilhaber sah einen weiteren Grund für die Umwälzung des Familienlebens in Ehelosigkeit und Späthehen. Der »zunehmende Lebensgenuss, als Folge des modernen Individualismus [...] läßt die Ehelosigkeit bei Mann und Frau besonders dort auftreten, wo die Familienbildung Opfer und Einschränkungen erfordern würde.«⁴⁸ Auch die Heiratspolitik der deutschen Juden wurde heftig kritisiert, legten doch die Männer Wert auf eine »namhafte Mitgift und Aussteuer«, weshalb viele unvermögende Frauen ledig bleiben mussten.⁴⁹ Arthur Czellitzer zufolge lasse sich der Zerfall der Familie nur dann aufhalten, wenn es gelänge, die »deutschen Juden zurückzuführen zu der früher selbstverständlichen Hochschätzung der Familie und aller aus ihr fließenden ethischen und moralischen Werte«. Er versprach sich dies durch die von ihm gegründete *Gesellschaft für jüdische Familienforschung*.

»Wer sich liebevoll mit der Geschichte seiner Ahnen beschäftigt und sich des innigen Zusammenhanges in seinem eigenen Fühlen und Denken mit diesen Vorfahren bewußt wird, der wird den Wunsch

45 Julius Moses, Die Fürsorge für jugendliche Psychopathen, in: Israelitisches Familienblatt, 30. Jg. (27. September 1928) Nr. 39, o.S.

46 Der Begriff Psychopath war durchaus ein problematischer und umfasste alles, was man nicht näher kategorisieren konnte. Zur Diskussion über diese Kinder vgl. Prestel, Jugend in Not (wie Anm. 7), S. 208 ff.

47 Georg Sawady, Die Fürsorge für jugendliche Psychopathen, in: Zedakah, August 1926, Nr. 2, S. 37 ff.

48 Jüdische Bevölkerungspolitik (wie Anm. 12), S. 8 ff.

49 So Hanauer von der Frankfurter Ehebahnungsstelle, in: ebd., S. 39.

nach Nachfahren ganz von selber empfinden, weil er die Kette weiter knüpfen will, als deren vorläufig letztes Glied er sich selbst empfindet! Die jüdische Familie in den Mittelpunkt jüdischer Weltanschauung zu stellen und ihre Begründung durch wirtschaftliche Maßnahmen zu erleichtern – in dieser Synthese liegt unsere Parole und unsere Zukunft!⁵⁰

Eine Ausnahme im Chor der pessimistischen Stimmen war Frieda Weinreich, die zwar einerseits von einer »Lockerung der jüdischen Familienbande« sprach, jedoch auch andererseits feststellte, dass »gerade in den hilfsbedürftigen Familien, die uns durch die Wohlfahrtsarbeit bekannt [...] werden, eine große Reihe solcher sind, die in stärkstem Maße füreinander eintreten, vor allen Dingen sich gegenseitige wirtschaftliche Hilfe leisten«. Die Institution der Familie sei also nicht am Ende. Um die wirtschaftlichen Probleme zu bewältigen, greife man wieder auf die Familie zurück. Allerdings monierte sie auch Fälle gerade aus der Mittelschicht, in denen sich jüdische Mütter darum bemühten, ihre Kinder in Waisenhäusern unterzubringen. Diese Kinder hätten, so Weinreich, auch bei ihren Müttern aufwachsen können, denen es jedoch »bequemer« erschienen wäre, »der Sorge um sie enthoben zu sein«.⁵¹

Weibliche wie männliche Sozialarbeiter und -theoretiker setzten also sowohl in ihrer Kritik als auch in ihren Lösungsvorschlägen bei den Frauen an: Die deutsch-jüdische Gemeinschaft, und hier besonders ihre »modernen« weiblichen Mitglieder wurden des Egoismus und des Individualismus bezichtigt, die im Luxusleben schwelgten, sich ihrer Wurzeln entfremdet hätten und ihre Kinder der Verwahrlosung preisgaben. Denn letztlich waren es die Frauen und Mütter, die zuständig waren für das Familienleben und die Kindererziehung und somit für den Erhalt der jüdischen Gemeinschaft als Ganzes. Gerade weil man sich den wirtschaftlichen Schwierigkeiten, der wachsenden Armut in den eigenen Reihen und nicht zuletzt dem steigenden Antisemitismus mehr oder weniger hilflos ausgeliefert sah, kehrte man sich nach innen und plädierte letztlich für eine Rückkehr in eine idealisierte Vorzeit, um den diagnostizierten Zerfall der jüdischen Minderheit zu stoppen: Durch die Rückkehr zur jüdischen Tradition und zum »altjüdischen Familienleben«, so

⁵⁰ Ebd., S. 42 f.

⁵¹ Ebd., S. 223; Frieda Weinreich, Über Organisation und Ausmaß der jüdischen Familienfürsorge in Deutschland, in: Jüdische Wohlfahrtspflege und Sozialpolitik, 3. Jg. (Juni-Juli 1932) H. 6-7, S. 222 f.

die Erwartung, würden sich die Probleme wie von selbst lösen. Auch in moderner Zeit sollte die »blühende, kinderreiche Familie wie in alten Zeiten den Stolz und die Ehre des jüdischen Hauses wahren, da die Juden sich über die Zeiten hinweg nur erhalten hätten, weil die Familie der ruhende Pol gewesen sei, das Asyl in einer feindlichen Welt.«⁵² Deshalb böte nur eine Rückkehr zur »altjüdischen Einfachheit [...] [der Vorfahren,] welche nicht im Luxus, sondern in der Pflege eines innigen Familiensinnes und einer veredelten geistigen Atmosphäre ihre Lebensfreude suchten und fanden«, eine Garantie, die mit der Moderne verknüpften Zerfallserscheinungen und Ängste zu kompensieren.⁵³

Was war nun spezifisch jüdisch an der Fürsorgeerziehung der ZWSt? Vor den Reformen Ende der zwanziger Jahre beschränkte sich der jüdische Charakter der Fürsorgeerziehung eher auf Äußerlichkeiten wie das Einhalten des Schabbat und das Feiern jüdischer Feste. Erst im Zusammenhang mit den Reformen und im Zuge von Dissimilationsbestrebungen bemühte man sich, die Formen mit Inhalt zu füllen, rief nach mehr »Jüdischkeit« in der Anstalt und gewann engagierte Mitarbeiter, die teilweise der nationaljüdischen Richtung anhängen. Den Insassen von Wolzig wurde aber Freiheit bezüglich der ideologischen Orientierung gelassen und ihnen so auch die Möglichkeit geboten, eine säkulare jüdische Identität aufzubauen. Andererseits wurden die schwächsten Glieder der Gesellschaft (Waisen und Fürsorgezöglinge) zum Objekt zionistischer Bestrebungen, um die Einwanderung nach Palästina zu verstärken. Der Ruf nach ausschließlich jüdischem Personal in den Anstalten führte jedoch auch ins selbst gewählte Ghetto zurück. Die Jugendlichen jedenfalls versuchten des Öfteren, ihrer ethnisch-religiösen Zugehörigkeit zu entkommen. Trotzdem war die Institution in Wolzig eine der progressivsten in Deutschland. Auch hier trat der geschlechtsspezifische Charakter der jüdischen Fürsorgeerziehung klar zu Tage. Während man sich um Reformen für die männlichen Fürsorgezöglinge erfolgreich bemüht hatte, ignorierte man die Mädchen einfach, was nicht nur eine Frage der Zahlen war. Auch in der Einschätzung der Fürsorgeerziehung unterschieden sich jüdische und nichtjüdische Eltern: Während Letztere der Fürsorgeerziehung häufig feindlich gegenüberstanden, gaben jüdische Eltern ihre Kinder oft freiwillig in die Anstalt. Dies lässt sich nicht nur als deutliches Symptom einer »Krise der Familie« interpretieren, sondern u. a. mit der

52 Emil Levy, Die sittliche Gefährdung unserer Jugend, in: Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde zu Berlin, 10. Jg. (8. April 1920) Nr. 4, S. 2.

53 OSE-Rundschau, 3. Jg. (November 1928) Nr. 11, S. 8.

unterschiedlichen Klassenzugehörigkeit erklären, denn die der Unterschicht angehörenden (nichtjüdischen) Eltern tendierten dazu, in der Fürsorgeerziehung ein Repressionsmittel des Staates zu sehen. Jüdische, der Mittelschicht angehörende Eltern dagegen bekämpften den Staat nicht, sondern übergaben Kinder und Jugendliche, die auf die Dysfunktionalität der Familie mit »Verwahrlosung« reagierten, einer Institution.

Die jüdische ›Neue Frau‹ des frühen 20. Jahrhunderts

In den letzten 25 Jahren ist eine beträchtliche Zahl von Publikationen über mitteleuropäische jüdische Frauen erschienen. Heute wissen wir viel über moderne deutsch-jüdische Frauen der Mittelschicht, über Geschlechterrollen innerhalb jüdischer Ehen und im Familienleben sowie über jüdische Frauen als frühe Feministinnen und Intellektuelle, insbesondere im Kaiserreich, aber auch in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus.¹ Deswegen können wir uns heute ein ziemlich genaues Bild über den frühen jüdischen Feminismus, über jüdische Frauengorganisationen, insbesondere den *Jüdischen Frauenbund*, und über die Rolle von Frauen innerhalb der Gemeinde machen. Der Topos der jüdischen ›Neuen Frau‹ allerdings wurde noch nicht gründlich untersucht, obwohl der Begriff gelegentlich gebraucht wird, so in den Arbeiten von Claudia T. Prestel, Till van Rahden und meinen eigenen.² Marion A.

- 1 Marion A. Kaplan, *Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich*, Hamburg 1997; Monika Richarz, *Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1780-1871*, Stuttgart 1976; Monika Richarz, *Frauen in Familie und Öffentlichkeit*, in: Steven M. Lowenstein u. a. (Hg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. III, *Umstrittene Integration, 1871-1918*, München 1997, S. 69-100; Marion A. Kaplan (Hg.), *Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland. Vom 17. Jahrhundert bis 1954*, München 2003; Marion A. Kaplan, *Between Dignity and Despair. Jewish Life in Nazi Germany*, New York 1998 (dt. Titel: *Mut zum Überleben. Jüdisches Leben in Nazi-Deutschland*, Berlin 2001); Barbara Hahn, *Frauen in den Kulturwissenschaften von Lou Andreas-Salomé bis Hannah Arendt*, München 1994; Irmgard Maya Fassmann, *Jüdinnen in der deutschen Frauenbewegung, 1861-1919*, Hildesheim 1996.
- 2 Till van Rahden, *Intermarriages, the ›New Woman‹, and the Situational Ethnicity of Breslau Jews from the 1870s to the 1920s*, in: Leo Baeck Institute Year Book XLVI (2001), S. 125-150; Claudia T. Prestel, *The ›New Jewish Woman‹ in Weimar Germany*, in: Wolfgang Benz/Arnold Paucker/Peter Pulzer (Hg.), *Jüdisches Leben in der Weimarer Republik*, Tübingen 1998, S. 135-156; Harriet Pass Freidenreich, *Jewish Identity and the ›New Woman‹. Central European Jewish University Women in the Early Twentieth Century*, in: Tamar M. Rudavsky (Hg.), *Gender and Judaism. The Transformation of Tradition*, New York 1995, S. 113-122; Harriet Pass Freidenreich, *Female, Jewish, and Educated. The Lives of Central European University Women*, Bloomington 2002.

Kaplan benutzt diesen Ausdruck dagegen nur selten, bietet aber mit ihrer Arbeit eine wichtige Untersuchung zur höheren Bildung von Frauen und deren Berufsleben in Deutschland und analysiert damit zweifelsohne die Grundlagen für das Auftreten der jüdischen ›Neuen Frau‹ zu Beginn des 20. Jahrhunderts.³

In den letzten 15 Jahren wurden sowohl in Deutschland als auch in Österreich viele Arbeiten über Studentinnen und Akademikerinnen veröffentlicht. Ein Großteil dieses sich entwickelnden Forschungsbereichs beschäftigt sich entweder direkt oder indirekt mit jüdischen Frauen, wie unter anderem die Arbeit von Claudia Huerkamp über Studentinnen und akademisch gebildete Frauen in Deutschland sowie die Arbeiten von Waltraud Heindl über Studentinnen in Wien und von Atina Grossmann über Ärztinnen in der Weimarer Republik.⁴ Es ist überraschend, wie viele deutsche und österreichische Historikerinnen und Historiker sich auf genau dieselben Frauen konzentrierten; nicht etwa, weil sie sich unbedingt für Juden und Jüdinnen per se interessierten, sondern weil Frauen jüdischer Abstammung so prominent unter den wegbereitenden Generationen der Studentinnen, Ärztinnen, Akademikerinnen und anderen ausgebildeten Frauen sowie unter Schriftstellerinnen und politischen Aktivistinnen vertreten waren. Zahlreiche Artikel und Editionen von deutschen und österreichischen Wissenschaftlerinnen konzentrieren sich auf Leben und Karrieren von einzelnen weiblichen jüdischen Intellektuellen, Sozialreformerinnen und Akademikerinnen. Außerdem sind in den letzten zehn Jahren einige exzellente Biographien und viele biographische Lexika erschienen, die Beiträge zu jüdischen Wissenschaftlerinnen, Psychologinnen usw. enthalten. Sowohl Primär- als auch Sekundärquellen umfassen also eine Fülle von verfügbaren Informationen, die es ermöglichen, die Geschichte der gebildeten mitteleuropäischen jüdischen Frauen vor der Nazizeit zu dokumentieren.⁵

3 Marion A. Kaplan, *The Making of the Jewish Middle Class*, New York 1991 (dt. Titel: *Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich*, Hamburg 1997), bes. S. 137-191.

4 Waltraud Heindl/Marina Tichy (Hg.), »Durch Erkenntnis zu Freiheit und Glück ...«. *Frauen an der Universität Wien (ab 1897)*, Wien 1990; Claudia Huerkamp, *Bildungsbürgerinnen. Frauen im Studium und in akademischen Berufen, 1900-1945*, Göttingen 1996; Atina Grossmann, *German Women Doctors from Berlin to New York. Maternity and Modernity in Weimar and in Exile*, in: *Feminist Studies* 19 (Spring 1993) Nr. 1, S. 65-87.

5 Vgl. dazu die Literaturangaben in: Freidenreich, *Female, Jewish and Educated* (wie Anm. 2).

Die ›Neue Frau‹ ist jedoch ein formloses, oftmals kontrovers diskutiertes Konzept, das nur schwer zu erfassen ist. Der Begriff selbst wird hauptsächlich von Historikern und Historikerinnen gebraucht, die sich auf die Erforschung von amerikanischen bzw. europäischen Frauen, insbesondere von britischen Frauen spezialisiert haben. Er bezieht sich auf mehrere unterschiedliche Gruppen von Frauen im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert; der Begriff umfasst junge Arbeiterfrauen des *Fin de Siècle*, junge selbstbewusste Frauen – die so genannten ›flappers‹ der zwanziger Jahre –, aber auch die ersten Generationen der akademisch gebildeten Frauen der Mittelschicht, seien es Studentinnen oder Berufstätige. Ob aber das Konzept auch verheiratete Frauen, ›club-women‹ oder Frauenrechtsaktivistinnen umfasst, ist nicht eindeutig.

Der Ausdruck ›Neue Frau‹ beschreibt in der Regel einen Typ von Mensch, der sich vielen der vorgeschriebenen geschlechtsspezifischen Regeln weiblichen Verhaltens hinsichtlich von Auftreten und Lebensstil widersetzt. Er bezieht sich im Allgemeinen auf unverheiratete Frauen – unabhängig davon, ob sie zur Arbeiterklasse gehören oder akademisch gebildet sind –, die außerhalb des eigenen Haushaltes arbeiten, über ihr Einkommen frei verfügen und ihre Lebensentscheidungen selbst treffen. Laut Barbara Caine waren ›Neue Frauen‹ solche, »die danach strebten, ein anderes Leben als das ihrer Mütter zu führen, indem sie sich mit Aktivitäten beschäftigten, die ihre Unabhängigkeit, ihr Selbstwertgefühl und ihren Anspruch auf eine Rolle in der Öffentlichkeit zum Ausdruck brachten«. ⁶ Die ›Neue Frau‹ des frühen 20. Jahrhunderts wurde oft klischeehaft mit sexueller Freiheit und Konsumfreudigkeit in Verbindung gebracht. Somit stellte sie in den Medien ein populäres Bild dessen dar, was eine junge Frau – manchmal als ›la garçonne‹ oder ›bachelorette‹ bezeichnet – werden konnte. In den meisten Fällen jedoch konnte die Realität dem glamourösen Bild nicht standhalten. ⁷

Was aber passierte, wenn die ›Neue Frau‹ heiratete? Alleinstehende Karrierefrauen konnten sich viel leichter als verheiratete Frauen den geschlechtsspezifischen Normen der Gesellschaft widersetzen. Nach der Heirat weiterhin eine ›Neue Frau‹ zu bleiben, hieß, einen ›Neuen Mann‹ zu finden und mit diesem in einer neuen Art von Ehe eine ›Neue Familie‹ zu gründen, die der Frau erlaubte, zumindest halbwegs unabhängig zu

6 Barbara Caine/Glenda Sluga, *Gendering European History*, London 2000, S. 130.

7 Für eine Analyse der Theorie und Praxis der ›neuen Weiblichkeit‹ in Deutschland während der Weimarer Zeit vgl. Petra Bock/Katja Koblitz (Hg.), *Neue Frauen zwischen den Zeiten*, Berlin 1995.

sein und ihren eigenen Interessen oder ihrer Karriere nachzugehen. ›Neue Männer‹ waren jedoch schwer zu finden und Frauen, die freiwillig außerhalb des Hauses arbeiteten, besonders verheiratete Frauen der Mittelschicht, wurden in der Zwischenkriegszeit oft als Bedrohung für die Gesellschaft wahrgenommen. Die Formlosigkeit des Konzeptes ›Neue Frau‹ stellt also ein Problem für die Analyse dar. In der Unbestimmtheit und Offenheit spiegelten sich zeitgenössische gesellschaftliche Widerstände gegen reale oder vermeintliche Veränderungen im Geschlechterverhältnis. Es ist daher wichtig, sozialen oder ökonomischen Wandel konkret und gruppenbezogen zu benennen. Auf der Suche nach der jüdischen ›Neuen Frau‹ können mindestens zwei Bereiche untersucht werden, an denen sozialer Wandel in der jüdischen Minderheit besonders deutlich wird: Zum einen in der Frage der Mischehen, zum anderen in der Gruppe akademisch gebildeter Frauen. Dabei muss deutlich differenziert werden, ob nach der *jüdischen* ›Neuen Frau‹ oder nach der ›*Neuen* Frau‹ gesucht wird.

Gemischt konfessionelle Ehen stellen eine Möglichkeit zur Erforschung des Phänomens der jüdischen ›Neuen Frau‹ dar. Till van Rahden meint z. B., dass jüdische Frauen, die im Breslau des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts gemischtkonfessionelle Ehen eingingen – unabhängig davon, ob sie zum Christentum konvertierten oder nicht –, als Beispiele für ›Neue Frauen‹, insbesondere in der jüdischen Arbeiterklasse, dienen könnten.⁸

Es »waren sowohl Juden als auch Nichtjuden, die Mischehen eingingen – besonders jüdische Frauen – unabhängiger von ihren Familien, abenteuerlustiger und rebellischer als Partner in einer ehelichen Verbindung zwischen zwei Juden. Sie gingen viel eher einem Beruf nach als Frauen in einer Ehe zwischen zwei jüdischen Partnern. Auch war es viel unwahrscheinlicher, dass sie immer noch bei ihren Eltern lebten. Zu einer Zeit, in der vorehelicher Geschlechtsverkehr tabu war, lebten ungefähr ein Viertel der gemischtkonfessionellen Paare vor der Heirat in einer gemeinsamen Wohnung. [...] Eine Mischehe kam meist aus

8 Vgl. van Rahden, *Intermarriages* (wie Anm. 2), S. 125-150; ders., *Mingling, Marrying, and Distancing. Jewish Integration in Wilhelmine Breslau and its Erosion in Early Weimar Germany*, in: Wolfgang Benz/Arnold Paucker/Peter Pulzer (Hg.), *Jüdisches Leben in der Weimarer Republik/Jews in the Weimar Republic*, Tübingen 1998, S. 197-222; ders., *Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925*. Göttingen 2000, S. 141-174.

freien Stücken und aus einer individuellen Entscheidung heraus zustande, während die Wahl der Ehepartner bei innerjüdischen Hochzeiten weiterhin von den Familien beider Ehepartner beeinflusst wurde.«⁹

Jüdische Frauen, die eine Mischehe eingingen, zeigten eine größere Unabhängigkeit in ihrer Partnerwahl und widersetzten sich vielen in Ehen zwischen zwei jüdischen Partnern üblichen Normen. Es ist möglich, sie in einigen Gesichtspunkten als jüdische ›Neue Frauen‹ zu kategorisieren; sie waren sicherlich jenseits der Kehille, aber nicht unbedingt auch jenseits von Kindern und Küche. Nichtsdestotrotz waren unabhängige jüdische Frauen in der Regel oftmals akademisch gebildete, berufstätige und intellektuelle Frauen der Mittelschicht. Die Wahrscheinlichkeit, dass jüdische Akademikerinnen Mischehen eingingen, war nicht höher als bei anderen deutsch-jüdischen Frauen. Allerdings war die Wahrscheinlichkeit, dass sie überhaupt heirateten, viel geringer.

Selbst in ehelichen Verbindungen zwischen zwei jüdischen Partnern befanden sich die Ehe- und Familienmuster unter modernen jüdischen Frauen in Mitteleuropa in einem Wandlungsprozess. Arrangierte Ehen und die Bereitstellung einer Mitgift waren im 20. Jahrhundert weniger üblich als im 19. Jahrhundert. Die Altersunterschiede zwischen Ehemann und Ehefrau nahmen ab und die Familiengröße ging bei jüdischen Familien der Mittelschicht – aufgrund von Familienplanung – rapide zurück. Dies galt vor allem für gebildete Frauen. Vor 1933 war die überwältigende Mehrheit der mitteleuropäischen jüdischen Frauen, einschließlich solcher mit Hochschulbildung, sehr modern eingestellt und pflegte einen kultivierten, bürgerlich-städtischen Lebensstil. Diese Frauen mögen in gewisser Hinsicht danach gestrebt haben, ›Neue Frauen‹ zu sein, aber im Großen und Ganzen passten sie sich auch weiterhin der jüdischen mittelständischen Frauen zugeordneten Geschlechterrolle an. Sie heirateten mit Mitte zwanzig, bekamen Kinder und verbrachten den größten Teil ihres Erwachsenenlebens damit, die Rolle der Ehefrau und Mutter auszufüllen. Viele verheiratete jüdische Frauen engagierten sich in ehrenamtlicher Arbeit und gehörten Organisationen wie dem *Jüdischen Frauenbund* an. Relativ wenige jedoch arbeiteten nach der Heirat freiwillig gegen Bezahlung außerhalb des Haushaltes. Wenn sie arbeiteten, dann eher aus finanzieller Notwendigkeit. Vom Ehemann wurde erwartet, der wichtigste und einzige Ernährer der Familie zu sein. Kurz gesagt, tendierten jüdische Ehefrauen nicht dazu, sich jenseits von Kindern, Küche oder Kehille zu bewegen. In den meisten Fällen wurde Frauen die Entscheidung,

9 Van Rahden, *Mingling, Marrying, and Distancing* (wie Anm. 8), S. 217 f.

ob sie außerhalb des Haushaltes arbeiten und damit einen gewissen Grad an finanzieller Unabhängigkeit beibehielten, nicht überlassen. Auch die Entscheidung, ob sie zur Gemeinde gehörten und sich dort engagierten, lag nicht in ihrem Ermessen. Bezahlte Arbeit außerhalb des Hauses, abgesehen von der Arbeit in Familienbetrieben oder von Witwen und Geschiedenen, wurde nicht als respektabel betrachtet, außer vielleicht bei Erzieherinnen, Ärztinnen und in einigen anderen Berufen. Unter verheirateten Frauen war die jüdische ›Neue Frau‹ eher die Ausnahme als die Regel. Alleinstehende Frauen erlangten eine größere Unabhängigkeit und konnten sich viel leichter geschlechtsspezifischen Normen widersetzen.

Die Kennzeichnung als ›Neue Frauen‹ des frühen 20. Jahrhunderts scheint wohl am offensichtlichsten auf jüdische Akademikerinnen zuzutreffen. Frauen, die die Universität besuchten, waren möglicherweise ›Neue Frauen‹, die einen anderen, neuen Weg wählten. Sie gaben sich nicht damit zufrieden, in die Fußstapfen ihrer Mütter als Hausfrauen oder ehrenamtlich tätige Frauen zu treten, sondern zogen es vor, Ärztinnen, Erzieherinnen, Wissenschaftlerinnen, Anwältinnen oder Sozialreformerinnen zu werden. Viele der europäischen jüdischen Mädchen aus der Mittelschicht wünschten sich dem fast ausschließlich weiblichen Bereich von Haushalt und Schule zu entziehen und Zugang zum traditionell männlichen Bereich der Universität und des Berufslebens zu erlangen. Diese jungen Frauen wollten nicht unbedingt den Männern gleichen, auch strebten sie nicht immer nach finanzieller Unabhängigkeit. Indem sie die Universität besuchten, wollten sie ihr intellektuelles Potenzial als Menschen verwirklichen und sich zumindest von einigen gesellschaftlichen Zwängen gegenüber Frauen emanzipieren.¹⁰

Eine Eheschließung war für Frauen mit Hochschulbildung und für andere ›Neue Frauen‹ eher eine Option als eine Notwendigkeit und stand nicht länger im Brennpunkt ihrer gesamten Existenz. Das ist ein wichtiges Kriterium für die ›neue Weiblichkeit‹. Eine Mehrzahl der mitteleuropäischen jüdischen Akademikerinnen heiratete schließlich und drei von fünf verheirateten Frauen bekamen Kinder. Es ist jedoch bemerkenswert, dass mehr als ein Viertel der Frauen alleinstehend und fast 40 Prozent der verheirateten Frauen kinderlos blieben.¹¹ Dadurch fiel es ihnen leichter, nach der Heirat ihren Karrieren nachzugehen, wenn sie es wünschten. Ledige Akademikerinnen wie Käthe Frankenthal, Toni Sender, Margarete Berent, Lise Meitner, Tilly Edinger, Alice Salomon, Charlotte Wolff und viele mehr können eindeutig ihr ganzes Leben lang der Kategorie ›Neue

10 Freidenreich, *Female, Jewish, and Educated* (wie Anm. 2), S. 1 f.

11 Ebd., bes. S. 108-132 u. Tabellen 10 und 11, S. 214.

Frauen‹ zugeordnet werden. Obwohl sie möglicherweise ein enges Verhältnis zu ihren Familien bewahrten, lebten sie im Großen und Ganzen unabhängig und gingen ihren – nicht immer bezahlten – Karrieren nach.

Verheiratete Frauen, auch solche ohne Kinder, begegneten dagegen oft Widerständen, wenn es darum ging, ihre eigenen Entscheidungen zu treffen, und sie mussten häufig aufgrund ihrer ehelichen und mütterlichen Verpflichtungen Kompromisse schließen. Nicht selten stellten sie ihre Karrieren zugunsten der ihrer Ehemänner zurück. Aber manchen, insbesondere in annähernd gleichberechtigten Ehen mit nicht wesentlich älteren Männern, gelang es, das Leben einer ›Neuen Frau‹ sogar nach Heirat und Mutterschaft weiterzuleben. Die Ärztin Hertha Nathorff zum Beispiel konnte eine ausgesprochen erfolgreiche Karriere, Ehe und Familie miteinander verbinden.¹² Viele ›Neue Frauen‹ jedoch, die vor der Heirat zunächst berufliche Karrieren angestrebt hatten, fanden sich danach in die Rolle der Ehefrau und Hausfrau verbannt. Der vielleicht traurigste Fall ist der von Clara Immerwahr Haber. Sie gab eine vielversprechende Karriere als Wissenschaftlerin für eine unglückliche Ehe auf, was letztlich zu ihrem Selbstmord führte.

Aber: Waren diese jüdischen ›Neuen Frauen‹ auch ›Neue Jüdische Frauen‹?¹³ Einiges spricht dagegen. Dazu zunächst zwei Beispiele: Käte Frankenthal und Rahel Goitein Straus. Frankenthal, eine 1889 geborene Ärztin und sozialistische Politikerin, widersetzte sich den meisten geschlechtsspezifischen Klischeevorstellungen ihrer Zeit und war praktisch in jeder Hinsicht der Inbegriff der ›Neuen Frau‹: Sie rauchte, trank Whisky, war sehr sportlich, hatte kurzes Haar und trug oft Männerkleidung. Als Feministin, Ärztin im öffentlichen Gesundheitsdienst und gewählte Abgeordnete im Berliner Stadtrat kämpfte sie aktiv für Geburtenkontrolle und das Recht auf Abtreibung. Käte Frankenthal blieb ledig und hatte ein aktives Sexualleben. Obwohl sie in engem Kontakt zu ihrer Familie stand, war sie ausgesprochen unabhängig. Sie brauchte eine Haushälterin, weil sie keinerlei Interesse für Kochen, Nähen oder andere Hausarbeiten zeigte. Frankenthal kann als ›ehemalige Jüdin‹ bezeichnet werden,

12 Grossmann, *German Women Doctors* (wie Anm. 4), S. 65-87; dies., *New Women in Exile. German Women Doctors and the Emigration*, in: Sibylle Quack (Hg.), *Between Sorrow and Strength. Women Refugees of the Nazi Period*, Cambridge 1995, S. 215-238. Vgl. auch den Beitrag von Grossmann in diesem Band.

13 Die Kategorien der jüdischen ›Neuen Frau‹ und der ›Neuen Jüdischen Frau‹ sind zweifellos künstlich und konstruiert. Wie die Begriffe Feministin und jüdische Feministin sind auch sie Etiketten, die die Forschung heute Frauen aus der Vergangenheit zuschreibt, ohne dass diese Frauen unbedingt diese Bezeichnungen für sich gewählt hätten.

weil sie mit 34 nach dem Tod ihrer Eltern offiziell konfessionslos wurde. Sie behauptete, von allem, was jüdisch aussah oder mit jüdischen Gebräuchen zu tun hatte, angewidert zu sein. Sie war der Abstammung nach eine Jüdin, aber keine Jüdin aus freiem Willen.

Rahel Goitein Straus dagegen verkörperte einen anderen Typ der jüdischen ›Neuen Frau‹; sie war eine ›Jüdische Jüdin‹ und definitiv eine Vorläuferin der ›Neuen Jüdischen Frau‹. Sie wurde 1880 in Karlsruhe geboren und besuchte das erste Mädchen-Gymnasium in Deutschland. Sie war eine der ersten Frauen, die einen akademischen Grad in Medizin erlangte. Die Mutter von fünf Kindern praktizierte 25 Jahre lang als Ärztin. Sie setzte sich für das Wahlrecht der Frauen ein, hielt Vorlesungen für Frauen über Ernährung und Geburtenkontrolle und schrieb eine Schrift für Mütter, die erklärte, wie sie mit ihren Töchtern über Sex sprechen sollten. Als leidenschaftliche Zionistin und Feministin organisierte und führte sie in München mehrere zionistische Frauengruppen und amtierte als Vizepräsidentin des *Jüdischen Frauenbundes*, bevor sie 1932 nach Palästina emigrierte. Straus führte außerdem einen ziemlich traditionellen jüdischen Haushalt. Sie empfing zionistische Würdenträger und zahlreiche jüdische Studenten in ihrem Haus und betätigte sich als Heiratsvermittlerin.

Rahel Goitein Straus ist ein gutes Beispiel einer ›Neuen Jüdischen Superfrau‹ des frühen 20. Jahrhunderts. Engagierte Jüdinnen wie sie waren jedoch weitaus seltener unter mitteleuropäischen jüdischen Akademikerinnen im frühen 20. Jahrhundert zu finden als Sozialistinnen wie Käthe Frankenthal oder die vielen anderen, die ihr Jüdisch-Sein ablehnten oder diesem nur einen minimalen Platz in ihrem Leben zugestanden. Mit exzellenter Bildung ausgestattet, kämpften diese ›Neuen Frauen‹ für Gleichberechtigung von Frauen in der Gesellschaft, aber nicht notwendigerweise für eine gleichgestellte Rolle innerhalb der jüdischen Gemeinde. Akademikerinnen waren mit der traditionellen Hausfrauenrolle jüdischer Mittelschichtsfrauen nicht zufrieden. Obwohl die meisten eine formale jüdische Religionszugehörigkeit beibehielten, versuchten sie nur selten, ihre Gemeinde oder die Stellung von Frauen innerhalb der Gemeinde zu reformieren. Deutschland und Österreich brachten vor der Nazizeit zweifelsohne eine sehr große Anzahl von ›Neuen Frauen‹ jüdischer Herkunft hervor. Aber die ›Neue Jüdische Frau‹ – eine moderne Frau mit einer ausgeprägten positiven, jüdischen Identität – war kaum in Entstehung begriffen.¹⁴

Claudia T. Prestel hat diese Schlussfolgerung in Frage gestellt. Sie halte sie für »ziemlich schroff« und argumentiert, dass »das Phänomen der

14 Freidenreich, *Jewish Identity* (wie Anm. 2), S. 120.

›Neuen Jüdischen Frau‹ bereits früher auftrat und in der Weimarer Republik üblich war«. Sie fügt hinzu, dass »die jüdische Presse zum Beispiel zahlreiche Artikel über moderne Frauen und moderne Ehen sowie über die ›Neue Familie‹ in den 1920ern veröffentlicht hat«. ¹⁵ Prestel führt die Idee einer »Neu-Alten Jüdischen Frau« ein, die Modernität in die Tradition einbezieht. Eine Verweigerung der Bezeichnung ›Neue Jüdische Frau‹ bedeutet in den Augen Prestels, den vielfältigen Lebensmustern jüdischer Frauen in der Weimarer Republik nicht gerecht zu werden. Ich dagegen halte es für notwendig, zwischen modernen jüdischen Frauen und ›Neuen Jüdischen Frauen‹ zu unterscheiden. Viele jüdische ›Neue Frauen‹ können nicht als ›Neue Jüdische Frauen‹ klassifiziert werden, weil ihnen ein starkes positives Bewusstsein für ihre jüdische Identität fehlte und sie sich nicht aktiv im jüdischen Leben oder innerhalb der jüdischen Gemeinde engagierten. Analog dazu müssten vielleicht viele moderne, verheiratete jüdische Frauen von der Kategorie ›Neue Jüdische Frauen‹ ausgeschlossen werden, auch wenn sie ein modernes jüdisches Familienleben führten, Geburtenkontrolle praktizierten und sich aktiv im *Jüdischen Frauenbund* oder anderen jüdischen Frauenorganisationen engagierten. Claudia T. Prestel und ich sind uns einig, dass Rahel Goitein Straus in der Tat den Prototyp einer ›Neuen Jüdischen Frau‹ darstellt, und wir würden beide oft dieselben Beispiele anführen, um zu illustrieren, wer außerdem zu dieser Kategorie gehören könnte. Doch bleibt die Klassifikation ›Neue Jüdische Frau‹ der Zwischenkriegszeit schwer zu erfassen und zu definieren.

Unter den ›Neuen Frauen‹ jedoch waren nur wenige innerhalb der jüdischen Gemeinde aktiv. Claudia T. Prestels Arbeit über jüdische Frauen wie auch Marion A. Kaplans frühe Arbeiten konzentrierten sich zum größten Teil auf Frauen innerhalb der Gemeinde sowie auf Frauen, die sich in jüdischen Organisationen engagierten. Solche Frauen waren für gewöhnlich nicht jenseits von Kindern, Küche oder Kehille, obwohl sie versuchten, das Leben von Frauen sowohl im Haus als auch innerhalb der jüdischen Gemeinde neu zu definieren und zu modernisieren. Bis zu einem gewissen Grad erzielten sie auf diesen Gebieten auch Fortschritte. Die meisten Mitglieder des *Jüdischen Frauenbundes* waren verheiratet, aber einige der wichtigsten Aktivistinnen wie Bertha Pappenheim und Hannah Karminski, aber auch mehrere jüdische Akademikerinnen wie Margarete Berent, Käthe Mende und Cora Berliner waren ledig. Innerhalb der jüdischen Gemeinde und in ihrem Namen zu arbeiten, war eine der wenigen Möglichkeiten für ledige jüdische ›Neue Frauen‹, auch als

15 Prestel, ›New Jewish Woman‹ (wie Anm. 2), S. 135. Vgl. hierzu auch den Beitrag von Prestel in diesem Band.

›Neue Jüdische Frauen‹ zu fungieren. Umgekehrt war nur eine sehr kleine Minderheit der jüdischen Akademikerinnen in jüdischen Frauenorganisationen engagiert oder an anderen jüdischen Aktivitäten beteiligt. Die meisten ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen, die solchen Organisationen wie dem *Jüdischen Frauenbund* oder den *B'nai B'rith*-Frauen angehörten, stammten aus einem eher traditionellen Hintergrund, heirateten bald nach dem Universitätsabschluss und schlugen keine Vollzeitkarriere in Deutschland ein. Mehrere jüdische Akademikerinnen, einschließlich Margarete Edelheim und Eva Reichmann, arbeiteten für den *Centralverein der deutschen Staatsbürger jüdischen Glaubens*, während andere innerhalb der jüdischen Institutionen als Sozialarbeiterinnen oder Lehrerinnen tätig waren.¹⁶

Es gab vor der Nazizeit in Mitteleuropa tatsächlich eine Vielfalt moderner Lebensformen für jüdische Frauen. Viele verheiratete oder ledige berufstätige Frauen wie Lehrerinnen, Sozialarbeiterinnen, Krankenschwestern und Bibliothekarinnen oder auch Ärztinnen können in der Tat als ›Neue Jüdische Frauen‹ gelten, weil sie die vorherrschenden Geschlechterrollen ihrer Zeit in Frage stellten und sich gleichzeitig in jüdischen Aktivitäten engagierten. Die Rolle jüdischer Sozialarbeiterinnen, Erzieherinnen und Angestellten als ›Neue Frauen‹ bedarf allerdings noch weiterer Forschung. Intellektuelle jüdische Frauen, die in der Zwischenkriegszeit zu jüdischen Themenbereichen Forschung betrieben, stellen eine weitere besondere Kategorie der ›Neuen Jüdischen Frauen‹ dar. In ihrem Privatleben waren sie ähnlich wie viele jüdische ›Neue Frauen‹ zum größten Teil jenseits von Kindern, Küche und Kehille; sie waren normalerweise nicht an traditionelle Geschlechterrollen gebunden und nur am Rande an jüdischen Organisationen oder Gemeindeaktivitäten beteiligt. Mehrere Mitglieder dieser ungewöhnlichen Gruppe, u. a. Selma Stern, Hannah Arendt, Trude Weiss-Rosmarin und Bertha Badt-Strauss haben über jüdische Frauen einschließlich Salondamen geschrieben.¹⁷ Man kann sagen, dass sie nach einer jüdischen Vergangenheit suchten, die jüdischen ›Neuen Frauen‹ und anderen modernen jüdischen Frauen eine Identifikationsmöglichkeit bot. Diese Frauen konnten möglicherweise als Brücke zwischen der jüdischen ›Neuen Frau‹ der Vergangenheit und der ›Neuen Jüdischen Frau‹ der Gegenwart dienen. Indem sie als ›Neue Frauen‹ lebten, aber oft mit einem starken jüdischen Bewusstsein schrieben, trugen sie dazu bei, die ›Neue Jüdische Frau‹ als Nonkonformistinnen mit jüdischer Tradition neu zu konzeptualisieren.

16 Freidenreich, *Female, Jewish, and Educated* (wie Anm. 2), S. 144-147.

17 Vgl. zu Bertha Badt-Strauss auch den Beitrag von Steer in diesem Band.

ATINA GROSSMANN

›Neue Frauen‹ im Exil

*Deutsche Ärztinnen und die Emigration**

»Das erste Jahr war furchtbar schwer. Ich war durch ein kleines Kind festgebunden. Ich war immer erschöpft. Ich musste immer wieder neues versuchen [...] Beruflich habe ich nichts verloren. Nun ja, ich verlor etwas, doch bekam ich es hier zurück«.

Alice Nauen, Kinderärztin, Hamburg/Boston, 1971.¹

Ins Exil gezwungen zu werden ist für Ärzte wie auch für Ärztinnen mit dem Verlust von Status und Identität sowie mit einem schmerzhaften und mühsamen Wiederaufbauprozess verbunden.² Die Geschichte der

* Dieser Aufsatz basiert auf einem Artikel, der erstmals in Sibylle Quack (Hg.), *Between Sorrow and Strength. Women Refugees of the Nazi Period*, New York 1995, S. 215-238 publiziert wurde, und auf dem siebten Kapitel meines Buches *Reforming Sex. The German Movement for Birth Control and Abortion Reform 1920-1950*, New York 1995/97, S. 166-188. Einige Teile des Abschnitts über die Weimarer Republik und die Gleichschaltung erschienen zuvor in: *Mutterschaft und Modernität. Deutsche Ärztinnen in der Weimarer Republik und zur Zeit des Nationalsozialismus, im Exil und in der Nachkriegszeit*, in: Institut für Sozialforschung (Hg.), *Geschlechterverhältnisse und Politik*, Frankfurt a. M. 1994, S. 288-307 und Christiane Eifert/Susanne Rouette (Hg.), *Unter allen Umständen. Frauengeschichte(n) in Berlin*, Berlin 1986, S. 183-217. Verweise auf Material des Bundesarchivs basieren auf ehemaligen Beständen in Potsdam; diese Dokumente befinden sich nun im Bundesarchiv Berlin-Lichterfelde.

1 Dr. Alice Nauen, Interview mit Herbert A. Strauss, Boston, Mass. 12. Juni 1971, S. 20. Mit Genehmigung der Research Foundation for Jewish Immigration, Inc.

2 Die Begriffe ›Exil‹ und ›Emigration‹ im Titel dieses Aufsatzes sind methodologisch gesehen problematisch. Exil, ein Begriff, der häufig in besonders kulturell und intellektuell geprägten Geschichten von Flüchtlingen aus Nazi-Deutschland verwendet wurde, impliziert eine ständige Sehnsucht nach einer Rückkehr in die ›Heimat‹, sobald sich die politischen Umstände geändert haben. Für die große Mehrheit der Flüchtlinge traf dies nicht zu; eine gewisse Nostalgie für das Leben, von welchem sie ausgeschlossen worden waren, mündete nicht in den Wunsch, in ein unwiderruflich verändertes Nachkriegsdeutschland (Ost oder West) zurückzukehren. Der Begriff ›Emigration‹ dagegen vermittelt nicht den unfreiwilligen Charakter der Migration, obwohl er technisch genauer ist, und selbst ein Kom-

Ärztinnen wird jedoch durch den geschlechtlichen Aspekt erheblich kompliziert. Zusätzlich zu Vorurteilen gegen Juden und Ausländer in den medizinischen Berufen waren sie in den jeweiligen Gastländern intensiver geschlechtlicher Diskriminierung ausgesetzt. Ob in Schanghai, Palästina, England, Australien oder den Vereinigten Staaten, überall waren soziale und familiäre Strukturen sowie medizinische Einrichtungen genau jener Verbindung von persönlichem, beruflichem und politischem Engagement hinderlich, das für viele Ärztinnen in der Weimarer Republik identitätsbildend gewesen war. Es wurde erwartet, dass sie, wie alle Emigrantinnen, zusätzlich zu ihren Bemühungen um neue berufliche Anerkennung, entwurzelte Familienmitglieder und Freunde materiell und emotional unterstützten. Tatsächlich erlebten die meisten der überwiegend jüdischen und/oder sozialdemokratischen und kommunistischen (aber sehr bürgerlichen) Ärztinnen während der harten Zeit der Emigration zum ersten Mal, dass Frauen als Ärztinnen kaum akzeptiert wurden oder dass sie sich um häusliche Arbeiten kümmern mussten. Eine beachtliche Anzahl, wenn auch die Minderheit der weiblichen Flüchtlinge, nahm schließlich die medizinische Tätigkeit wieder auf. Aber es erwies sich als nahezu unmöglich, die einzigartige Nische, die viele Ärztinnen im medizinischen System der Weimarer Republik für sich geschaffen hatten, zu ersetzen oder gar neu aufzubauen.

Eine Geschichte der Exilerfahrung von Frauen muss – notwendigerweise – eine partielle und fragmentierte Darstellung bleiben. Die Quellen bestehen zu einem Großteil aus Aufzeichnungen von Flüchtlingsorganisationen, Memoiren und lebensgeschichtlichen Interviews. Sie erfassen nur einen Teil der Frauen zu einem bestimmten Zeitpunkt ihres Lebens. Memoiren wurden oft von Frauen geschrieben, die sich am wenigsten erfolgreich in die neuen Verhältnisse integrieren konnten und das Bedürfnis verspürten, ihre traurige Geschichte zu erzählen. Viele Berichte wurden unmittelbar nach der Emigration verfasst und sind stark gefärbt vom Schock der Vertreibung, der Mühsal des täglichen Überlebens und der Anpassung sowie der Erleichterung darüber, in Sicherheit zu sein.³ Sie spiegeln nicht unbedingt die zukünftige Rolle der Autorin im Gast-

promiss wie »erzwungene Emigration« bringt nicht vollständig die Komplexität der Erfahrungen von Flüchtlingen zum Ausdruck, insbesondere nachdem sie Bürger der neuen Heimatländer geworden waren.

3 Vgl. die bemerkenswerte Sammlung von Lebensgeschichten, die für den Aufsatz-Wettbewerb »My Life in Germany Before and After 1933« – 1940 von der Harvard Universität organisiert – verfasst wurden. Aufbewahrt in der Archivsammlung der Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

land wider. Dies gilt ebenfalls für die Quellen der Auswanderungsorganisationen, die im Allgemeinen die Schwierigkeiten einer Übergangsperiode dokumentieren. Lebensgeschichtliche Interviews hingegen wurden oft gegen Lebensende der Frauen aufgenommen, als die Unmittelbarkeit der Exilerfahrung vorbei war und ein neues Leben nach der Flucht aus Deutschland mehr oder weniger erfolgreich verlaufen war. Das Exil muss deshalb sowohl als permanenter Status betrachtet werden, der die Biographie prägt, als auch als einzigartiger Moment, in dem man als Exilant wahrgenommen wird und sich selbst als solcher sieht. Diese Identität verlagerte und veränderte sich für manche, oftmals vor allem jüngere Frauen; manchmal wurde sie beinahe vollständig durch ein neues Leben ersetzt. Für andere, vielleicht die Mehrheit, die größtenteils in der eigenen Welt der Emigranten lebten, blieb sie weiterhin wichtig und entscheidend. Im Folgenden wird daher die Frage erörtert, ob und wie Frauen anders als Männer ihre Identität im Exil verlagerten und sich selbst gleichsam neu erfanden.

Darüber hinaus muss die Instabilität und Vielfältigkeit der Identitäten dieser Flüchtlinge als Jüdinnen oder Frauen berücksichtigt werden. Am Beispiel von Ärztinnen, die in vielen Fällen sowohl zu vertriebenen Berufstätigen als auch zu Ernährerinnen ihrer Familien wurden, können die Unterschiede und ihre Bedeutung in Bezug auf Familienstatus, Alter, Anzahl der Kinder, Herkunft, religiöse und politische Orientierung, soziale Schicht und berufliche Entwicklung aufgezeigt werden. Die meisten, wenn auch nicht alle der ausgewanderten Ärztinnen waren in Deutschland nach 1933 als »nicht-arisch« eingestuft worden. Einige emigrierten mit ihren jüdischen Ehemännern, andere sahen sich in erster Linie als politische Flüchtlinge, obwohl sie in der Mehrheit ebenfalls jüdisch oder mit Juden verheiratet waren. Viele Frauen sahen sich erst durch die nationalsozialistischen Gesetze gezwungen, ihre Zugehörigkeit zum Judentum als primäre Identifikationskategorie anzusehen.⁴ Gleichzeitig variierte

4 In ihrem Aufsatz in diesem Band betont Harriet Pass Freidenreich, dass »Frauen jüdischer Abstammung [...] [zwar] prominent unter den wegbereitenden Generationen der Studentinnen, Ärztinnen, Akademikerinnen und anderen ausgebildeten Frauen sowie unter Schriftstellerinnen und politischen Aktivistinnen vertreten waren«, die meisten von ihnen jedoch nur eine »formale jüdische Religionszugehörigkeit« behielten und diese Identität nicht als ausschlaggebend für ihr Leben oder ihre Arbeit betrachteten. Vgl. auch Freidenreich, *Female, Jewish, and Educated. The Lives of Central European University Women*, Bloomington 2002. Für eine differenzierte Analyse zur Problematik der Definition jüdischer Identität oder Zugehörigkeit unter Flüchtlingen aus Nazi-Deutschland, vgl. Marita Krauss,

auch der Grad der Identifikation mit traditionellen Frauenrollen. Zwar waren die meisten der akademisch gebildeten weiblichen Flüchtlinge alleinstehend, allerdings hatten die Ärztinnen in Deutschland die höchste Heiratsquote; viele von ihnen hatten nicht nur Ehemänner, sondern auch Kinder, die dringend auf finanzielle und emotionale Unterstützung angewiesen waren.⁵ Auch das Singledasein hatte Vor- und Nachteile. Mit Bezug auf ihre eigene Fähigkeit, sich schnell zur Emigration zu entschließen, meinte die Sozialdemokratin, ehemalige Berliner Stadtverordnete und Ärztin Käte Frankenthal, »dass man im Leben wahrhaft sinnvolle Dinge nur tun kann, wenn man alleine ist.«⁶ Gewiss waren alleinstehende Frauen mobiler und verspürten weniger Druck, durch untergeordnete Arbeit Kinder und in der Umschulung befindliche Ehemänner zu versorgen, doch erhielten sie auch weniger Unterstützung und litten scheinbar mehr unter Einsamkeit.⁷

Der weitere Berufsweg im Gastland hing erheblich vom Alter und Qualifikationsstand der emigrierten Ärztinnen ab. Ebenjene Generation der ›Neuen Frauen‹, die sich nach dem Ersten Weltkrieg und während der innovativen Stabilisierungsjahre der Weimarer Republik zuversichtlich eine Existenz aufgebaut hatte, wurde am meisten geschädigt.⁸ Jüngere Frauen passten sich leichter an, indem sie die Sprache des Transit- oder Aufnahmelandes erlernten und dort auch ausgebildet wurden.

Jewish Remigration. An Overview of an Emerging Discipline, Leo Baeck Institute Yearbook IL (2004), S. 108-119.

- 5 Zur Diskussion über die Vereinbarkeit von Arbeit und Mutterschaft bei deutschen Ärztinnen vgl. Atina Grossmann, Mutterschaft und Modernität. Deutsche Ärztinnen in der Weimarer Republik zur Zeit des Nationalsozialismus, im Exil und in der Nachkriegszeit, in: Institut für Sozialforschung (Hg.), Geschlechterverhältnisse und Politik, Frankfurt 1994, S. 288-307. Zu Flüchtlingsfrauen in den Vereinigten Staaten vgl. Christine Backhaus-Lautenschläger, ... Und standen ihre Frau. Das Schicksal deutschsprachiger Emigrantinnen in den USA nach 1933, Pfaffenweiler 1991. Im Allgemeinen vgl. Sibylle Quack (Hg.), Between Sorrow and Strength. Women Refugees of the Nazi Period, New York 1995.
- 6 Käte Frankenthal, Der dreifache Fluch: Jüdin, Intellektuelle, Sozialistin. Lebenserinnerungen einer Ärztin in Deutschland und im Exil, Frankfurt 1981, S. 260.
- 7 Beispiele für allein stehende beruflich qualifizierte Frauen, die in Deutschland gut etabliert waren und dann in den frühen Jahren des Exils verarmt, verkannt und einsam starben, sind Alice Salomon und Helene Stöcker. Vgl. auch Backhaus-Lautenschläger, S. 275-284 (wie Anm. 5). Für eine etwas zuversichtlichere Sichtweise vgl. Erna Barschak, My American Adventure, New York 1945.
- 8 Zur Diskussion um die ›Neue Frau‹ vgl. auch den Beitrag von Freidenreich in diesem Band.

Andererseits gelang es einer beeindruckenden Anzahl von Ärztinnen im Exil, ihre medizinische Karriere im mittleren Alter wieder zu beleben, gewöhnlich nach Jahren der Mühsal und des Kampfes.

Um zu verstehen, was das Exil für Ärztinnen bedeutete, muss diese Gruppe in mehreren vergleichenden Zusammenhängen betrachtet werden. Es ist zu beachten, woher sie kamen und wie sie gelebt hatten, bevor sie Deutschland verlassen mussten. Zudem ist es sinnvoll, ihr Schicksal mit dem ihrer »arischen« und politisch »einwandfreien« Kolleginnen zu vergleichen, die während der Nazizeit und des Zweiten Weltkrieges in Deutschland blieben. Schließlich müssen Vergleiche mit (männlichen) Ärzten und weiblichen, nicht berufstätigen Flüchtlingen angestellt werden. Im Folgenden werden aus diesem Vergleichsfeld zwei einander überschneidende Gruppen von Frauen vorgestellt. Die erste Gruppe schließt Frauen ein, die größtenteils vor der Jahrhundertwende geboren wurden und in Deutschland vor 1933 bereits beruflich etabliert waren. Sozialdemokratisch oder kommunistisch orientiert, waren sie für die Sozial- und Sexualreform in der Weimarer Republik aktiv eingetreten. Sie hatten an Kampagnen für Geburtenkontrolle und legale Abtreibung mitgewirkt, in Ehe- und Sexualberatungsstellen sowie in den Ambulatorien des öffentlichen Wohlfahrtssystems und der Krankenkassen gearbeitet. Zur zweiten, größeren Gruppe gehören alle Ärztinnen im Exil, deren genaue Anzahl bislang weder detailliert erfasst noch einer gesonderten Untersuchung für würdig befunden wurde. Tatsächlich wird geschätzt, dass unter ungefähr 6.000 Ärzten, die aus Deutschland emigrierten, 12 Prozent Frauen waren – ein Prozentsatz, der ihren Anteil sowohl an deutschen Ärzten insgesamt als auch an den jüdischen Ärzten in Deutschland übertraf.⁹

Sozial und politisch engagierte Ärztinnen brachten vielleicht mehr als jede andere Flüchtlingsgruppe (und nicht nur im nostalgischen Rückblick) eine tiefe Befriedigung und Freude über ihr berufliches und privates Leben vor 1933 zum Ausdruck. Ärztinnen hatten nicht nur bei der Sexualreform und in der Sozialmedizin eine führende Rolle gespielt, sondern waren auch unter den Pionierinnen der ›Neuen Frauen‹ der Weimarer Republik. Diese versuchten, Karriere, Ehe und Mutterschaft miteinander zu vereinbaren oder experimentierten mit der sexuellen Freiheit,

9 Es gibt keine genauen Daten darüber, wie viele Frauen tatsächlich wieder ihre Arbeit als Ärztin aufnehmen konnten. Hans Peter Kröner, *Die Emigration deutschsprachiger Mediziner 1933-1945. Versuch einer Befunderhebung*, in: *Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch* 6 (1988), S. 83-97, behauptet, dass im Jahr 1933 Frauen 10,5% aller jüdischen Ärzte Deutschlands und 8,5% aller Ärzte ausgemacht haben, S. 86. Meine eigenen Werte liegen eher bei 6,5%.

die ein so wichtiges Merkmal der Weimarer Moderne war. Der Versuch, Mutterschaft mit bezahlter Arbeit zu verbinden und ›Neue Frauen‹ zu schaffen, die rational und liebevoll beides erledigten, war kennzeichnend für die Aufbrüche in der Weimarer Gesellschaft und das »moderne« Selbstverständnis der Republik. Als beruflich qualifizierte Frauen der Mittelschicht genossen sie während einer kurzen Zeit eine eigentümliche Mischung aus traditionellem bürgerlichen Privileg (vor allem in Form von Haushaltshilfen) und radikal erweiterten, wenngleich untergeordneten Beschäftigungsmöglichkeiten. Diese Übergangssituation schuf außergewöhnliche Gelegenheiten, Familie und Karriere ohne persönliche Schuldgefühle oder körperliche Verausgabung miteinander zu verbinden. Darüber hinaus bedeutete akademische Ausbildung oder Berufstätigkeit für alleinstehende Frauen nicht länger sexuelle Enthaltbarkeit. Charlotte Wolff, jüdisch und lesbisch, die ihre medizinische Praxis tagsüber mit einem hektischen Nachtleben in Berlins homosexueller Subkultur kombinierte, schrieb in ihren Memoiren über das Leben als junge Klinikärztin im Berlin der Weimarer Zeit, dass der »Himmel nicht irgendwo über uns war, sondern auf Erden, in der deutschen Metropole«. ¹⁰ Aus einer gänzlich anderen Perspektive bemerkte 1940 Rahel Straus in Palästina, dass ihre hektischen Jahre in München, als sie aktives Mitglied der Frauenbewegung und der jüdischen Gemeinde sowie Mutter von fünf Kindern und Ärztin war, »die erfülltesten und schönsten meines Lebens« ¹¹ waren. Es war sicherlich nicht nur den Verzerrungen eines unbestritten bitter-süßen Rückblicks geschuldet, dass viele ›Neue Frauen‹ sich später oft an die Weimarer Jahre als die »beste aller Zeiten« erinnerten, bevor die »schlechteste aller Zeiten« hereinbrach.

Es ist diese Verlusterfahrung, die eine Relativierung der These von den vermeintlich besseren Bewältigungskompetenzen der Frauen im Exil erfordert. Es wird häufig angenommen, dass die familiären Prioritäten der Frauen, ihre relativ schwache Bindung an einen öffentlichen Status sowie ihre größere soziale Flexibilität geholfen haben, sich im Exil besser anzupassen als Männer. ¹² Frauen verfügten über praktische Erfahrung mit modernen Sprachen und häuslichen Fertigkeiten und hatten eine größere Bereitschaft, eine Anstellung unter ihrem (bürgerlichen) Status zu akzeptieren. Die Tatsache, dass – wie eine exilierte Ärztin es ausdrückte –

10 Charlotte Wolff, *Hindsight. An Autobiography*, London 1980, S. 66.

11 Rahel Straus, *Wir lebten in Deutschland. Erinnerungen einer deutschen Jüdin 1880-1933*, Stuttgart, S. 259.

12 Vgl. beispielsweise die Artikel in Quack, *Between Sorrow and Strength* (wie Anm. 5).

»das Kochen für eine Frau nicht so schwierig ist wie das Schrubben des Bodens für einen Mann«¹³, erleichterte ihnen die Anpassung in fremden Ländern und machte in den frühen Jahren der Emigration aus ihnen sogar lebensrettende Hauptverdienerinnen. Indem sie bei Sozialdiensten und Lehrern vermittelten, waren Frauen oft die Ersten, die ihren Familien die neue Welt übersetzten und erklärten. Die Auseinandersetzung mit der Geschichte der Ärztinnen kann diese wohlklingende, an mütterlichen Werten orientierte Erzählung sowohl bestätigen als auch hinterfragen. Ihre Geschichte in Deutschland beginnen zu lassen, unterstreicht, wie sehr dies ein Bericht über Verlust und den immens hohen Preis ist, den Frauen für das Exil zahlen mussten. In manchen Fällen war jedoch auch von erfolgreicher Anpassung und Umstellung zu berichten.

Ärztinnen in Deutschland 1918-1933

Im Jahr 1933 stellten Ärztinnen eine wichtige und unübersehbare, wenngleich zahlenmäßig kleine Gruppe innerhalb der Ärzteschaft Deutschlands dar, insbesondere auf dem aufstrebenden Gebiet der Sozialmedizin. Viele Ärztinnen waren Angestellte städtischer Gesundheitsdienste und der Krankenversicherungen, die einen wichtigen Teil des Weimarer Wohlfahrtsnetzwerks ausmachten. 3.376 der 51.527 Ärzte in Deutschland waren 1933 weiblich. Medizin war inzwischen das beliebteste Studienfach vieler Abiturientinnen geworden.¹⁴

Nahezu die Hälfte aller Weimarer Ärztinnen war verheiratet, in der Regel mit Medizinern, und sie brachten durchschnittlich 1,65 Kinder zur Welt.¹⁵ Ärztinnen vereinbarten ihre vielfältigen Verpflichtungen miteinander, indem sie in ihrer Karriere Kompromisse machten, die oftmals zu einer wenig anerkannten und schlechter bezahlten Anstellung im öffentlichen Gesundheitswesen führte, persönlich und politisch aber erfüllend war. Ungefähr 70 Prozent der Ärztinnen waren Allgemeinmedizinerinnen (praktische Ärztinnen). Eine Reihe von Ärztinnen spezialisierte sich aber auch auf Kinderheilkunde, Haut- und Geschlechtskrankheiten, Psychiatrie, Geburtshilfe und Gynäkologie, auf Bereiche also, die sie mit

13 Alice Nauen, Interview (wie Anm. 1), S. 33.

14 Die Ärztin, 9 (Dezember 1933) Nr. 12, S. 260 f. Laut Volkszählung von 1925 waren fast ein Viertel der Ärztinnen unter 30 und 45 % waren zwischen 30 und 40 Jahre alt. Berufszählung, S. 302.

15 Diese Geburtenrate übertraf die jeder anderen Gruppe von Staatsbeamten. Die Ärztin, 9 (Dezember 1933) Nr. 12, S. 260 f.

Frauen und Armen in Kontakt brachten.¹⁶ Im Gegensatz zu männlichen Eliteärzten an Universitäten und in privaten Facharztpraxen und trotz ihrer großteils bürgerlichen Abstammung kamen diese Frauen täglich mit der Arbeiterklasse und ihrer Politik in Kontakt. All dies führte zu einem ungewöhnlich hohen Grad von linkem Aktivismus bei den weiblichen Medizinerinnen, gerade in einem Beruf, der für seine konservative Politik bekannt war.¹⁷

Berlin zählte 1932 722 Ärztinnen; mit Abstand die größte weibliche Ärztengruppe in einer Stadt.¹⁸ Jüdische Frauen waren unter den Medizinstudentinnen und Ärztinnen in den Städten besonders stark vertreten; von den 722 Berliner Ärztinnen waren mindestens 270 Jüdinnen.¹⁹ Jüdische und/oder links orientierte Frauen leiteten fünf der 16 städtischen Eheberatungsstellen, und sie machten einen bedeutenden Anteil der Schulärzte aus, die im Auftrag von sozialdemokratisch und kommunistisch dominierten Bezirksgesundheitsämtern tätig waren. Alle fünf Ärzte, die in der Schwangerenfürsorge des Verbandes der Krankenkassen Berlins arbeiteten, waren Frauen.²⁰

16 Vgl. Die Ärztin, 7 (April 1931) Nr. 4, S. 100.

17 Vgl. als Beispiele unter vielen Quellen, Michael H. Kater, Hitler's Early Doctors. Nazi Physicians in Predepression Germany, in: The Journal of Modern History 59 (März 1987) Nr. 1, S. 25-52; ders., Professionalization and Socialization of Physicians in Wilhelmine and Weimar Germany, in: Journal of Contemporary History 20 (1985), S. 677-701; ders., Physicians in Crisis at the End of the Weimar Republic, in: Peter D. Stachura (Hg.), Unemployment and the Great Depression in Weimar Germany, Basingstoke/London 1986, S. 49-77; Claudia Huerkamp, The Making of the Modern Medical Profession, 1800-1914. Prussian Doctors in the Nineteenth Century, in: Geoffrey Cocks/Konrad H. Jarausch (Hg.), German Professions 1800-1950, New York 1990, S. 66-84.

18 Die Frau 11, (September 1935) Nr. 9, S. 148. Vgl. auch Beate Ziegler, Weibliche Ärzte und Krankenkassen. Anfänge ärztlicher Berufstätigkeit von Frauen in Berlin 1893-1933, Weinheim 1993, S. 95-110.

19 Diese Zahl stützt sich auf die Namen und Schätzungen, die von der *Gruppe Berufstätiger Frauen*, medizinische Fachgruppe des *Jüdischen Frauenbundes* in Berlin im Januar 1934 zusammengetragen wurden. Das Material findet sich im Gesamtarchiv der Deutschen Juden, Bundesarchiv (BA) Potsdam, Außenstelle Coswig. Ich danke Sharon Gillerman für die Überlassung dieser Dokumente.

20 Jahrbuch der Ambulatorien des Verbandes der Krankenkassen Berlins 1930/31, S. 13; Max Hodann, Geschlecht und Liebe in biologischer und gesellschaftlicher Beziehung, Berlin 1932, S. 245-257; Jahrbuch der Krankenversicherung, Berlin 1926/27, 1928/29, 1930/31; ebenso Wolff, Hindsight (wie Anm. 10), S. 95-111 und Regierungsberichte im BA-R 86 (Reichsgesundheitsamt) 2379(5). Vgl. auch Atina

Nationalsozialismus und Gleichschaltung

Der Sieg des Nationalsozialismus war ein dramatischer Wendepunkt für diese besondere weibliche Berufsgruppe. Als die Nazis in den Jahren 1933 und 1934 das deutsche Gesundheitssystem reorganisierten, wurden viele Ärztinnen Opfer der Gleichschaltung, sei es als Sozialistinnen oder Kommunistinnen, als »Doppelverdienerinnen«, als Jüdinnen oder Ehefrauen von Juden oder manchmal in all diesen Kategorien. Das Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums von April 1933 und das breite Spektrum restriktiver Verordnungen, das im Frühjahr 1933 erlassen wurde, verwandelten die medizinische Landschaft in Deutschland von Grund auf. Politisch suspekte, »nichtarische« und »doppelverdienende« Angestellte wurden aus den kommunalen Gesundheitsdiensten entlassen. Zudem wurde ihnen die Krankenkassenzulassung entzogen und andere Tätigkeiten, wie nächtliche Hausbesuche oder Wochenenddienste, verboten, womit viele der Betroffenen um die Hauptquelle ihres Lebensunterhaltes gebracht wurden.

Ein extrem hoher Anteil der Ärzte, die in städtischen sozialen Gesundheitsdiensten arbeiteten, waren Juden und politisch links orientiert. Das Naziregime verurteilte die Weimarer Einrichtungen im Wohlfahrtsbereich und der Sozialmedizin, wie z. B. die Ambulatorien und Beratungsstellen der Krankenkassen, als grobe Verschwendung von Steuergeldern, als Unterstützung sexueller Unmoral und eugenische Verantwortungslosigkeit, die die »Untauglichen« und »Asozialen« unverhältnismäßig stark auf Kosten der »wertvollen« Bürger unterstützte. Kliniken für Geburtenkontrolle und Sexualberatung wurden geschlossen oder in Erb- und Rassenberatungsstellen umgewandelt. Ärzte, die man mit Geburtenkontrolle und der sexuellen Reformbewegung in Verbindung brachte, wurden denunziert und als Abtreiber verhaftet.²¹

Eine hohe Anzahl entlassener Ärzte waren Frauen, die im öffentlichen Gesundheitssystem angestellt gewesen waren. Frauen waren besonders betroffen, da sie, anders als jüdische Männer, keine »Hindenburg-Freistellungen« als Frontveteranen des Ersten Weltkrieges geltend machen

Grossmann, Berliner Ärztinnen und Volksgesundheit in der Weimarer Republik. Zwischen Sexualreform und Eugenik, in: Christiane Eifert/Susanne Rouette (Hg.), *Unter allen Umständen. Frauengeschichte(n) in Berlin*, Berlin 1986, S. 183-217.

21 Lilly Ehrenfried, Käte Frankenthal, Minna Flake, Hertha Nathorff, Henriette Magnus Necheles und Edith Kramer berichteten allesamt von Erfahrungen dieser Art.

konnten. Sie hatten auch viel seltener große Praxen mit Privatpatienten, die ihre Dienste ohne Kostenerstattung durch die Krankenkassen in Anspruch nehmen konnten. Entlassene Ärztinnen versuchten oft weiter zu arbeiten, indem sie in den Praxen ihrer Männer assistierten, bis diese 1938 zu »Judenbehandlern« degradiert wurden, oder sie versuchten, in »jüdischen Krankenhäusern« oder jüdischen Organisationen unterzukommen. Verzweifelt versuchten sie zu emigrieren, wobei sie bisweilen gezwungen waren, gut gehende Praxen an ehrgeizige »arische« Kollegen zu »verkaufen«. Eine ganze Generation von etablierten und hoch qualifizierten Ärzten wurde aus Deutschland vertrieben. Die Karriere einer bedeutenden Anzahl von jungen Ärztinnen, die gerade erst begonnen hatten, sich zu etablieren, fand ein jähes Ende.

Nach 1933 war also eine Gruppe deutscher Ärztinnen mit Diskriminierung, Disqualifizierung, Exil und mühevolem Neubeginn in fremden Ländern konfrontiert, während die andere Gruppe eine fortgesetzte, wenn auch veränderte berufliche Existenz von 1933 bis in die Nachkriegszeit hinein erlebte. In großen Städten wie Berlin war der Personalabbau in Krankenhäusern begleitet von einer gleichzeitig erhöhten Nachfrage nach Ärzten, die fähig und willens waren, die bevölkerungspolitischen Aufgaben der nationalsozialistischen Rassenhygiene zu übernehmen. Tatsächlich bot der selektive Pro- und Anti-»Natalismus« der nationalsozialistischen Eugenik und Bevölkerungspolitik den nichtverfolgten Medizinerinnen neue Betätigungs- und Einflussfelder.²²

Viele »arische« Ärztinnen – besonders die jüngeren, die sich nicht an den jahrelangen Kampf um berufliche Anerkennung erinnerten – sahen für sich im »Dritten Reich« mit seiner Betonung der getrenntgeschlechtlichen sozialen Fürsorge und der selektiven Förderung der erbgesunden Mutterschaft neue berufliche Chancen. Nachdem sich die »arischen« Ärztinnen im April 1933 der Gleichschaltung ihres Berufsverbandes gefügt hatten, kämpften sie hart und nicht ohne Erfolg für den Erhalt ihres beruflichen Status unter den veränderten politischen Umständen. Sie wandten sich z. B. gegen die Verordnungen für Doppelverdiener und betonten, dass gerade die »Ärztin-Mutter« stramm und stark genug sei, dem neuen Deutschland zu dienen, das nun »praktisch veranlagte, fachkundige Frauen, die mit allen Nöten umgehen«²³, bräuchte. Als jüdische

22 Für eine detailliertere Schilderung vgl. Atina Grossmann, *Mutterschaft und Modernität* (wie Anm. 5), S. 295-304 und dies., *Reforming Sex. The German Movement for Birth Control and Abortion Reform 1920-1950*, New York 1995/97, S. 156-165.

23 *Die Ärztin*, 9 (December 1933) Nr. 12, S. 262.

sowie politisch links orientierte Ärzte und Ärztinnen im Frühjahr 1933 von Stellen bei der Krankenkasse und im Staatsdienst ausgeschlossen wurden, gab es keine solche Fürsprache. Im Gegenteil, der *Bund deutscher Ärztinnen* (BDÄ) argumentierte, dass verheiratete Ärztinnen nun nötiger seien als je zuvor, da der Verlust »nichtarischer« Ärzte zu einem besonders starken Mangel an Spezialisten für weibliche Patienten geführt habe.²⁴

›Neue Frauen‹ im Exil

Als Hertha Nathorff, ehemalige praktische Ärztin und Leiterin einer Eheberatungsstelle in Berlin, 1940 in New York ankam, lange nachdem die auf Oktober 1936 festgesetzte Frist für die Anerkennung deutscher Ärztezulassungen durch den Bundesstaat New York abgelaufen war, fand sie bittere Worte für ihren Ausschluss aus dem BDÄ, der in so scharfem Kontrast zu dem stand, was sie zuvor als progressive Haltung ihrer beruflichen Organisation wahrgenommen hatte, sowie für den Verlust ihrer Identität als ›Neue Frau‹. In ihrem Emigrationstagebuch trauerte sie nicht nur um ihr bequemes Heim und ihre gesellschaftliche Position, sondern hauptsächlich um die verlorene Chance, ihr Leben als Ehefrau und Mutter mit der Ausübung des Berufes zu vereinbaren. Voller Widerwillen arbeitete Nathorff als Assistentin in der Praxis ihres Mannes (zeitweilig allerdings auch als Sängerin in einem Nachtclub) und verrichtete ehrenamtliche Arbeiten für Flüchtlinge. Um ihre Ausbildung und ihre Fähigkeiten anzuwenden, erteilte sie Emigrantinnen, die sich um eine Anstellung als Hausangestellte bemühten, Unterricht in Krankenpflege, gründete eine Frauengruppe für den *New World Club*, der mit der deutsch-jüdischen Zeitung *Der Aufbau* verbunden war, sprach in Radioprogrammen und schrieb für die deutschsprachige Presse Kolumnen zu Themen wie »Die Frau als Kameradin«. Schließlich arbeitete sie, wie viele ihrer Kolleginnen, als Psychotherapeutin.²⁵

In Berlin, mit gutem Einkommen und Haushaltshilfen, in einer Umgebung, in der Arztpaare (wenn auch der Mann die übergeordnete Position hatte) nicht ungewöhnlich waren, hatten selbstbewusste, erfolgreiche Ehemänner keine Einwände gegen die Arbeit ihrer Ehefrau erhoben, sondern sich oft sogar mit Stolz und Freude über ihre partnerschaftlichen

24 Die Ärztin, II (September 1935) Nr. 9, S. 147.

25 Interview mit Hertha Nathorff, New York City, 16. Juni 1980, 25. September 1980. Vgl. auch Miriam Koerner, *Das Exil der Hertha Nathorff*, Dachauer Hefte 3: Frauen. Verfolgung und Widerstand (November 1987), S. 232-249.

Ehen geäußert. In der Ungewissheit des Exils aber fielen Männer wieder in das traditionelle Verständnis vom Platz der Frau in der Geschlechterhierarchie zurück. Nathorff beschwerte sich über ihren entwurzelten Mann: »Er kommt nicht los von [...] seinem Stolz, seinem dummen Stolz, dass er der Ernährer der Familie sein müsste und künftig sein will quält ihn, aber er quält auch mich.«²⁶

Nathorff teilte das Schicksal vieler emigrierter Medizinerinnen. Ehemänner und Kollegen bauten langsam ihre Praxen, ihr berufliches Umfeld und ihre bürgerlichen Identitäten wieder auf. Die Ehefrauen hingegen, unabhängig davon, welchen Beruf sie ursprünglich ausgeübt hatten, arbeiteten in der ersten Zeit des Exils als Köchinnen, Haushälterinnen und Kindermädchen, um sich und ihre Familien zu ernähren, während ihre Männer für die schweren Fremdsprachenprüfungen und Medizinerlizenzen-Examen lernten. Es gab wenig Unterstützung für Ärztinnen, die ebenfalls diese Prüfungen ablegen wollten, weder vom Berufsstand noch von den Flüchtlingsorganisationen, die ständig die entmutigende Botschaft wiederholten, »hier braucht man keine Ärzte mehr und schon gar keine Ärztinnen«.²⁷ Und es gab keine Unterstützung von den Ehemännern, die nun, da sie ihres Status und der Haushaltshilfen beraubt waren, Ehefrauen benötigten, die ihnen halfen. Hertha Riese, ehemalige Leiterin der Ehe- und Sexualberatungsstelle des *Bundes für Mutterschutz* in Frankfurt und international bekannt in der Sexualreform-Bewegung, floh mit ihrem Mann, dem Neurologen Walter Riese, aus Deutschland. Während ihr Mann kaum fähig war, mit den Stipendien für emigrierte Wissenschaftler der *Rockefeller Stiftung* den Lebensunterhalt zu bestreiten, lernte Hertha Riese, dass Anpassung an die Vereinigten Staaten nicht nur Domestizierung als Frau, sondern auch politische Entradikalisierung bedeutete. Arm und deprimiert schrieb sie 1942 in New York einen traurigen Brief an ihre alte Weggefährtin in der Bewegung für Geburtenkontrolle Margaret Sanger:

»Ich möchte mich nicht in die Gestaltung der Empfehlungen von Frau S. einmischen, und ich beabsichtige auch überhaupt nicht, meine Prinzipien oder mein früheres Engagement zu verleugnen. Es geht nur darum, in dieser sehr schwierigen und komplizierten Situation [...] die Geburtenkontrolle nicht so hervorzuheben.«²⁸

26 Das Tagebuch der Hertha Nathorff. Berlin – New York, Aufzeichnungen, hg. v. Wolfgang Benz, Frankfurt a. M. 1988, S. 190.

27 Zit. in: Koerner, *Das Exil* (wie Anm. 25), S. 239.

28 Hertha Riese an Miss Rose (Assistentin von Sanger), 10. Februar 1942, Box 69/ Folder 664, Margaret Sanger Papers, Sophia Smith Collection, Smith College.

Sie fand schließlich eine Anstellung als Erziehungstherapeutin und arbeitete mit »straffälligen Negerkindern« in Richmond. Als sie Unterstützung für ihre ehrenamtliche Arbeit auf dem Gebiet der Psychohygiene in den Jugendgerichten beantragte, lehnten sowohl die *Rockefeller Stiftung* als auch das *National Committee for Resettlement of Foreign Physicians* ihr Gesuch ab, da ihre Situation kein »Notfall« sei.²⁹ Verärgert durch Hertha Rieses mangelnde Bereitschaft, ihr Schicksal als Professorengattin zu akzeptieren, urteilte die *Rockefeller Stiftung*, Hertha Riese sei »eher schwierig«.³⁰

Dr. Sidonie Fürst erreichte New York mit Hilfe einer eidesstattlichen Erklärung von Margaret Sanger, die ihr Möglichstes tat, um verzweifelten fliehenden Kollegen zu helfen, trotz aller Hindernisse der amerikanischen Einwanderungsbehörden. Fürst arbeitete als Assistentin für fünf Dollar in der Woche in Sangers Klinik für Geburtenkontrolle, um ihren Mann, einen Dermatologen, zu unterstützen, während er für die Prüfungen lernte und berufliche Kontakte auffrischte. In der Zwischenzeit arbeitete sie auch nachts als Krankenschwester und versuchte, ihre eigenen Studien voranzutreiben. Das *National Committee for Resettlement of Foreign Physicians* beurteilte sie als »sehr gut ausgebildet in Dermatologie« und sagte, sie habe zudem »exzellente Erfahrung in Sexualwissenschaft und Methoden zur Geburtenkontrolle [...] und [eine] bescheidene, aufrichtige und anziehende Persönlichkeit«. Doch das Komitee bemängelte, dass qualifizierte Ärztinnen abgeneigt seien, gewöhnliche Auswanderertätigkeiten als Erzieherin oder Hausangestellte auszuüben und weiterhin Illusionen bezüglich der Wiederaufnahme ihres Berufs hegten. Als dann Sidonie Fürst wenig überraschend durch das Lizenzexamen fiel, bestärkte dies das Komitee und ihren Mann in dem Urteil, in Amerika seien »Frauen extrem schwer im Medizinerberuf unterzubringen«.³¹

Es war in der Tat »schwierig« und kompliziert. Eine Organisation wie das *Rockefeller Foundation Center*, das sich explizit der Rettung der europäischen Wissenschaftselite verschrieben hatte, war an Allgemeinärzten nicht interessiert, dies war aber die überwiegende Qualifikation der Frauen. Und auch die Komitees zur Unterstützung emigrierter Ärzte, die sich den Bedenken hinsichtlich eines Überangebots an Ärzten nicht entzie-

29 Robert A. Lambert, memo, 29. April, 1943. Rockefeller Foundation Center Archive Record Group (R.F. R.G.) 1.1. Series 200, Box 97/Folder 1180.

30 Robert A. Lambert, memo, 1. Dezember 1944. R.F. R.G. 1.1. Series 200, Box 97/Folder 1180.

31 Physicians Committee, November 1940, Box 659, Margaret Sanger Papers, Sophia Smith Collection, Smith College.

hen konnten, zeigten wenig Mitgefühl mit der großen Anzahl von Frauen, die sich eine Wiederaufnahme ihrer medizinischen Arbeit erhofften. Bis 1940 hatte der *Special Research Aid Fund for Deposed Scholars in Medicine* der *Rockefeller Stiftung* 46 Flüchtlinge unterstützt. Darunter waren keine Frauen. Unter den wenigen Wissenschaftlerinnen, denen die *Rockefeller Stiftung* half, waren keine Medizinerinnen.³²

Die emigrierten Ärztinnen waren mit einem zweifachen amerikanischen Vorurteil gegen weibliche Ärzte und ausländische Berufstätige konfrontiert und zusätzlich mit Voreingenommenheiten gegenüber Juden und Deutschen. Darüber hinaus litten viele der Frauen, die die Kampagnen für die Legalisierung der Abtreibung und für den Zugang zu Verhütungsmitteln getragen hatten, unter der Gleichsetzung von Sexualreform mit »Unmoral« und Kommunismus. Ärztinnen und Ärzte aus dem Bereich der Sozialmedizin waren besonders betroffen von der Befürchtung amerikanischer Ärzteverbände, dass geflohene Mediziner, die an ein nationales Krankenversicherungssystem gewöhnt waren, das amerikanische Gesundheitssystem mit ihren Ideen von »sozialisierter Medizin« untergraben würden.³³

Für akademisch ausgebildete Frauen, wie für Sexualreformer im Allgemeinen, bedeutete das Exil daher einerseits eine Übersiedlung in ein anderes Land und ein sicheres Leben ohne nationalsozialistische Verfolgung, andererseits aber auch den Ausschluss vom avantgardistischen kulturellen Milieu deutscher Großstädte. In den Vereinigten Staaten galten die Weimarer »Neuen Frauen« schnell als politisch und sexuell verdächtig. Die Emigranten brachten viele Phantasien und vorgefasste Meinungen in die Neue Welt mit, die zugleich romantisch wie ängstlich waren und sich von den lebhaften Weimarer Diskussionen um das amerikanische Modell von Wirtschaftsreform und Modernität ableiteten. Ironischerweise erwies sich das Amerika, das in Weimar als Inbegriff des »Modernen« galt und das ausführliche Debatten über die »moderne Frau« und neue Formen

32 Eine Liste emigrierter (noch nicht finanzierter) medizinischer Wissenschaftler, die 1936 in London zusammengestellt wurde, umfasste acht Frauen, hauptsächlich auf Assistentenarzt- oder Forschungsebene. Vgl. Unterlagen des *Emergency Committee in Aid of Displaced Foreign Physicians* in R.F. R.G. 2 Series 717, sowie des *Rockefeller Stiftung Special Research Aid Fund for Displaced Scholars* in R.F. R.G. 1.1. Series 200. Diese Unterlagen, wie auch die Margaret-Sanger-Unterlagen, belegen auch ausdrücklich das intensive (wenngleich oft »vornehme«) antisemitische Vorurteil gegenüber Wissenschaftlern und Fachkräften im Exil.

33 Kathleen M. Pearle, Ärztemigration nach 1933 in die USA. Der Fall New York, *Medizinhistorisches Journal* 19 (1984) Nr. 112, S. 127 f.

von kameradschaftlicher Heterosexualität provoziert hatte, in Wahrheit zwar als effizient, aber vor allem als sexuell spießbürgerlich und politisch konservativ.³⁴ Käte Frankenthals »brüske, seltsame« Art, ihre männliche Aufmachung und ihr kühles Statement »ich war nie verheiratet, ich hatte nie Kinder, ich hatte nie einen Hund, und so gefällt es mir«³⁵, müssen mit ihrer Stellung als Eheberaterin für die jüdische Familienberatung in Manhattan schwer vereinbar gewesen sein. Selbst verheiratete Frauen wie Hertha Riese oder Alice Nauen, Kinderärztin in Boston, schwammen gegen den Strom amerikanischer Ideologien über Mütterlichkeit und Häuslichkeit der Frauen, die in den Jahren bis nach dem Krieg dominierten.

Sowohl für verheiratete als auch für allein stehende akademisch gebildete Frauen waren die kulturellen Veränderungen mit Widersprüchen verbunden. Die Aufgaben der Generationen und Geschlechter innerhalb der Familie waren in den Vereinigten Staaten in mancher Hinsicht weniger starr und stärker egalitär geprägt; Frauen der Mittelschicht waren in einer Vielzahl von freiwilligen Vereinigungen tätig, die Kinder verbrachten mehr Zeit mit ihren Eltern, Männer spülten Geschirr und wickelten Babys. Diese Aufgaben waren dagegen in den bürgerlichen Haushalten, die die Flüchtlinge zurücklassen mussten, hauptsächlich vom Personal ausgeführt worden. Andererseits waren die Ärztinnen und weiblichen Intellektuellen Weimars daran gewöhnt, beruflich akzeptiert zu sein sowie im sexuellen Diskurs und Verhalten offen zu agieren, so dass bei ihnen ein höchst unsentimentales Verständnis von Sex und Liebe und eine nüchterne Toleranz gegenüber homosexuellen oder bisexuellen Beziehungen vorherrschte. Dies galt in den Vereinigten Staaten als ungewöhnlich.³⁶ Alice Nauen behauptete in einem Interview von 1971:

»Unsere Gruppe hatte niemals wirklich eine Frauenbefreiung nötig, denn in der Vergangenheit hatten wir beruflich ein leichteres Leben. Ich meine, wir, die deutsch-jüdischen Frauen, waren in vieler Hinsicht

34 Zu Wahrnehmungen von Amerika vgl. Mary Nolan, *Imagining America, Modernizing Germany. Americanism, Fordism and Economic Reform in Weimar Germany*, New York 1994.

35 Persönliche Nachricht von Dr. Erika Fromm an Kathleen Pearle, 16. Mai 1950. Ich bedanke mich bei Professor Stephan Leibfried für die Bereitstellung der Unterlagen zu Frankenthal.

36 Vgl. Sibylle Quacks ähnliche Beobachtungen in ihrem Bericht über die Konferenz ›Women in the Emigration after 1933‹ 25.-27.11.1991 in Washington, in: *Feministische Studien* 1 (1992), S. 150. Zu den Vereinigten Staaten vgl. Elaine Tyler May, *Homeward Bound. American Families in the Cold War Era*, New York 1988.

befreit. [...] Doch wir waren viel mehr befreit als unsere Zeitgenossinnen hier. Unsere sexuelle Befreiung erfolgte früher. Ich meine, in der akademischen Welt war die sexuelle Befreiung meiner Generation ebenso grenzenlos, wenn nicht mehr als sie hier ist.«³⁷

Auch in England vertrugen sich die geradlinigen und erotischen Definitionen lesbischer Sexualität von Charlotte Wolff nicht mit der vornehmen Welt intensiver weiblicher Freundschaft im London der Nachkriegszeit. In ihren Memoiren sinnierte sie:

»Wer waren wir und all jene anderen jungen Frauen der zwanziger Jahre, die anscheinend so gut wussten, was wir wollten? Wir hatten kein Bedürfnis, von männlicher Vorherrschaft befreit zu werden. Wir waren *frei*, beinahe 40 Jahre bevor die Frauenbefreiungsbewegung in Amerika begann. Wir sahen uns selbst nie als Bürgerinnen zweiter Klasse. Wir waren einfach wir selbst, und dies ist ohnehin die einzige Befreiung, die zählt.«³⁸

Andere ehemalige Aktivistinnen eröffneten in den Vereinigten Staaten mühsam neue medizinische Praxen. Minna Flake, Veteranin des *Vereins Sozialistischer Ärzte*, rekrutierte ihre Patienten auf Manhattans Upper West Side aus alten Kolleginnen, die sie beraten hatte, als sie vor dem Krieg eine Gruppe für Flüchtlingshilfe in Paris leitete.³⁹

Neues Leben und Karrieren in den Vereinigten Staaten

Wenn man die enormen Schwierigkeiten bedenkt, ist es erstaunlich, wie viele Frauen mittleren Alters die Vorurteile gegen Ärztinnen, ältere Frauen, Ausländer und Juden überwand. Viele Ärztinnen, ungefähr zwei Drittel, praktizierten allerdings nie wieder und waren nur noch Arzt-Gattinnen oder bestenfalls Praxishilfen der Ehemänner. Aber mindestens ein Drittel schaffte es doch, und zwar nicht nur die jüngeren. Die Frauen dieser Gruppe waren weniger bekannt, wurden nur selten mit der Sexualreform in Verbindung gebracht und waren auch geringer durch politisierte Karrieren in Deutschland behindert. Aus manchen wurden die streitbaren, strengen deutsch-jüdischen Kinderärztinnen, an die sich diejenigen erinnern, die in bestimmten amerikanischen Städten der Nach-

37 Alice Nauen, Protokoll des Interviews (wie Anm. 1), S. 42.

38 Wolff, *Hindsight* (wie Anm. 10), S. 106.

39 Interview, Renee Barth, Tochter von Minna Flake, Connecticut, Juli 1990.

kriegszeit aufwuchsen. Alice Nauen, die hart und schließlich erfolgreich darum kämpfte, sich als Kinderärztin in Boston zu etablieren, berichtete über Vorurteile, die sich gegen sie als »emigrierte Ärztin« richteten und sie auch als Frau betrafen: »Wissen Sie, zu jener Zeit wurden Frauen in der amerikanischen Medizin nicht akzeptiert. Zu jener Zeit war ich bei den Treffen immer die einzige Frau.« Es sei eine Ironie des Schicksals der deutschen Emigranten, dass diese so sehr mit dem Land gleichgesetzt würden, aus dem sie vertrieben worden waren. Ihre Kollegen »mochten es nicht. Es war das Deutsche *und* die Frau.«⁴⁰

Ärztinnen waren, wie schon in Deutschland, in untergeordneten Positionen innerhalb des medizinischen Berufsstandes angesiedelt, praktizierten allgemeine Medizin, waren auf weniger angesehenen Sondergebieten wie Haut- und Geschlechtskrankheiten, Tuberkulosebehandlung, Pathologie oder Pädiatrie tätig oder arbeiteten in neuen und marginalen Feldern wie öffentlichem Gesundheitswesen, Psychiatrie und Psychoanalyse (insbesondere für Kinder und Familien).⁴¹ Von den ungefähr 50 Frauen, die 1959 im Bundesstaat New York wieder praktizierten, waren nur acht Spezialistinnen, und sie arbeiteten in genau jenen weniger angesehenen Gebieten des öffentlichen und psychiatrischen Gesundheitswesens. Keine von ihnen übte eine Lehrtätigkeit am Krankenhaus aus. Ilka Dickmann, eine Internistin aus Prag, die schließlich doch noch als Ärztin im öffentlichen Gesundheitswesen in den USA tätig wurde, arbeitete zunächst als Putzfrau in London, bevor sie sich als Bezirkskrankenschwester auf eine abenteuerliche Dienstreise zu dörflichen Außenposten an der verarmten, abgelegenen Südküste Neufundlands begab. Mit ironischem Unterton berichtete sie:

»Offiziell war ich die Bezirkskrankenschwester, doch ich war auch Ärztin, Zahnärztin, Tierärztin, Sozialarbeiterin, Erste-Hilfe-Lehrerin, Bibliothekarin und sogar Bestatterin. Von all meinen Aufgaben war

40 Nauen, Interview (wie Anm. 1), S. 23. Für eine Diskussion über die Hindernisse für insbesondere verheiratete Ärztinnen während der dreißiger und vierziger Jahre des 20. Jh.s vgl. Regina Markell Morantz-Sanchez, *Sympathy and Science. Women Physicians in American Medicine*, New York 1985, S. 232-350.

41 Emigrierte Psychiater hatten bedeutenden Einfluss auf die Entwicklung der Programme für psychische Gesundheit in staatlichen Krankenhäusern und Institutionen für kriminelle Geisteskranke, wo viele von ihnen eine Anstellung fanden. Vgl. Kröner, *Emigration* (wie Anm. 9), S. 90. Vgl. auch Mitchell G. Ash, *Women Emigré Psychologists and Psychoanalysts in the United States*, S. 239-264 und Joachim Wieler, *Destination Social Work. Emigrés in a Women's Profession*, in: Quack, *Between Sorrow and Strength* (wie Anm. 5), S. 265-282.

ich natürlich für die der Ärztin am besten qualifiziert, da ich in der Tschechoslowakei 12 Jahre lang Innere Medizin praktiziert hatte.«

Schließlich arbeitete sie in den Vereinigten Staaten als Ärztin im öffentlichen Gesundheitswesen.⁴²

In gewissem Sinne kehrten Ärztinnen also zu den Bereichen der Sozialmedizin zurück, in denen sie sich so lange engagiert hatten. Doch jetzt geschah dies in einem neuen Kontext, ohne eine starke Arbeiterbewegung und ein umfassendes, nationales Krankenversicherungssystem, das ihrer früheren Tätigkeit finanzielle Sicherheit und politische Bedeutung verliehen hatte. In Deutschland waren Frauen in genau jenen Bereichen stark vertreten gewesen, die in den Vereinigten Staaten am wenigsten entwickelt waren. Weimarer Flüchtlinge begannen in den USA einzutreffen, als die Wirtschaftskrise das Land hart traf und die Anzahl der Frauen, die eine medizinische Karriere einschlugen, zwischen 4 und 5 Prozent stagnierte, nachdem sie 1910 mit 6 Prozent aller Medizinstudenten den höchsten Stand erreicht hatte.⁴³ 1930 gab es in den Vereinigten Staaten 6.825 Ärztinnen, 4,4 Prozent der Gesamtzahl, und kaum doppelt so viele wie im viel kleineren Deutschland.⁴⁴ Allerdings entwickelte sich die Bewegung für Geburtenkontrolle unter der energischen Führung von Margaret Sanger in den dreißiger und vierziger Jahren erheblich.⁴⁵ Die Kenntnisse emigrierter Ärzte, die in der Sexualreform aktiv gewesen waren, wurden von den amerikanischen Befürwortern der Geburtenkontrolle als nützlich erachtet, und Sanger beschäftigte mehrere Emigranten in ihrem New Yorker *Birth Control Research Bureau*, allerdings unter den von ihr favorisierten professionalisierten und entpolitisierten Bedingungen.⁴⁶ Die Verbindung zum Sozialismus und der Arbeiterbewegung war in den Vereinigten Staaten bereits in den zwanziger Jahren abgebrochen worden, doch nun führten Berichte über die nationalsozialistischen

42 Ilka Dickman/William J. Dickman, *The Long, Long Trail with You*, Manhattan, Kansas 1984, S. 18 f.

43 Morantz-Sanchez, *Sympathy and Science* (wie Anm. 40), S. 234. Der Prozentsatz sollte erst in den 1970er Jahren wieder bedeutend ansteigen.

44 Susan Ware, *American Women in the 1930s. Holding Their Own*, Boston 1982, S. 73. Laut den Ärztlichen Mitteilungen vom 27. Mai 1933 hatten in Deutschland 3.400 Frauen eine Lizenz als Ärztinnen.

45 Vgl. Linda Gordon, *Woman's Body, Woman's Right. Birth Control in America*, New York 1974 (revised 1990), S. 297-383.

46 Interviews, Dr. Hans Leheldt, New York City, 14. September 1977; 1. Oktober 1980; 2. November 1992. Vgl. auch Ellen Chesler, *Woman of Valor. Margaret Sanger and the Birth Control Movement in America*, New York 1992, S. 289.

Maßnahmen in der Bevölkerungspolitik auch zu einer Diskreditierung der eugenischen Sprache. So fanden die Weimarer Sexualreformer eine Situation vor, in der Befürworter der Geburtenkontrolle in den Vereinigten Staaten weit mehr mit sozialer Stabilität als mit sozialer Gerechtigkeit beschäftigt waren und man die Deutschen nicht nur wegen ihres Sozialismus, sondern auch aufgrund ihrer Haltung, die den Einfluss der Vererbung als ausschlaggebend betrachtete, verdächtigte.⁴⁷

Darüber hinaus verloren Frauen in der amerikanischen medizinischen Welt, die von Privatpraxen dominiert wurde, jene Bereiche, für die sie ausgebildet worden waren. Sie gaben die ärztliche Tätigkeit ganz auf, zogen sich in verwandte Gebiete zurück, nahmen niedrigere Tätigkeiten in Kliniken und Krankenhäusern an oder passten sich (in vielen Fällen nur widerwillig) den Anforderungen der Privatpraxen an. Ihre medizinische Praxis – wenngleich sich diese noch immer als Vermittlung sozialer Pflege begriff – veränderte sich in Bedeutung und Status im amerikanischen Kontext. In Deutschland waren Frauen auf den Gebieten besonders vertreten gewesen, die in den USA am wenigsten entwickelt waren – Geburtenkontrolle und Sozialmedizin.⁴⁸ Die Fähigkeit, »Nischen« ausfindig zu machen, ob in der Medizin oder in verwandten Berufen im Wohlfahrtsbereich, war daher entscheidend für einen beruflichen Neuanfang.

Eine bedeutende Zahl jener Ärztinnen, denen es nach der Emigration gelang, ihre berufliche Karriere fortzusetzen, wandte sich daher verwandten, nichtmedizinischen Gebieten zu, insbesondere der Sozialarbeit, Psycho- oder Physiotherapie und Psychoanalyse – so erfüllten sie in veränderter Form ihre Weimarer Auffassung von Medizin als einer ganzheitlichen, sozialen Aufgabe. In den Vereinigten Staaten wurden diese Berufe geringer entlohnt und waren weniger Nachweisen formaler Qualifikationen unterworfen als in Europa und wurden zudem als »weiblich« und »fürsorglich« empfunden, vergleichbar mit der Art und Weise, wie die allgemeinmedizinische Tätigkeit in Deutschland betrachtet wurde. Insbesondere die Psychotherapie entwickelte sich in den vierziger und fünfziger Jahren zu einem aufstrebenden und relativ offenen Feld.⁴⁹ Da

47 Gordon, *Woman's Body* (wie Anm. 45), S. 338. Für eine anregende Diskussion darüber, wie jüdische und zionistische Körperdiskurse vom Weimarer »Mutterschafts-Eugenik-Diskurs« geformt und beeinflusst wurden, vgl. die Aufsätze von Rose und Gillerman in diesem Band.

48 Vgl. Morantz-Sanchez, *Sympathy and Science* (wie Anm. 40), S. 266–311.

49 Zur wachsenden Bedeutung von Psychotherapie und Psychoanalyse vgl. May, *Homeward Bound* (wie Anm. 36) und Nancy Chodorows *Interviews mit Psychoanalytikerinnen* in: *Feminism and Psychoanalytic Theory*, New Haven 1989, S. 199–218.

die emigrierten Sexualreformerinnen während und nach dem Zweiten Weltkrieg sowie später in Zeiten des Kalten Krieges gezwungen waren, ihre sozialistischen und eugenischen Überzeugungen zu unterdrücken, neigten viele näher zu der Freud'schen Psychoanalyse, eine Haltung, die sie in Weimar als »antisozial« abgelehnt hatten. So etablierte sich beispielsweise die Ärztin und Abtreibungsaktivistin Käte Frankenthal als Psychotherapeutin in New York. Anfänglich besserte sie ihre Einnahmen damit auf, indem sie im Sommer Eis verkaufte und mit Hilfe ihres psychologischen Verständnisses in Nachtclubs Besuchern die Zukunft voraussagte. Zuerst hatte sie auf der Connecticut State (Gefängnis-) Farm für Frauen gearbeitet sowie Socken und Weihnachtskarten an Haustüren verkauft.⁵⁰ Exilierte Sexualreformer in anderen Ländern durchliefen ähnliche Veränderungen. In Frankreich kehrte Lilly Ehrenfried, die junge kommunistisch orientierte Berliner Ärztin, die wegen drohender Verhaftung aufgrund von Abtreibungsklagen via Basel nach Paris geflohen war, glücklich zu ihrer ersten beruflichen Liebe, der Gymnastik, zurück.⁵¹ In London wurde aus Charlotte Wolff eine Psychoanalytikerin, die sich auf Theorien von Homo- und Bisexualität sowie Graphologie spezialisierte; sie war außerdem die erste Person, die eine ausführliche Biographie ihres alten Kollegen Magnus Hirschfeld schrieb.⁵² Lotte Fink, die neben Hertha Riese Direktorin des Frankfurter Beratungszentrums des *Bundes für Mutterschutz* gewesen war, wurde in der *Australian Racial Hygiene* (später *Family Planning*) *Association* aktiv.

Von Kolleginnen unterstützt, wurden manche Frauen in der *German Medical Society of New York* (1939 umbenannt in *Rudolf Virchow Gesellschaft*) aktiv, die für emigrierte Ärzte eine berufliche Heimat geworden war, nachdem die jüdischen Neuankömmlinge die alte Garde der Deutschamerikaner in der Auseinandersetzung darüber besiegt hatten, ob man die Diskriminierung gegen »nichtarische« Ärzte in Hitlerdeutschland verurteilen solle.

Die aussagekräftigen Biographien, die in den bei der *Virchow Gesellschaft* eingereichten Lebensläufen enthalten waren, offenbarten die Entschlossenheit und Anpassungsfähigkeit der Frauen mittleren Alters, die

50 Käte Frankenthal, *Der dreifache Fluch* (wie Anm. 6), S. 252 f.

51 Dr. Lydia Ehrenfried, *Memoiren*, Kfar Saba und Paris, 1968, in *Archives of the Leo Baeck Institute*, New York.

52 Vgl. Charlotte Wolff, *Love Between Women*, New York 1971; dies., *Bisexuality. A Study*, London 1979; dies., *The Hand in Psychological Diagnosis*, New York 1952 und dies., *Magnus Hirschfeld. A Portrait of a Pioneer in Sexology*, London 1986.

bestrebt waren, ihren gewählten Beruf wieder aufzunehmen, oftmals nach langen Jahren erzwungener Beschäftigungslosigkeit. Nachdem sie sich in Deutschland gut etabliert hatten, arbeiteten sie in amerikanischen Wohlfahrtseinrichtungen, in Kliniken für Geschlechtskrankheiten und Tuberkulose, in Krankenhäusern für Kriegsveteranen, in Ambulatorien in ärmlichen Wohngebieten (in New York besonders im Harlem Hospital, Montefiore Hospital und New York Infirmary) und in bundesstaatlichen psychiatrischen Krankenhäusern und Gefängnissen, während sie auf ihre neue Lizenz für eine private Praxis warteten. Dr. Augusta Flakenstein beschrieb in einem Brief vom 22. November 1947 an die *Virchow Gesellschaft* die besonderen Nöte, mit denen vor allem Ärztinnen konfrontiert waren:

»Ich bedaure sehr, dass ich gezwungen bin, meinen Antrag auf Mitgliedschaft aus persönlichen und finanziellen Gründen zurückziehen zu müssen. Ich bin völlig überfordert mit meiner Praxis (die nebenbei noch immer viel zu klein ist) und der gesamten Hausarbeit, die ich ohne Hilfe erledigen muss, so dass ich zu keinem Treffen gehen kann.«

Die Gesellschaft kam überein, ihr den Mitgliedsbeitrag ein Jahr lang zu erlassen, so dass sie und ihr Mann, ebenfalls Arzt, die Mitgliedschaft behalten konnten; wie es mit Dr. Flakenstein weiterging, ist allerdings nicht überliefert.

Ärztinnen mussten sich also umorientieren und im neuen Land, wie sie es schon in Deutschland getan hatten, die passenden »Nischen finden«. Sie wurden Sozialarbeiterinnen, Therapeutinnen, Ärztinnen im öffentlichen Gesundheitswesen, Kinderärztinnen und Kinderpsychiaterinnen. Dr. Valerie Handsell, geboren 1899 in Erfurt, hatte als Kinderpsychiaterin und Kinderärztin in Dresden praktiziert; von 1940 bis 1949 arbeitete sie als Psychiaterin am Rockland State Hospital. Als sie nach dem Krieg im Jahr 1948 (im Alter von 49 Jahren) endlich die Lizenz des Staates New York erhielt, begann sie mit der Arbeit an der psychiatrischen Abteilung am Harlem Hospital. Dr. Sophie Hirsch, geboren 1899 in Breslau, gelang es, 1938 eine Lizenz für New York zu erlangen und am Central Park West eine Praxis für Frauen und Kinder zu eröffnen. Dr. Alice Naegle, geboren 1890 in Stuttgart, hatte zwanzig Jahre lang, von 1919 bis 1938, als Spezialistin für Dermatologie und Geschlechtskrankheiten gearbeitet. Als sie 1949 endlich die Lizenz für den Bundesstaat New York erhielt, eröffnete sie eine Praxis in der Bronx und arbeitete als Hausärztin für das *United States Committee for Care of European Children*. Dr. Lotte Strauss, 1913 geboren, beendete ihre medizinische Ausbildung 1937 im Exil in Sienna

und wurde schließlich Leiterin der Kinderpathologie am Mount Sinai Krankenhaus.⁵³

Eine beachtliche Anzahl weiblicher Flüchtlinge scheint ihre sozialen Überzeugungen in den Vereinigten Staaten in ein Engagement für Minderheiten gewandelt zu haben; manche arbeiteten in schwarzen Wohngebieten und mit afroamerikanischen Familien.⁵⁴ Hertha Riese fand schließlich als Fürsprecherin schwarzer Kinder in Virginia ein wichtiges Ventil für ihre reichliche Energie. 1942 wurde Riese Mitbegründerin einer Hilfsorganisation für »schwer gestörte Kinder«. Im Jahr 1943 wurde das *Educational Therapy and Day Care Center* im Lagerraum des »farbigen« Zweiges der Stadtbibliothek Richmond eröffnet. Nur fünf Jahre später erfolgte die Zusammenlegung mit dem *State Department of Mental Hygiene*; 1960 stand Rieses Projekt ein Jahresbudget von 63.000 Dollar zur Verfügung, und 18 Mitarbeiter behandelten täglich etwa 50 Kinder.

Im Frankfurt der Weimarer Republik hatte Riese ihre Patienten als »elende Opfer« beschrieben.⁵⁵ Nun vertrat die ehemalige Sterilisationsbefürworterin die Auffassung, dass obwohl »gestörte und stark vernachlässigte Kinder [...] für die erklärten Ziele der Gesellschaft unwichtig oder antagonistisch geworden sind, stellen diese Kinder einen Teil der Gesellschaft dar, sind sie stark durch sie geprägt und gehören deshalb zu uns«. Nachdem sie sich als Freud-orientierte Kinderpsychotherapeutin neu definiert hatte, verwandte sie die Fallgeschichten aus 18 Jahren Tätigkeit am Zentrum für Erziehungstherapie dazu, eine bemerkenswert einfühlsame Chronik über Kinder zu schreiben, deren emotionale Krisen sich direkt aus Rassismus sowie sozialer und wirtschaftlicher Entbehrung ableiteten. Wie viele ihrer auf dem Gebiete der Sexualreform aktiven Kollegen legte Riese in ihrem 1962 erschienenen Buch *Heal the Hurt Child* ihren sozialistischen und eugenischen Enthusiasmus zugunsten einer sozialen psychoanalytischen Einstellung ab:

53 Die Unterlagen wurden in den Akten der *Rudolf Virchow Society*, Rare Book Room, New York Academy of Medicine gesammelt.

54 Alice Nauen war stolz auf ihre Praxis mit bis zu 15 % »schwarzen« Patienten, und das Harlem Hospital in New York City stellte mehrere emigrierte Ärzte ein. Hilde Lachmann-Mosse, Tochter des Verlegers des Berliner Tageblatts und Kinderärztin, war Mitbegründerin der Lafargue-Klinik in Harlem, der ersten freien Klinik für Geisteskrankheiten im Osten der Vereinigten Staaten. Vgl. ihre Unterlagen im Archives of the Leo Baeck Institute, New York.

55 Dr. Hertha Riese, *Die sexuelle Not unserer Zeit*, Leipzig 1927, S. 46.

»[...] in vielen Jahren der Arbeit mit dem schwarzen Kind habe ich das ›Schwarze‹ in ihm nicht gefunden. Was ich fand, war eine größere Verzweiflung als im weißen Kind [...] und eine tiefere Hoffnungslosigkeit, die sich vom Sprechen keine Hilfe erhofft. [...] Doch all diese auffallenden negativen Attribute werden nicht durch ein ›Schwarz-Sein‹ dieser jungen Menschen verursacht, sondern sie werden durch besonders schädlichen Druck und Entsaugungen ausgelöst, denen sie als Schwarze ausgesetzt sind.«⁵⁶

In ihrem neuen Leben war sie bestrebt, »das verletzte Kind« durch soziale und psychiatrische Intervention zu retten, statt zur Sterilisation als verzweifelter Lösung für Elend und wirtschaftliche Krise zu raten. Gleichzeitig geht aus Erinnerungen jener, die sie gut kannten, hervor, dass diese unerschrockene Frau für ihre erfolgreiche kulturelle, politische und berufliche Umwandlung einen enorm hohen Preis zahlen musste: Sie gab ihre medizinische Karriere auf, akzeptierte ihren Ruf als anmaßende und schrille, wenngleich entschlossene, effiziente und exzentrische Störenfriedin und entfremdete sich ihren zwei Töchtern.⁵⁷

Sowohl Männer wie Frauen sahen sich in ihren neuen Heimatländern Antisemitismus, Antikommunismus, Wirtschaftskrisen und beruflicher Konkurrenz ausgesetzt. Doch war die Geschlechtszugehörigkeit für Frauen bedeutsamer als für Männer. Ihre Identitäten als Ehefrauen, Mütter, Schwestern oder Töchter waren eindeutig prägender, als es die entsprechenden Familienrollen für Männer waren. Berufstätige Frauen waren überlastet mit Hausarbeit und Kinderbetreuung. Sie litten unter den Einschränkungen infolge von Geburten und Kinderbetreuung; oft verzichteten sie auch auf Kinder oder bekamen nur eins, obwohl sie mehrere haben wollten, oder sie beschlossen, während der schwierigen Anfangsphase ihre Kinder in Internaten oder bei Pflegefamilien unterzubringen. Sie gaben zudem dem ökonomischen Überleben der Familie und dem Aufbau der beruflichen Karriere ihrer Ehemänner zuungunsten der Kinder den Vorzug und waren dann später oft mit bitteren Vorwürfen ihrer Kinder konfrontiert.

56 Hertha Riese, *Heal the Hurt Child. An Approach through Educational Therapy with Special Reference to the Extremely Deprived Negro Child*, Vorwort von Nathan W. Ackerman, Chicago 1962, S. XVIII, XIII.

57 Interview mit Rieses Tochter, Beatrice Riese, New York, September 1992. Vgl. auch Rieses Gedenkschrift für ihren Ehemann, Hertha Riese (Hg.), *Historical Explorations in Medicine and Psychiatry*, New York 1978.

Für Alice Nauen war eine wohlgesinnte Mentorin und Anstellung an einem Frauencollege ausschlaggebend für die Wiederaufnahme ihrer Karriere. Sie hatte das Glück, einen »Engel« in der einzigen erfolgreichen Kinderärztin Bostons zu finden, einer patrizischen »Mayflower-Amerikanerin«, die sich bereit erklärte, mit einer Flüchtlingskollegin ihre Praxis zu teilen. Diese Ärztin übergab Nauen die nächtlichen und sonntäglichen Hausbesuche, womit sie ihr den Einstieg in die private Praxistätigkeit ermöglichte. Außerdem fand Nauen vorübergehend eine neue berufliche Heimat als Colleagueärztin in Radcliffe. Sie schätzte diese Aufgabe, da das Frauencollege der Harvard-Universität ihr gestattete, ihren kleinen Sohn mit zur Arbeit zu nehmen und den erforderlichen Übergang von der emigrierten Ärztin zur »Ärztin mit europäischer Ausbildung«⁵⁸ zu vollziehen.

Noch einmal sei betont, dass die energische Entschlossenheit der Frauen, nicht aufzugeben, den enormen Preis für dieses Durchhalten verdeckt haben könnte. Emigrierte Ärztinnen gestalteten die Verbindung zwischen Arbeit, Privatleben und Politik, die sie aus ihrem Leben in Deutschland mitbrachten, neu. Sie orientierten sich um, mitunter mehrfach, während sie mehrere Länder und Berufe durchliefen. Manche konnten wieder im medizinischen Bereich Fuß fassen, doch für nahezu alle erfolgte der Aufbau ihrer neuen Karrieren auf Kosten der vielschichtigen sozialen und politischen Identitäten, die den »Neuen Frauen« in der Weimarer Republik eigen gewesen waren. Alice Nauens Gedanke, »Nun ja, ich habe etwas verloren, doch bekam ich es hier zurück«, vermittelt zugleich ein Gefühl des Verlusts wie auch das Streben nach dem Neuen (selbst eine Weimarer Eigenschaft), das diese Pionierfrauen während ihrer schwierigen und vielfältigen Lebenswege begleitete.

58 Nauen, Interview-Protokoll (wie Anm. 1), S. 24.

Kulturgeschichtliche Perspektiven

RUTH ABUSCH-MAGDER

Kulinarische Bildung

Jüdische Kochbücher als Medien der Verbürgerlichung

Im jüdischen Leben ist das geschriebene Wort von zentraler Bedeutung. Nach jüdischer Tradition wurde am Sinai nicht nur die schriftliche Tora offenbart, sondern auch die mündliche Lehre, die freilich später ebenfalls in eine schriftliche Form gebracht wurde. Bis zum 3. Jahrhundert hatten die Rabbinen begonnen, das mündliche Gesetz und seine Bedeutung ebenso wie seine Auswirkung auf das tägliche Leben zu dokumentieren und zu diskutieren. Jede folgende Generation von Rabbinen ergänzte diese frühen Schriften durch ihre eigenen Ansichten und Vorstellungen. Zusammen bilden diese Schriften das kanonische Kernstück des rabbinischen oder halachischen Judentums. Schließlich wurden kodifizierte Texte rabbinischer Gesetze zum Fundament jüdischen Lebens. Das populärste dieser Bücher ist der Schulchan Aruch,¹ der zum Standardwerk jüdischen Rechts wurde. Den Titel eines Rabbiners konnten nur Männer der gebildeten Elite erwerben, die gelernt hatten, die Halacha auszulegen. Jedoch wurden alle jüdischen Männer dazu angehalten, die halachischen Texte zu studieren und zu verstehen, um die Fähigkeit zu erlangen, Bücher wie den Schulchan Aruch benutzen zu können.

Obgleich auch das Leben der Frauen vom jüdischen Gesetz geregelt wurde, waren sie vom Studium und der Auslegung der schriftlichen Überlieferung ausgeschlossen. Innerhalb des rabbinischen Judentums unterschied man deutlich zwischen Männern und Frauen hinsichtlich ihrer Rollen und Verpflichtungen. Frauen blieben religiöse Führungspositionen verwehrt, sie waren nicht berechtigt, jüdische Texte zu studieren oder auszulegen. Nach rabbinischer Tradition erfüllten Frauen im häuslichen Bereich eine wichtige Rolle, indem sie ihre Familie umsorgten und die komplexen rituellen Abläufe überwachten, die mit der Führung einer koscheren Küche einhergingen. Um diese Pflichten korrekt erfüllen

1 Der Schulchan Aruch wurde von Rabbiner Joseph Caro verfasst und 1565 erstmals in Venedig veröffentlicht. Im selben Jahrhundert fügte Rabbi Moses Isserles einen Kommentar hinzu. Aus der Verbindung der beiden Werke entstand dann der Standardkodex des jüdischen Gesetzes.

zu können, mussten sich Frauen besonders mit den komplexen Vorschriften des häuslichen Judentums vertraut machen. Im Gegensatz zur jüdischen Bildung der Männer wurde die der Frauen aber nie kodifiziert. Das Wissen um die richtige Führung von Haushalt und Küche wurde *mündlich* von der Mutter an die Tochter weitergegeben. Dieses Lernen bestimmte weitgehend die häusliche jüdische Praxis. Falls sich infolge unklarer Vorschriften besonders schwierige Fragen stellten, mussten sich die Frauen an die Rabbiner wenden, die damit in letzter Instanz auch im häuslichen Bereich die Entscheidungen trafen.

Bis zum 19. Jahrhundert zerrissen die herkömmlichen Beziehungsgeflechte jüdischen Lebens in den deutschsprachigen Gebieten. Mit der Emanzipation trat das weltliche Recht an die Stelle der Halacha als verbindliches Rechtssystem, innerhalb dessen die Juden ihr Leben organisierten. Die Rabbiner, die ihre Macht und ihren Einfluss von dem Korpus der religionsgesetzlichen Texte ableiteten, verloren nun an Autorität. Die Assimilation an die herrschende Kultur, die vor der Aufklärung ausgeschlossen gewesen war, wurde jetzt nicht nur möglich, sondern galt auch in höchstem Maße als erstrebenswert. Das Verständnis der Geschlechterrollen veränderte sich in diesem Prozess ebenfalls, sowohl innerhalb als auch außerhalb der jüdischen Gemeinde.² Obwohl den Frauen Führungspositionen in der Gemeinde weitestgehend verwehrt blieben, fanden sie doch Wege, ihrem Verständnis von jüdischem Leben Geltung zu verschaffen. Zum ersten Mal begann eine beträchtliche Anzahl jüdischer Frauen, schriftstellerisch tätig zu werden und jüdische Bücher zu verfassen.

Zu den verschiedenen nun von jüdischen Frauen gewählten Literaturgattungen gehörten auch Kochbücher. Das erste Kochbuch in deutscher Sprache erschien 1815, doch entwickelte sich dieses Genre erst später im 19. Jahrhundert in größerem Umfang. So erschienen 17 Bände allein in den Jahren von 1850 bis 1910.³ Oberflächlich betrachtet perpetuierten

2 Für eine Diskussion über das veränderte Verständnis von Geschlecht und Geschlechterrollen im frühen 19. Jahrhundert vgl. Maria Benjamin Baader, *Inventing Bourgeois Judaism. Jewish Culture, Gender, and Religion in Germany, 1800-1870*, Columbia 2002. Um zu verstehen, wie Geschlecht und Assimilation während des Kaiserreichs miteinander verbunden waren, vgl. Marion A. Kaplan, *The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family, and Identity in Imperial Germany*, Oxford 1991 (dt. Titel: *Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität*, Hamburg 1997).

3 Für eine Auflistung jüdischer Kochbücher in deutscher Sprache sowie Pamphlete zur jüdischen Küche, die vor 1914 veröffentlicht wurden, vgl. Hans U. Weiss, *Gastronomia. Eine Bibliographie der deutschsprachigen Gastronomie 1485-1914*, Zürich 1996.

diese Bücher, die Anleitungen zur Arbeit in der Küche boten, lediglich den traditionellen Bezug von Frauen auf Haus und Küche. Doch die Tatsache, dass sich Frauen schriftstellerisch betätigten und mündliche Überlieferungen bezüglich der Küche kodifizierten, stellte – so meine These – in der Form wie auch im Inhalt eine Anfechtung des traditionellen Systems dar.

Der Einfluss dieser Kochbücher ist viel größer, als ihre bloße Anzahl vermuten lässt, da einige von ihnen mehrmals nachgedruckt wurden und in zahlreichen jüdischen Haushalten Gebrauch fanden. Obwohl sie von verschiedenen Autorinnen geschrieben wurden und an unterschiedlichen Orten erschienen, wiesen die Küchen-Lehrbücher inhaltlich und strukturell viele Gemeinsamkeiten auf und erfüllten mit Nachdruck eine soziale wie auch kulinarische Mission. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass die kleine Gruppe jüdischer Frauen, die diese Texte verfasste, ihre Positionen als Hausfrauen und Köchinnen nutzte, um in der Öffentlichkeit zu wirken und in aller Klarheit ihrer eigenen Sicht des jüdischen Lebens autoritativen Ausdruck zu verleihen. Diese Sichtweise hielt zwar am Jüdischen fest, forderte jedoch die halachische und rabbinische Sicht des Judentums heraus und untergrub tendenziell deren Autorität.

Einerseits standen diese Bücher im Zeichen der Assimilation, also eines Projekts, an dem die gesamte jüdische Gemeinschaft beteiligt war. Jüdische Frauen waren bemüht, sich die bürgerlichen Werte der allgemeinen Kultur zu Eigen zu machen, und dabei bildeten Kochbücher einen wesentlichen Teil ihres »Häuslichkeitskultes«, der die zeitgenössische Vorstellung von wahrer Weiblichkeit dominierte. Wenn also Kochbücher zur allgemeinen Vorstellung von Häuslichkeit gehörten, war es zwingend, dass jüdische Frauen auch jüdische Versionen dieser häuslichen Handbücher schufen. In dieser Hinsicht waren jüdische Kochbücher Teil eines breiteren Konzepts, das ich als *kulinarische Bildung* bezeichnen möchte. Wenn Bildung in dieser Zeit den individuellen Prozess der Aneignung von Wissen sowie von kultureller Verfeinerung bezeichnete und als Signum des wahrhaft deutschen aufgeklärten Charakters verstanden wurde, dann bezeichnete kulinarische Bildung ein Mittel, um durch nationale und soziale Identifikation im Bereich der Ernährung diesen Wandel zu vollziehen. Damit unterschied sich kulinarische Bildung von bloßer Entlehnung aus der nichtjüdischen Kultur, die zu allen Zeiten stattgefunden hatte, wenn Juden ihre Essgewohnheiten in Einklang mit denen ihrer Nachbarn brachten. Vielmehr war sie ein bewusst und mit Absicht eingesetztes Mittel zur Akkulturation.

Andererseits und in Anbetracht der kulturellen Bedeutung von gedruckten Texten und Kodifikationen müssen diese Bücher auch im

Zusammenhang mit der Reformulierung jüdischer Kultur und Normen betrachtet werden. Das Genre der Kochbücher hielt die traditionelle weibliche Geschlechterrolle aufrecht, da die Küche weiterhin ausschließlich als Platz der Frauen angesehen wurde. Doch wie im Folgenden gezeigt wird, gelang es den Autorinnen jüdischer Kochbücher, rabbinische Autorität in Frage zu stellen und ein komplexes Bild des modernen jüdischen Lebens zu vermitteln. Dieses Bild ebnete den Weg für neue und entschieden weibliche Interpretationen jüdischen Lebens. Die Bücher enthielten nicht nur die üblichen Anweisungen, sondern bildeten ein Genre, das jüdischen Gesetzkompendien vergleichbar ist, weil sie wie diese Anleitungen für den Alltag waren. In der Vergangenheit hatten sich die Juden zur Beantwortung von Fragen zum Alltag an Kodizes wie den *Schulchan Aruch* gewandt. Zwar kann der *Schulchan Aruch* umfangreiche Informationen zur Zubereitung und zum Verzehr von Speisen am Pessachfest liefern, doch gibt er keinerlei Auskunft über so wichtige bürgerliche Rituale wie die Ausrichtung einer Kaffeetafel. Obwohl der Titel *Schulchan Aruch* wörtlich übersetzt *Gedeckter Tisch* heißt, konnte dieses Werk viele Fragen nicht beantworten, die sich für deutschsprachige Juden beim Erwerb kulinarischer Bildung ergaben.

Diese Lücke wurde durch jüdische Kochbücher in deutscher Sprache gefüllt. Trotz der offensichtlichen Unterschiede wiesen viele dieser Bücher Gemeinsamkeiten mit dem im *Schulchan Aruch* enthaltenen Ansatz auf und wurden somit quasi zu einem neuen *Schulchan Aruch* für bürgerliche deutschsprachige Juden. Sowohl der *Schulchan Aruch* als auch jüdische Kochbücher beantworteten Fragen, die mit der jüdischen Lebensführung zusammenhingen. Während der *Schulchan Aruch* das Religionsgesetz zur Grundlage hatte, sahen die Kochbücher ihr primäres Ziel darin, sowohl Akkulturation wie auch Tradition zu fördern.⁴ Natur-

4 Die beiden Zielsetzungen Kontinuität und Tradition standen im Allgemeinen im Mittelpunkt des Genres jüdische Kochbücher. Dabei waren deutschsprachige Ausgaben keine Ausnahme. Lady Judith Montefiore, die ihre Bücher in England schrieb, erfasste das doppelte Ziel jüdischer Kochbücher treffend: »Unter der Vielzahl von Arbeiten über die kulinarische Wissenschaft, die bereits in Umlauf sind, befand sich keine, die auch nur den geringsten Einblick in die hebräische Küche vermittelte. Die meisten dieser Bücher sind mit Informationen zu verschiedenen wichtigen Themen übersättigt, doch für eine jüdische Hausfrau vollkommen wertlos, nicht nur wegen der verbotenen Zutaten und Kombinationen, die für fast alle Gerichte als notwendig betrachtet werden, sondern auch, weil besonders für Juden typische Gerichte fast vollständig fehlen. Wir haben diesem Mangel, der so oft zu Unannehmlichkeiten und Beschwerden führte, in einem kleinen Band

lich hatten jene Frauen, die nicht an der jüdischen Tradition interessiert waren, auch die Möglichkeit, in der Vielzahl allgemeiner deutschsprachiger Kochbücher Anleitungen für die typische Hausfrau zu finden. Was jüdische Kochbücher von den anderen Werken unterschied, war ihre Sensibilität für einen bürgerlichen Lebensstil *und* für jüdische kulinarische Anliegen sowie die Annahme, dass beide Aspekte für ihre Leserschaft relevant und von Interesse seien.⁵

Der Anspruch, kulinarische Bildung umfassend zu vermitteln, war bei deutschsprachigen Kochbüchern genauso ausgeprägt wie die Zielsetzung im Schulchan Aruch, jeden Gesichtspunkt der Halacha zur Sprache zu bringen. Schon der Titel ließ in einigen Fällen keinen Zweifel aufkommen, dass die Autoren ihre Bücher als ultimative kulinarische Führer gestalten wollten. So z. B. bei Josephine Gumprich: *Vollständiges Kochbuch für die jüdische Küche. Selbstgeprüfte und bewährte Rezepte zur Bereitung aller Speisen, Backwerke, Getränke und alles Eingemachten für die gewöhnliche und die feinere Küche, sowie Anleitung über Tischdecken und Servieren (mit Abbildungen)*.⁶

Rechnung getragen«, A-Lady, *The Jewish Manual*, in: *Practical Information in Jewish and Modern Cookery, with a Collection of Valuable Recipes and Hints Relating to the Toilette*, London 1846, S. i-ii.

- 5 Dies traf nicht nur auf deutschsprachige jüdische Kochbücher, sondern auch auf jüdische Kochbücher in den USA und England zu. Bertha Kramer, »Aunt Babette's« *Cook Book. Foreign and Domestic Receipts for the Household*, Cincinnati 1889; Esther Levy, *Jewish Cookery Book*, in: *On Principles of Economy, Adapted for Jewish Housekeepers, with the Addition of Many Useful Medicinal Recipes and Other Valuable Information Relative to Housekeeping and Domestic Management*, Cambridge, MA 1871; A-Lady, *Manual* (wie Anm. 4).
- 6 Witwe Joseph Gumprich, *Vollständiges Kochbuch für die Jüdische Küche. Selbstgeprüfte und bewährte Rezepte Zur Bereitung aller Speisen, Backwerke, Getränke und alles Eingemachten für die gewöhnliche und die feinere Küche, Sowie Anleitung über Tischdecken und Servieren (Mit Abbildungen)*, hrsg. v. Dr. med. P. Münz, 6. Aufl., Frankfurt a. M. 1914. Ähnlich, wenn auch weniger wortreich als bei Gumprich war Marie Kauders, *Vollständiges israelitisches Kochbuch mit Berücksichtigung der Osterküche*. Enthaltend: 767 auf mehr als vierzigjährige Erfahrung gegründete Original-Küchenrecepte; Haggadah Veseder Pessach. Die Festgebräuche und die Rechte für Peßachs erste beiden Nächte, trans. Abraham Emanuel, 2. Aufl., Rödelheim 1863; Marie Kauders, *Vollständiges Israelitisches Kochbuch mit Berücksichtigung der Osterküche*, 2. Aufl., Prag 1890. Weniger bombastisch, aber trotzdem Vollständigkeit andeutend: Sarah Cohn, *Israelitisches Kochbuch. Zubereitung aller Arten Speisen nach den Ritualgesetzen*, Regensburg 1889.

Als Genre widmeten sich deutschsprachige jüdische Kochbücher jedem Aspekt kulinarischen Schaffens. Obwohl sie in der Darstellung kleine Unterschiede aufwiesen, enthielten sie alle viel mehr als nur einfache Kochanweisungen. An die Frau gewandt, verfassten die Autorinnen eine Einführung und allgemeine Ratschläge zur Führung eines Haushalts. Und für besonders Interessierte waren auch Informationen zum Decken des Tisches enthalten. Marie Kauders zum Beispiel empfahl, jedem Gedeck drei Teller zuzuteilen. Rebekka Hertz veranschaulicht ihre Vorschläge zum Decken des Tisches anhand von verschiedenen detaillierten Zeichnungen.⁷ Ähnlich ausführlich waren die Rezepte an sich. Sie konzentrierten sich nicht auf einzelne Bereiche wie etwa Backwaren oder Hochzeitspeisen, sondern behandelten das breite Spektrum von Gerichten zu allen Anlässen.⁸ Die Rezepte waren nach dem Hauptbestandteil des Gerichts geordnet, wodurch die Leserin lediglich ein einziges Buch zu konsultieren brauchte und je nach Bedarf Vorschläge zu Eier- oder Fischgerichten oder auch Gemüsebeilagen finden konnte. Genauso wie der Schulchan Aruch mehr als eine Entscheidung enthielt, wenn im Falle eines konkreten rechtlichen Problems verschiedene plausible Standpunkte vertreten waren, begnügten sich die Autorinnen der jüdischen Kochbücher oftmals nicht mit nur einem Rezept pro Gericht. So beschrieb Marie Kauders zum Beispiel zwölf unterschiedliche Arten von Kirschkuchen⁹ und Rebekka Hertz zwölf verschiedene Methoden, eine Taube zuzubereiten.¹⁰

Auch die Gestaltung der einzelnen Rezepte unterstreicht, wie sehr diese Bücher als allgemeine Ratgeber konzipiert waren, im Gegensatz zu gewöhnlichen praktischen Handbüchern mit fachlichen Anleitungen zur Zubereitung von Speisen. Im Allgemeinen hatten alle jüdischen Kochbücher, unabhängig davon, ob das jeweilige Gericht einfach oder komplex war, ein gemeinsames Schema für Rezepte, wie z. B. das Rezept für

7 Kauders, Kochbuch (wie Anm. 6), S. 269; Rebekka Hertz, Israelitisches Kochbuch, 3. verbesserte Aufl., Berlin 1890, S. 306a, S. 310a, S. 314a, S. 314b.

8 Zu dieser Zeit gab es viele nicht spezifisch jüdische Kochbücher mit einem enger gefassten Fokus, die das kulinarische Schaffen von nur einer Seite beleuchteten, wie zum Beispiel das Backen oder die Konzentration auf speziell regionale Gerichte. Für eine Auflistung solcher Bücher vgl.: Weiss, *Gastronomia* (wie Anm. 3).

9 Kauders, Kochbuch (wie Anm. 6), S. 134-138.

10 Hertz, *Israelitisches Kochbuch* (wie Anm. 7), S. 74-77. Auch die kleinsten Bände, wie das von Ida Streissler, enthielten mehr als 200 Rezepte, wobei die größeren Bände, wie der von Marie Elsasser, mehr als 3.700 Rezepte boten.

braune Mehlsuppe aus dem *Koch- und Wirtschaftsbuch für jüdische Hausfrauen* von Flora Wolff:

Braune Mehlsuppe

Eine Portion Mehl wird ohne Butter in einem eisernen Topf erhitzt und so lange gerührt, bis es braun geworden ist. Dieses Mehl wird mit kalter Milch angerührt und in Milch, die mit Zucker und Zimt gekocht wurde, hineingegeben. Die Suppe wird mit einigen Eidottern abgezogen und auf Weißbrotschnitten angerichtet.¹¹

Die Autoren gingen von einer großen Vertrautheit der Leserinnen mit allen Küchenangelegenheiten aus. In jüdischen Kochbüchern war es allgemein nicht üblich, am Anfang des Rezepts eine detaillierte Zutatenliste hinzuzufügen. Die Autorinnen erwarteten, dass die Leserin die Menge der betreffenden Zutat abschätzen könne, doch wurden gelegentlich elementare Anweisungen erteilt. Obwohl das Verhältnis der Bestandteile bei einer Suppe weniger ins Gewicht fiel als bei einer Torte, konnten Abweichungen von der eigentlich vorgesehenen Zutatenmenge das Kochergebnis entscheidend verändern, unabhängig von der Art eines Gerichts. Frauen mussten also bei der Verwendung solcher Rezepte ohne spezifische Gewichts- und Volumenangaben bereits Kenntnisse über Mengenverhältnisse zur erfolgreichen Zubereitung einer Mehlsuppe, Matzakugel oder einer siebenschichtigen Torte besitzen. Sie mussten auch etwas über die grundlegenden Schritte zur Zubereitung eines bestimmten Gerichts wissen, da die Kochanweisungen an sich nicht sonderlich detailliert waren. So ging man z. B. davon aus, dass eine Leserin wusste, wie eine Suppe mit Eigelb legiert wird, ohne auszuflocken. Der literarische Stil setzte also voraus, dass die Leserinnen bereits kochen konnten und eine gemeinsame Vorstellung teilten, wie das fertige Gericht aussehen und schmecken sollte. Wie sonst hätte man wissen sollen, ob eine Mehlsuppe warm oder kalt serviert wird?

Dieses Rezeptschema ist nun in keiner Weise spezifisch jüdisch. Es handelte sich um einen Brauch, der bereits im 14. Jahrhundert in deutschsprachigen Kochbüchern zu finden war. Und es wurde bis ins 20. Jahrhundert hinein angenommen, dass die Benutzerinnen eines Rezepts in der Lage seien, durch die Lektüre auf die einzelnen Zutaten zu

11 Flora Wolff, *Koch- und Wirtschaftsbuch für jüdische Hausfrauen*, Berlin 1889, S. 21.

schließen.¹² Aber bis zum späten 19. Jahrhundert war das nicht das einzige Muster zur Strukturierung von Rezepten. Als die Führung des Haushalts im Allgemeinen und besonders das Kochen »wissenschaftlicher« wurden, versuchte man, die Rezepte systematischer und transparenter zu gestalten. So wich zum Beispiel Hedwig Heyls *Das ABC der Küche*, das 1892 erstmals erschien, von der traditionellen Methode ab. Heyl war an der Vermittlung von Kochkenntnissen interessiert.¹³ Statt vier oder fünf Rezepte auf einer Seite unterzubringen, beschränkte sie sich meist auf zwei. Zudem ließ sie vor den eigentlichen Kochanweisungen zusätzlichen Raum für eine ausführliche Zutatenliste mit entsprechenden Mengen- und Preisangaben. Heyls ABC galt zu seiner Zeit als das »beste und beliebteste« Kochbuch.¹⁴ Auch wenn man nicht mit Sicherheit wissen kann, ob die Autorinnen jüdischer Kochbücher mit Heyls Rezeptaufbau vertraut waren, ist es nur schwer vorstellbar, dass ihnen allen das Buch unbekannt blieb. Wäre es das vorrangige Ziel jüdischer Kochbücher in deutscher Sprache gewesen, ungebildete Hausfrauen mit ihren Pflichten vertraut zu machen, hätten die Verfasserinnen durchaus die herkömmliche Form ändern oder Heyls Form übernehmen können. So ist anzunehmen, dass die Erhaltung dieses weniger wissenschaftlichen Rezeptaufbaus nicht nur mehr Raum für Rezepte ließ, sondern gleichzeitig auch der Leserin signalisierte, dass das Buch eher Anleitungen geben als Anweisungen erteilen wollte.

Wie sehr bürgerliche Werte die Halacha als Leitfaden für eine jüdische Lebensführung in diesen modernen Versionen des Schulchan Aruch ersetzt hatten, wurde auch durch eine überraschende Einheitlichkeit hinsichtlich der Inhalte kulinarischer Bildung hervorgehoben. Die Kochbuchautorinnen stimmten darin überein, dass Essen ein wichtiges Medium war, um nationale und soziale Zugehörigkeiten zum Ausdruck zu bringen. Die umfassend »national« ausgerichtete Anschauung dieser Bücher ist auffällig. Im deutschsprachigen Europa im Allgemeinen und innerhalb der dort lebenden jüdischen Gemeinschaften im Besonderen gab es kulinarische Unterschiede, die jede einzelne Person an einen bestimmten Ort und an eine

12 Vgl. dazu Thomas Gloning, *Monumenta Culinaria et Diaetetica Historica* [Web Page] (2002, letzter Zugriff 2005); <http://staff-www.uni-marburg.de/~gloning/kobu.htm>.

13 Hedwig Heyl, *Das ABC der Küchen*, Berlin 1892.

14 Heyl war Leiterin des Pestalozzi-Fröbelhauses in Berlin; Weiss, *Gastronomia* (wie Anm. 3), S. 225.

bestimmte Identität banden. Die Verfasserinnen deutschsprachiger jüdischer Kochbücher stammten aus vielen verschiedenen Regionen eines Landes, das erst 1871 vereinigt wurde, und manchmal sogar aus deutschsprachigen Gemeinschaften außerhalb Deutschlands.¹⁵ Gleichwohl entwarfen diese Bücher eine verbindende Vorstellung davon, welche Speisen jüdische Familien verzehren sollten, um ihrer nationalen Zugehörigkeit Ausdruck zu verleihen.

Auch wenn ich den Begriff mit Zurückhaltung verwende, da die kulinarische Vielfalt dabei nicht zur Geltung kommt, zeichneten sich die untersuchten Kochbücher durch eine entschiedene Neigung zum »Deutschen« aus. Was an der kulinarischen Gemeinschaft deutsch war, geht teilweise aus dem Kanon der Gerichte hervor, die in allen deutschsprachigen jüdischen Kochbüchern zu finden waren. Die Kapitel für Suppen zum Beispiel enthielten stets Rezepte für Bier- und Weinsuppen.¹⁶ Kapitel zum Backen von Kirsch- und Pflaumenkuchen galten als unverzichtbar.¹⁷ Auch Knödel, Desserts, Fleisch sowie Gerichte auf Frucht- oder

- 15 Kauders, Kochbuch (wie Anm. 6); Lena Khan, Die Frau auf richtiger Fährte. Erzieherische Winke und praktische Ratschläge, Basel 1901; Wolff, Koch- und Wirtschaftsbuch (wie Anm. 11). Flora Wolff erklärt am Anfang ihres Buches, dass sie vor ihrer Verlobung in Frankreich und nach ihrer Heirat im Süden, Norden und Osten Deutschlands lebte. Nur sie bezieht regionale Gerichte mit ein, »Norddeutschland«, »Süddeutsch« und »Für die Provinzen Preußen, Pommern, Schlesien, Posen«, S. 195-197.
- 16 Kauders, Kochbuch (wie Anm. 6), S. 8, S. 21; Hertz, Israelitisches Kochbuch (wie Anm. 7), S. 17-19; Marie Elsasser, Ausführliches Kochbuch für die einfache und feine jüdische Küche unter Berücksichtigung aller rituellen Vorschriften in 3.759 Rezepten, 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1930, S. 45; Rebekka Wolf, Kochbuch für israelitische Frauen, II. erweiterte u. überarbeitete Aufl., Berlin 1896, S. 65 f.; Henny van Cleef, Die Israelitische Küche. Kochbuch für das israelitische Haus, 3. Aufl., Leipzig 1896, S. 40 f.; Wolff, Koch- und Wirtschaftsbuch (wie Anm. 11), S. 16-18; Khan, Frau (wie Anm. 15), S. 39; Clementine Wirth, Die wirtschaftliche israelitische Köchin, oder: Neuestes geprüftes und vollstaendiges Kochbuch. Enthalt: Eine Sammlung von mehreren Hundert zuverlässigen und durch vieljährige Erfahrung bewahrten Vorschriften. Ein unentbehrliches Handbuch für wirthliche Frauen und Töchter, Fünfkirchen 1873, S. 27, S. 37.
- 17 Hertz, Israelitisches Kochbuch (wie Anm. 7), S. 232, S. 241; Elsasser, Kochbuch (wie Anm. 16), S. 412, S. 524-525; Cleef, Küche (wie Anm. 16), S. 229, S. 237; Cohn, Israelitisches Kochbuch (wie Anm. 6), S. 125, S. 129, S. 132; Wolf, Kochbuch (wie Anm. 16), S. 414, S. 417 u. S. 375; Wolff, Koch- und Wirtschaftsbuch (wie Anm. 11), S. 122; Khan, Frau (wie Anm. 15), S. 72.

Getreidebasis waren in jedem Band zu finden.¹⁸ Statt des traditionellen Eier-Hefeteig-Brottes in Zopfform, der Challa, die im östlichen Teil Europas verwendet wurde, wurden zur Schmückung des deutschen Schabbat-Tisches eher die aus Kartoffeln oder nur Mehl zubereiteten Barches (jüdisches, zopfartig geflochtenes Festbrot) empfohlen.¹⁹ Einige dieser klassisch »deutschen« Gerichte waren mit wenigen Variationsformen selbst in Italien, Frankreich oder Russland zu finden. Während viele andere Rezepte wie Brathähnchen, gedünsteter Fisch oder Bohnensalat keinem europäischen Land ausschließlich zuzuordnen waren, gehörten sie in deutschsprachigen jüdischen Kochbüchern zu einer deutschen kulinarischen Identität. Die Namen dieser Gerichte waren an sich ohne nationale Kennzeichnung; Bezeichnungen wie »Weiße Bohnen mit Äpfeln«²⁰ oder »Kuchen aus Brotkrumen«²¹ ließen wenig Zweifel daran, wie das Endprodukt aussehen würde. Eine Ausnahme bildete die Voranstellung von Adjektiven zur Beschreibung des nationalen Ursprungs eines bestimmten Gerichts, wie »Italienische Pfannkuchen«²², »Englischer Pflaumenpudding«²³ oder »Spanisches Brot«²⁴. Eine solche Bezeichnung gibt Aufschluss darüber, wie die Autorinnen zwischen »ihren« und zu

- 18 Kauders bezieht verschiedene Kloßrezepte in ihre Sammlung ein. Hertz widmet Gerichten mit Klößen, Frikadellen und Kroketten ein ganzes Kapitel, Israelitisches Kochbuch (wie Anm. 7), S. 165-170. Elsasser arbeitet ein Kapitel zu Suppenklößchen ein, Elsasser, Kochbuch (wie Anm. 16), S. 335-365; Cleef, Küche (wie Anm. 16), S. 97-104 mit 29 Rezepten. Cohn berücksichtigt weitaus weniger Versionen von Klößen und bezieht sich hauptsächlich auf Suppenrezepte, die Klöße enthalten, Cohn, Israelitisches Kochbuch (wie Anm. 6), S. 31-51. Wolfs Buch enthält ein kleines Kapitel mit 15 Rezepten mit dem Titel »Klöße als Mittlgerichte«, Wolf, Kochbuch (wie Anm. 16), S. 96-103. Wolff bietet ein ganzes Kapitel über verschiedene Kloßformen, unterteilt in Fleisch-, und Fruchtklöße sowie gemischte Klöße, Wolff, Koch- und Wirtschaftsbuch (wie Anm. 11), S. 23-35. Zudem ist eine weitere Aufreihung von Klößen im Kapitel zu jüdischen Gerichten enthalten, S. 207-210. Bei Khan erscheinen Rezepte für verschiedene Klöße in ihrem Buch je nach Gericht.
- 19 Kauders, Kochbuch (wie Anm. 6), S. 112; Hertz, Israelitisches Kochbuch (wie Anm. 7), S. 165; Elsasser, Kochbuch (wie Anm. 16), S. 422; Cleef, Küche (wie Anm. 16), S. 260; Cohn, Israelitisches Kochbuch (wie Anm. 6), S. 29 f.; Wolf, Kochbuch (wie Anm. 16), S. 403 f.; Wolff, Koch- und Wirtschaftsbuch (wie Anm. 11), S. 192 f., Khan, Frau (wie Anm. 15), S. 66.
- 20 Wolf, Kochbuch (wie Anm. 16), S. 86.
- 21 Cohn, Israelitisches Kochbuch (wie Anm. 6), S. 133.
- 22 Elsasser, Kochbuch (wie Anm. 16), S. 222.
- 23 Cohn, Israelitisches Kochbuch (wie Anm. 6), S. 152.
- 24 Wirth, Köchin (wie Anm. 16), S. 83.

»anderen« nationalen Gruppen gehörenden Speisen unterschieden. Im Wesentlichen wurde Gulasch, das nicht ungarisch, oder Huhn, das nicht polnisch war, als nationales Gericht verstanden, wobei das Attribut »deutsch« nicht geschrieben, jedoch durchaus verstanden wurde.²⁵

Nationale Zuschreibungen waren jedoch nur eines der Elemente der kulinarischen Bildung, wie sie in jüdischen Kochbüchern dargestellt wurde. Essen war hier auch immer ein wesentlicher Ausdruck bürgerlicher Werte. Sogar die schlichtesten Kochbücher betrachteten Esskultur ganz und gar als Mittel zur Schaffung eines bürgerlichen Lebensstils. Ausreichendes Einkommen war ein Schlüsselement für bürgerliche Esskultur, doch legten die Bücher nahe, dass man sich dem kulinarischen Ideal auch mit begrenztem Budget annähern könne. Deutschsprachige jüdische Kochbücher boten Frauen sowohl ein Sortiment von Idealen, die sie anstreben konnten, als auch praktische Anleitungen, wie sie dem bürgerlichen Element kulinarischer Bildung Eingang in ihr Heim verschaffen könnten.

Fleisch stellte dabei einen wesentlichen Baustein für das bürgerliche Ernährungsmuster dar. Die zentrale Rolle von Fleisch ist schon anhand der Menüpläne in den Kochbüchern erkennbar. Diese hielten sich alle an die jüdischen Speisevorschriften, die Kaschrut, die den gleichzeitigen Verzehr von Fleisch und Milch verbot. Obgleich alle Kochbuchsammlungen Rezepte für Milchspeisen enthielten, bildeten entsprechende Menüvorschläge die seltene Ausnahme.²⁶ Gemäß halachischer Norm wird Geflügelfleisch und Fleisch von Vierbeinern als fleischig betrachtet, aber nach dem Maßstab der deutsch-jüdischen Küche des 19. Jahrhunderts gilt nur Letzteres als fleischig. In Anlehnung an die nichtjüdischen deut-

25 Da sie für eine britische jüdische Leserschaft schrieben, erwähnten die Engländerinnen May Henry und Edith B. Cohen auf ähnliche Weise Abweichungen von der britischen nationalen Norm durch Hinzufügung der Länderbezeichnung. Obwohl nicht von englischem Pflaumenpudding oder englischem Rinderbraten, sondern nur von Pflaumenpudding und Rinderbraten die Rede war, findet sich auf S. 39 die Bezeichnung »deutsche Soße«. May Henry/Edith B. Cohen, *The Economical Jewish Cook. A Modern Orthodox Recipe Book*, London 1897.

26 Rebekka Wolfs schmale Ausgabe enthielt für fast jeden Tag im Jahr einen anderen Rezeptvorschlag. Ihr Buch ist repräsentativ, wenn auch ausführlicher als andere Menüauflistungen. Rebekka Wolf, *Kochbuch für israelitische Frauen*, fünfte erweiterte u. überarb. Aufl., Berlin 1871. Weniger typisch war Lena Kahns Buch, in dem 18 von ihren 49 täglichen Menüs, also 37 Prozent im Vergleich zu den Feiertagsmenüs, kein Fleisch enthalten. Kahn, Frau (wie Anm. 15), S. 86.

schen Sitten wurden aber zu einigen besonderen Feiertagen gelegentlich auch Gänsebraten oder Ente serviert. Im Regelfall jedoch galt gebratenes oder gekochtes »rotes« Fleisch als Hauptbestandteil einer vollwertigen Mahlzeit.

Unabhängig von der Menge wurde kein Fleischgericht für sich als komplette Mahlzeit betrachtet, für die es zusätzlich zum Fleisch noch einer Beilage bedurfte. Im Allgemeinen gehörten zu einer vollen Mahlzeit mindestens vier und bis zu 14 Gänge. Der erste Gang bestand in der Regel aus Suppe. Dies war eine sinnvolle Komponente einer Fleischmahlzeit, da das Wasser, in dem das Fleisch gekocht wurde, für das Kochen der Suppe benutzt werden konnte. Zu einem perfekten Menü gehörte ein Nebengericht mit Fisch wie *Lachs mit Mayonnaise* und eines mit Geflügelfleisch wie *Hühnerfrikassee*. Ein schlichtes Menü konnte mit einem einfachen Früchtekompott abgeschlossen werden, ein anspruchsvolleres und aufwändigeres mit Haselnusstorte, Sorbet und Früchten. Die extravaganten Menüs konnten sich nur sehr wohlhabende Familien leisten. Hierfür bedurfte es nicht nur der finanziellen Mittel für Küchen- und Servierpersonal, sondern auch der notwendigen Freizeit zum Genuss einer solchen Mahlzeit.²⁷

Alle jüdischen Kochbücher anerkannten diese ideale Zusammensetzung einer Mahlzeit, doch war man sich auch bewusst, dass nicht alle jüdischen Haushalte auf Dauer in der Lage waren, einen solchen Essstil zu pflegen. Einige Bücher führten Vorschläge für Menüs mit Hausmannskost an, welche die Grundstruktur der feinen Küche enthielten, auch wenn die Extravaganz in Bezug auf Umfang und Komplexität reduziert wurde. Andere Bücher, wie das von Marie Elsasser, erstellten auch einfachere Versionen der potenziell teuren und komplizierten Gerichte, die Hauptelemente der bürgerlichen Küche waren. Auch ein an einfachen Gerichten orientiertes Kochbuch, wie das von Lena Kahn, behielt das allgemeine Ideal im Auge, indem die Autorin Fleisch in den Vordergrund stellte und die Leserin aufforderte, der Familie am Schabbat ein aufwändigeres Gericht zu servieren.²⁸

Die tatsächlichen Essgewohnheiten der jüdischen Bevölkerung sollten nicht mit dieser formellen, kodifizierten Sichtweise des jüdischen Lebens

27 Wendell Schollander/Wes Schollander, *Forgotten Elegance. The Art, Artifacts, and Peculiar History of Victorian and Edwardian Entertaining in America*, Westport, CT 2002. Die komplexe Aufgabe, Diener, die solche Gerichte richtig servieren müssen, anzuleiten, zeigt sich im Anweisungsverzeichnis für Diener auf den Seiten 225-237.

28 Kahn, *Frau* (wie Anm. 15), S. 84.

verwechselt werden. Die Kochbücher vermittelten zwar extravagante Lebensformen und einen bemerkenswerten Konsum, doch abgesehen von den wohlhabenden Haushalten waren nur sehr wenige in der Lage, täglich die Arbeit und Kosten auf sich zu nehmen, die damit einhergingen.²⁹ Hier kann noch einmal eine Parallele zwischen den Gesetzeskodizes und den Kochbüchern gezogen werden. So wie der Schulchan Aruch nicht die tagtägliche jüdische Lebenspraxis schilderte, sondern vielmehr als deren Anleitung diente, waren die jüdischen Kochbücher des 19. Jahrhunderts eher Leitfäden als Spiegel des Alltagslebens. Die Kluft zwischen der Realität des jüdischen Lebens und den in den Kochbüchern ausgesprochenen Verboten verdeutlicht noch einmal, wie sehr diese Bücher eine idealisierte Sichtweise repräsentieren sollten und nicht als Beschreibung der Realität gedacht waren.

Auch wenn kulinarische Bildung in jüdischen Kochbüchern einen zentralen Stellenwert hatte, war dies nicht das einzige Prinzip, das deren Form und Inhalt prägte. Diese Kochbücher waren nicht nur der Akkulturation verpflichtet, sondern auch der jüdischen Identität. Es war ebendiese Verpflichtung zur Kontinuität angesichts des Wandels, die jüdische Kochbücher in eine lange literarische Tradition geschriebener Texte einordnete, die den Juden bei praktischen Fragen zum modernen Leben als Richtschnur dienen sollte.

Die vielfältigen Wege, in denen sich diese Bücher mit jüdischem Bewusstsein befassten, stehen im Gegensatz zu ihrer uniformen Haltung zum Nationalismus und zur bürgerlichen Küche. Der Schulchan Aruch nahm die Halacha als Ausgangspunkt und ließ Widerspruch nur bei den Feinheiten des Gesetzes zu, die sich nicht auf die Grundwerte auswirkten. In Bezug auf deutschsprachige jüdische Kochbücher wurden diese Grundwerte von den Elementen definiert, die sich auf die Kochkunst als Bildung bezogen, und es gab nur geringfügige Differenzen über den Inhalt dieser Grundwerte. Das in den Büchern dargelegte Judentum, sowohl in religionsgesetzlicher Hinsicht als auch bezüglich des Brauch-

29 Hinweise aus Memoiren zum Beispiel erklären, dass Fleisch nicht annähernd so oft gegessen wurde, wie es die Kochbücher vorschlugen. Für eine ausführlichere Diskussion der Unterschiede zwischen der Realität jüdischer Speisepraxis und der in Kochbüchern dargelegten Sichtweise vgl. meine Dissertation: Ruth Abusch-Magder, *Home-Made Judaism: Food and Domestic Jewish Life. A Comparative Study of German Speaking Jews 1850-1914*, Yale University, forthcoming.

tums, bot allerdings sehr viele Möglichkeiten zur Diskussion. Selbst wenn sich alle Kochbuchautorinnen über die Zusammensetzung einer bürgerlichen Mahlzeit einig waren, so bestand bei ihnen ganz sicher keine Einigkeit über den jüdischen Gehalt jüdischer Essgewohnheiten.

Deutschsprachige jüdische Kochbücher zeigten die Haltung der Autorinnen zu religiösen Ritualen und kulinarischen Traditionen auf vielfältige Weise. In den Büchern wurde der traditionellen jüdischen Kochkunst – auch im Zusammenhang mit dem Pessachfest – unterschiedlich viel Raum gewidmet, doch standen explizit jüdische Rezepte nie im Mittelpunkt.³⁰ Der Schabbat fand in den wöchentlichen Speiseplänen einiger Bücher keinerlei Berücksichtigung, doch konnte es sein, dass wichtige Feiertage wie Pessach oder das Neujahrsfest (Rosch Haschana) durchaus Erwähnung fanden. In anderen Büchern wiederum tauchten sowohl der Schabbat als auch die Feiertage regelmäßig auf. Einige Autorinnen, wie zum Beispiel Flora Wolff, verdeutlichten ihre traditionell-religiöse Haltung durch die Einbeziehung von Menüs sogar für die weniger bedeutenden Feiertage sowie für die Übergangsriten. Gleichzeitig räumte Wolff der Erklärung von häuslichen Ritualen sowie den damit verbundenen Segenssprüchen und deren Übersetzung viel Platz ein. Andere Bücher wiederum enthielten keine offenkundigen jüdischen Inhalte, abgesehen davon, dass sie die Gesetze der Kaschrut beachteten.

Die Kaschrut ist ein anschauliches Beispiel für die verschiedenen Möglichkeiten, mit denen die Autorinnen auf das Judentum Bezug nahmen und dieses verstanden. Außerdem veranschaulicht der Umgang mit der Kaschrut, dass die Kochbücher zu einem Werkzeug wurden, mit dessen Hilfe Frauen ihre Autorität innerhalb der jüdischen Gemeinde geltend machen konnten. Die Autorinnen gaben das in der eigenen Küche gewonnene Fachwissen an ein breites Publikum weiter. Tatsächlich war die Einhaltung der Kaschrut für jedes Kochbuch mit eindeutig jüdischem

30 Ein eigenes Kapitel ist vielleicht Gerichten zum Pessachfest und/oder jüdischen Gerichten wie Kugel gewidmet. Alternativ könnten auch traditionelle jüdische Rezepte an verschiedenen Stellen im Band erscheinen. Selbst das vollständige Werk von Marie Elsasser erwähnte nur 58 Rezepte von fast 4.000 in ihrem Kapitel »Verschiedene jüdische Originalgerichte sowie einige andere, besondere Mehlspeisen«, Marie Elsasser, Ausführliches Kochbuch für die einfache und feine jüdische Küche unter Berücksichtigung aller rituellen Vorschriften in 3.759 Rezepten, 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1901, S. 422-437. Selbst unter diesen 58 Gerichten scheinen einige davon nicht jüdisch zu sein wie: »Englischer Wickel, Roly-Poly«, S. 437.

Titel eine wichtige Voraussetzung.³¹ Indem sie gleich zu Beginn des Buches angaben, dass diese Bücher eine Anleitung zum »Kochen nach den rituellen Speisegesetzen« – wie die Kaschrut oft bezeichnet wurde – darstellten, beanspruchten die Autorinnen nicht nur Kompetenz hinsichtlich der technischen Zubereitung eines Gerichtes und der Organisation einer Mahlzeit, sondern auch ein professionelles Wissen darüber, was die Kaschrut selbst ausmachte.

Die von Frauen in jüdischen Kochbüchern verbreiteten Informationen zur Kaschrut stützten sich zwar auf die männliche rabbinische Tradition, unterlagen aber nicht der Aufsicht von Männern. Flora Wolffs Recht, mit Hilfe ihres Fachwissens über häusliche Bereiche des jüdischen Gesetzes zu schreiben, wurde durch den Titel »Frau Prediger«, mit dem man sie auf der Titelseite ihres Buches vorstellte, noch bekräftigt. Sie bot ihren Leserinnen sehr viele Informationen darüber, wie die allgemeinen Grundsätze der Speisevorschriften zu befolgen waren. Sie empfahl sogar eine bestimmte Senfmarke und versicherte, dass diese ohne Zusatz von Gelatine oder Rennin sei, also »anstandslos« von jeder »streng gläubigen« Jüdin verwendet werden könnte.³² Da Rabbiner theoretisch das letzte Wort über den Buchstaben des Gesetzes hatten, waren sie vermutlich auch diejenigen, die die Kaschrut der in jüdischen Haushalten benutzten Nahrungsmittel feststellten. Doch hier bestimmte nicht der Rabbiner selbst, sondern seine Frau die internen Küchenprozeduren. Sie war es auch, die einzelne Lebensmittel für kosher erklärte. Die meisten Autorinnen waren allerdings weder mit einem Rabbiner verheiratet, um ihrem Anspruch auf Kaschrut Legitimation zu verleihen, noch benötigten sie diese; sie schrieben in ihrem eigenen Namen und ohne Bestätigung von Rabbinern oder anderen leitenden Männern ihrer Gemeinde. Sie setzten sich damit über das in der rabbinischen Literatur festgesetzte Ideal hinweg, das die Kontrolle der Frauen über die Kaschrut auf private Küchen beschränkte. Die Kochbuchautorinnen benutzten im Gegenteil ihre Bücher, um als Richterinnen über die Kaschrut zu wirken und damit ihrer Autorität in dieser Frage öffentlich Ausdruck zu verleihen.

31 Jüdische Frauen wie Lina Morgenstern veröffentlichten Kochbücher, die in keiner Weise kosher waren. Lina Morgenstern, *Illustriertes Universal Kochbuch für Gesunde und Kranke: Enthält Nahrungsmittellehre, Theorie der Kochkunst, sowie nahe an 3.000 erprobte und bewährte Rezepte für die bürgerliche, die feinste und die Krankenküche*, 12. Aufl., Berlin 1907. Für eine ausführlichere Diskussion zu diesem Thema vgl. meine Dissertation (wie Anm. 29), Kapitel 3.

32 Wolff, *Koch- und Wirtschaftsbuch* (wie Anm. 11), S. XXIV und S. 24.

Fehlende männliche rabbinische Beteiligung bei der Erstellung der Kochbücher ermöglichte es den Autorinnen, ihre Vorstellungen zu Kaschrut und Judentum öffentlich zu präsentieren, auch wenn diese nicht immer im Einklang mit den orthodoxen rabbinischen Idealen standen. Die offenkundigste Herausforderung der traditionellen Kaschrut erfolgte durch Sara Cohn. Ihr 1889 erschienenes *Israelitisches Kochbuch* enthielt den Ausdruck »nach den Ritualgesetzen« sowohl im Untertitel als auch im Kapitel zur koscheren Küchenführung, in dem die Autorin empfahl, bei Fragen zur Kaschrut einen Rabbiner zu konsultieren.³³ Nur sieben Seiten nach diesem Rat finden wir ein Diagramm, das veranschaulicht, wie ein Hase zerlegt wird, ein nach rabbinischem Gesetz ausdrücklich verbotenes Tier. Hierbei handelte es sich offensichtlich nicht um ein Versehen, denn das Buch enthielt nicht nur Rezepte zur Zubereitung von Hasen, sondern auch von Aal, eines weiteren nicht koscheren Tieres.

Auch wenn die rabbinische Autorität durch alternative Sichtweisen der Kaschrut nicht unmittelbar in Frage gestellt wurde, bestritten die meisten Bücher dennoch die Zentralität des jüdischen Gesetzes und der Tradition, da sie den religiösen Praktiken im Zusammenhang mit der jüdischen Küche keinen oder nur wenig Platz einräumten. Die Rezepte in jüdischen Kochbüchern hielten zwar an der strikten Trennung von Fleisch und Milch fest und unterwiesen Frauen generell nicht in der Zubereitung von halachisch verbotenen Speisen, doch unterließen sie es, detailliert auf die Vorschriften der Kaschrut einzugehen. Ganze rabbinische Werke befassten sich mit den Gesetzen der Kaschrut, doch in jüdischen Kochbüchern in deutscher Sprache wurden diesem Thema im besten Falle ein oder zwei Abschnitte gewidmet.

Bei Josephine Gumprichs Erörterungen zur Kaschrut deuteten einige Angaben darauf hin, dass selbst Frauen, die auf eine koschere Küche achteten, nicht notwendigerweise mit den Feinheiten des rabbinischen Gesetzes übereinstimmten. Eine kleine Anmerkung in ihrem Werk *Vollständiges Kochbuch* erläuterte den Leserinnen, dass weder der Farbstoff Cochinealrot noch Gelatine nach streng orthodoxer Auslegung benutzt werden dürfe. Zu anderen Lebensmitteln wie Schweinefleisch oder Krabben, die eindeutig nicht koscher sind, machte sie keine derartigen Angaben. Dass sie solche Erklärungen für nötig hielt, könnte ein Hinweis sein, dass selbst Frauen, die die Kaschrut einhielten, entgegen den

33 Cohn, *Israelitisches Kochbuch* (wie Anm. 6), S. 15.

Auslegungen der zeitgenössischen männlichen Autoritäten von diesen neuen, nicht klassifizierten Zutaten Gebrauch machten.³⁴

Herausragende Leistungen im häuslichen Bereich waren eine zentrale Komponente bürgerlicher Respektabilität, die von deutschen Jüdinnen angestrebt wurde. Kochbücher waren Teil dieses umfassenden Haushaltskults. Angesichts der Bedeutung des geschriebenen Wortes im Judentum hatte das Genre der Kochbücher eine wichtige symbolische und kulturelle Bedeutung im jüdischen Bezugsrahmen. Historisch gesehen fand die Tätigkeit der jüdischen Frauen in der Küche keine Anerkennung im Schrifttum und galt als Zeichen der Entmachtung von Frauen innerhalb der Strukturen des Judentums. Nun aber formierte sich aus der Küche heraus eine Gruppe jüdischer Frauen, die im Bewusstsein ihrer Verantwortung für die Nahrung ebene Bedingungen in Frage stellten, die die Beteiligung der jüdischen Frauen am und deren Einfluss im jüdischen Leben begrenzt hatten. Schon die Form dieser Bücher bedeutete eine Anfechtung der traditionellen Führungsrolle der Männer, die sich als Kontrolle über das geschriebene Wort äußerte. Jüdische Kochbücher waren keine engen, pragmatischen Anleitungen, sondern umfassende Ratgeber, die eine zusammenhängende Vorstellung von modernen jüdischen Lebensformen vermittelten. Die Aufmachung dieser Bücher glich nicht nur den allgemeinen bürgerlichen Kochbüchern dieser Zeit, sondern auch den traditionellen jüdischen Gesetzkodizes. Der Inhalt dieser Kochbücher forderte die traditionellen Sichtweisen des Judentums auf andere Weise heraus. In den vertretenen Anschauungen zum Judentum manifestierten sich Grundsätze, die sich von dem System der Überlieferungen entfernten, auch wenn sich die Autorinnen noch innerhalb eines Feldes bewegten, das ihnen das männliche rabbinische Judentum traditionell überließ. In all diesen Werken war die Übernahme nationaler Normen ein Thema von grundlegender Bedeutung. Indem sie die kulinarische Bildung förderten, brachten die Verfasserinnen eine Vision des Judentums zum Ausdruck, die – weit davon entfernt, unvereinbar mit nichtjüdischen Werten zu sein – sich am besten durch Integration bestätigen ließ. In der Vorstellung des rabbinischen Judentums beschränkte sich die Rolle der Frauen auf den häuslichen Bereich. Im Gegensatz dazu wurde in den deutschsprachigen Kochbüchern des 19. Jahrhunderts die Ernährung als Mittel zur Ausweitung des Jüdischen betrachtet. Die zentrale Funktion des Kochens und der Kreation einer bürgerlichen Mahl-

34 Gumprich, Vollständiges Kochbuch (wie Anm. 6), S. 6.

zeit für die deutsch-jüdische Lebensweise in diesen Büchern konnte zudem als ein täglicher Beitrag jüdischer Frauen zum Erhalt des Judentums angesehen werden.

Über Jahrtausende hatten jüdische Frauen nicht nur ihre Familien mit Nahrung versorgt, sondern auch das Judentum als religiöses System durch die Einhaltung der Speisegesetze tradiert. Als sich dann im 19. Jahrhundert im Zuge der Aufklärung und Emanzipation die Strukturen und der Kontext der jüdischen Gemeinschaft in deutschsprachigen Ländern änderten, wurde diese private Tätigkeit mit Hilfe der begrenzten, jedoch einflussreichen Gattung der jüdischen Kochbücher Teil eines öffentlichen Diskurses im Judentum. Während einerseits das Genre dazu beitrug, die traditionell vorgeschriebene Rolle der Frauen im Haushalt zu bekräftigen, stellte andererseits bereits der Akt des Schreibens an sich eine Herausforderung des rabbinischen Judentums dar. Zudem brachte der besondere Inhalt und die spezifische Struktur der Kochbücher eine Sichtweise des Judentums zum Ausdruck, welche die Vorrangstellung der rabbinischen, männlichen Autorität untergrub. Diese Bücher bekräftigten die Macht einzelner jüdischer Frauen, ihre Positionen als Hausfrauen zur Schaffung eines häuslichen Rahmens zu nutzen, der gleichzeitig akkulturiert, jüdisch und ausgesprochen nichttraditionell war. Indem sie Kochbücher verfassten, erhielt eine kleine Gruppe jüdischer Frauen die Möglichkeit, gleichsam »von der Kanzel herab« das schriftliche Wort öffentlich zu verkünden und mittels dieses Wortes mit deutlich weiblicher Stimme eine ideologische Verpflichtung zum Judentum und zur Bildung zu formulieren.

ALISON ROSE

Die ›Neue Jüdische Familie‹

Frauen, Geschlecht und Nation im zionistischen Denken

Mitten in der Krise jüdischer Identität im Wien des Fin de Siècle begründete der österreichisch-jüdische Journalist und Dramatiker Theodor Herzl (1860-1904) den politischen Zionismus.¹ Viele bedeutende Persönlichkeiten wie etwa Max Nordau, Martin Buber, Nathan Birnbaum, Heinrich York-Steiner und Leon Kellner schlossen sich Herzls zionistischer Mission an. Ihre gemeinsame Zielsetzung war die Errichtung eines jüdischen Staates. Die Bewegung teilte sich in zwei Hauptströmungen, den politischen Zionismus und den Kulturzionismus, die sich vor allem in zwei Punkten unterschieden: Zum einen, wie der Charakter eines künftigen jüdischen Staates vorzustellen sei, und zum anderen, welche Prioritäten sich die im Aufbau befindliche Bewegung setzen sollte. Politische Zionisten wie Herzl und Nordau glaubten, dass sich die Bewegung auf den Aufbau einer Nation konzentrieren müsse, um die Juden auf eine Stufe mit anderen Nationen zu stellen und sie als starkes, unabhängiges Volk zu etablieren. Im Gegensatz dazu erklärten Kulturzionisten wie Buber, Berthold Feiwel und der russisch-jüdische Autor Achad Haam (Asher Ginzburg), dass zunächst viele Juden zum Judentum zurückgeführt werden müssten und deshalb die Wiederherstellung einer jüdischen Kultur der Errichtung eines jüdischen Staates vorausgehen oder diese zumindest begleiten sollte. Politische Zionisten, die meist die Belange der west- und mitteleuropäischen Judenheit im Blick hatten, richteten ihr Augenmerk stärker auf die zweifache Krisenerfahrung von Assimilation und Antisemitismus, während Kulturzionisten zuerst die brennenden sozialen Probleme jüdischen Lebens in Osteuropa, allen voran die ungeheure Armut, lösen wollten, da diese aus ihrer Sicht die Entwicklung eines geistigen und kulturellen jüdischen Lebens von vornherein behinderten.

1 Jacques LeRider, *Modernity and the Crises of Identity. Culture and Society in Fin-de-Siècle Vienna*, translated by Rosemary Morris, New York 1993. (zuerst: *Modernité viennoise et crises de l'identité*, Paris 1990).

Schon im 19. Jahrhundert wussten sich jüdische Sozialwissenschaftler, Religions- und Gemeindeführer sowie zionistische Vordenker geeint in ihrer Sorge um die negativen Auswirkungen der Moderne auf die Zukunft der jüdischen Familie, insbesondere mit Blick auf soziale Probleme wie die sinkende Fruchtbarkeit, die Mischehenfrage, Prostitution oder erhöhte Scheidungsraten.² »In den Augen zionistischer Demographen waren Statistiken über sinkende Geburten- und steigende Mischehen- und Konversionsraten sichere Indikatoren für die Krise, die sich aus der Moderne für das jüdische Volk ergab.«³ Der Zionismus bot eine doppelte Lösung für diese konkreten und quantifizierbaren Probleme an. Einerseits sollte eine nationale jüdische Heimstätte das traditionelle private Heim als Zufluchtsstätte vor den Gefahren der Moderne ersetzen. Die Bürger des neuen jüdischen Staates bildeten in dieser Vorstellung eine Großfamilie (Mischpacha), und die Heimstätte als solche konnte einen weitgehenden und sicheren Schutz vor einer feindlichen Welt darstellen. Andererseits wurde erwartet, dass der neue jüdische Staat die sozialen Probleme lösen und dadurch die Zukunft des Judentums gewährleisten würde.

Zu ihrer wachsenden Sorge über demographische Trends trat die Kritik der Zionisten am assimilierten westlichen Judentum als einer moralisch und physisch degenerierten Gruppe.⁴ Die Idee der jüdischen Emanzipation ging davon aus, dass Juden Gleichberechtigung erlangen würden, wenn man sie aus traditioneller Isolation und Autonomie befreien und zu aufgeklärten Bürgern des Staates erziehen würde. Damit verbun-

2 Chae Ran Freeze, *Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia*, Hanover, NH 2002; Steven M. Cohen/Paula E. Hyman (Hg.), *The Jewish Family. Myths and Reality*, New York 1986; Sabine Hödl/Martha Keil (Hg.), *Die jüdische Familie in Geschichte und Gegenwart*, Berlin 1999; Marion A. Kaplan, *The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family, and Identity in Imperial Germany*, New York 1991 (dt. Titel: *Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich*, Hamburg 1997); Marion A. Kaplan, *Priestess and Hausfrau. Women and Tradition in the German-Jewish Family*, in: Cohen/Hyman (Hg.), *The Jewish Family*; Paula E. Hyman, *The Modern Jewish Family. Myth and Reality*, in: David Kraemer (Hg.), *The Jewish Family. Metaphor and Reality*, New York 1989.

3 Mitchell B. Hart, *Social Science and the Politics of Modern Jewish Identity*, Stanford, CA 2000, S. 75.

4 Der zionistische Gebrauch des Begriffes »Assimilation« wird eingehend analysiert in: Michael Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siècle. Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky*, Berkeley 2001, S. 6-15. Nach Stanislawski wurde er polemisch benutzt, um die Behauptung zu stützen, dass Juden keine Zukunft in Europa hätten.

den war die Vorstellung, durch Assimilation oder Reduktion jüdischer Identität allein auf Religion könne der Juden Hass in der Mehrheitsgesellschaft zum Verschwinden gebracht werden. Aber die Zunahme des latenten und offenen Antisemitismus in Westeuropa sowie die anhaltende Gewalt gegen Juden in Osteuropa zeigte, dass es trotz Assimilation nicht gelungen war, den Hass zu mindern. In der Sicht der Zionisten hatten die Juden zwar durch den »Auszug aus dem Ghetto« ihre Traditionen aufgegeben, aber im Gegenzug keine gesellschaftliche Akzeptanz erlangt. Zudem hätten lange Perioden der Isolation dazu geführt, dass die westeuropäischen Juden physisch und moralisch degeneriert seien. Nach jahrelanger Einengung seien emanzipierte Juden nun dem Druck der Großstadt ausgesetzt, und dies – so dachte man – machte sie anfälliger für geistige Störungen und Nervenschwäche. In dieser Gesellschaftsanalyse übernahmen Zionisten auch Aspekte einer sozialistischen Sicht, die Karl Marx in seiner Schrift *Über die Judenfrage* zum Ausdruck gebracht hatte. Laut Marx hinderten Materialismus und Hypermodernität der bürgerlichen deutschen Juden diese daran, sich erfolgreich in die Gesellschaft zu integrieren, und führten außerdem zu einer Zunahme des Antisemitismus.⁵ Hugo Bergmann (1883-1975), eine führende Person in der Prager Studentenorganisation *Bar Kochba*, formulierte dies entsprechend:

»Diese begabten Juden sind Protagonisten des Atheismus und Materialismus, Subversive und Demagogen, überall dort präsent, wo Menschen hypermodern sein wollen, d. h. Werte zerstören, die Jahrhunderte lang Bestand hatten. Juden – sogar Frauen – haben sich an die Spitze der Agitation gegen Ehe und Familie gestellt, und nehmen als Führende und Geführte Anteil an allen Perversitäten der heutigen modernen Gesellschaft.«⁶

Kurz, die klassische zionistische Position ging davon aus, dass unabhängig davon, ob sie in ihrem Ghetto blieben oder sich in die europäische Gesellschaft integrierten, Juden bis zu ihrer Rückkehr in ihre eigentliche

5 Ritchie Robertson, *Reinventing the Jews. From Moses Mendelssohn to Theodor Herzl*, in: Ritchie Robertson/Edward Timms (Hg.), *Theodor Herzl and the Origins of Zionism. Austrian Studies VIII*, Edinburgh 1997, S. 3-9.

6 Schmuël Hugo Bergman, *Tagebücher und Briefe*, hrsg. v. Miriam Sambursky, 2 Bände, Königstein 1985, hier Bd. I, S. 12. Zit. nach Robertson, *From Moses Mendelssohn to Theodor Herzl* (wie Anm. 5), S. 7. Zu Bergmann vgl. Hillel J. Kieval, *The Making of Czech Jewry. National Conflict and Jewish Society in Bohemia, 1870-1918*, New York 1988 und Adolf Gaisbauer, *Davidstern und Doppeladler. Zionismus und jüdischer Nationalismus in Österreich, 1882-1918*, Wien 1988.

Heimat degeneriert bleiben würden. Vor diesem Hintergrund schien nur die zionistische Bewegung und der Aufbau eines eigenen Staates die richtige Lösung für die jüdische Krise anzubieten.

Frauen und Geschlecht in der zionistischen Bewegung

Zur zionistischen Idee eines jüdischen Staates gehörten auch Vorstellungen über gewandelte jüdische Familien- und Geschlechterbeziehungen, die der Gründung des neuen Staates förderlich sein sollten. Das Bild der ›neuen jüdischen Frau‹ verknüpfte sich hier untrennbar mit der Entstehung einer ›neuen jüdischen Familie‹ und der Rolle der Frau innerhalb dieser Gemeinschaft.⁷ David Biale schreibt, dass »der Zionismus eine erotische Revolution für die Juden versprochen hat: die Schaffung eines virilen neuen hebräischen Mannes sowie die Verwerfung der Ungleichheit der Frauen im traditionellen Judentum zugunsten der vollen Gleichberechtigung der Geschlechter in allen Lebensbereichen.«⁸ Praktisch behinderte jedoch der Begriff des virilen neuen Mannes die Verwirklichung einer egalitären Gesellschaft. Laut Michael Berkowitz war der Zionismus eine »überwiegend und bewußt männliche Angelegenheit«.⁹ Trotz der er-

7 David Biale, *Zionism as an Erotic Revolution*, in: Howard Eilberg-Schwartz (Hg.), *People of the Body. Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, Albany 1992, S. 283-307; Deborah Bernstein (Hg.), *Pioneers and Homemakers. Jewish Women in Pre-State Israel*, Albany 1992; Rachel Elboim-Dror, *Gender in Utopianism. The Zionist Case*, in: *History Workshop Journal*, 37 (1994), S. 99-116; Matti Bunzl, *Theodor Herzl's Zionism as Gendered Discourse*, in: Robertson/Timms (Hg.), *Austrian Studies VIII* (wie Anm. 5), S. 74-86; Angelika Montel, *Women and Zionist Journalism. ›Frauen in der Welt der Männer‹*, trans. Ritchie Robertson, in: Robertson/Timms (Hg.), *Austrian Studies VIII*, S. 87-95; Margalit Shilo, *The Double or Multiple Image of the New Hebrew Woman*, in: *Nashim. A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues* 1 (Winter 1998), S. 73-94; Claudia T. Prestel, *Zionist Rhetoric and Women's Equality (1897-1933). Myth and Reality*, in: *San Jose Studies*, 20 (1994) 3, S. 4-28; Billie Melman, *Re-Generation. Nation and the Construction of Gender in Peace and War – Palestinian Jews, 1900-1918*, in: Billie Melman (Hg.), *Borderlines. Genders and Identities in War and Peace, 1870-1930*, New York 1998, S. 121-140. Vgl. auch den Beitrag von Freidenreich in diesem Band.

8 Biale, *Zionism as an Erotic Revolution* (wie Anm. 7), S. 283 f.

9 Michael Berkowitz, *Transcending ›Tzimmes and Sweetness‹. Recovering the History of Zionist Women in Central and Western Europe, 1897-1933*, in: Maurie Sacks (Hg.), *Active Voices. Women in Jewish Culture*, Urbana/Chicago 1995, S. 41; Michael Berkowitz, *Zionist Culture and West European Jewry before the First World War*, Cambridge 1993.

klärten Offenheit des Zionismus gegenüber Frauen blieben diese in der Bewegung marginal:

»Zum Teil leitete sich der Glanz des Zionismus von seinem Anspruch ab, eine gerechte Ordnung zwischen jüdischen Männern und Frauen geschaffen zu haben. Es überrascht nicht, dass dieser Mythos, was die Bewegung in Europa oder im Jischuw betrifft, einer Prüfung nicht standhält.«¹⁰

Die zionistische Bewegung distanzierte sich von der idealisierten traditionellen Geschlechterordnung im osteuropäischen *Shtetl*, in dem der körperlich schwache, jedoch wegen seines Zugangs zur jüdischen religiösen Bildung privilegierte Mann von einer willensstarken und praktisch orientierten Frau dominiert wird. Zugleich wurde aber auch die westeuropäisch-bürgerliche Jüdin kritisiert, die weder die religiösen und kulturellen Bedürfnisse ihrer Familie zu befriedigen wusste noch sich für die zionistische Sache einsetzen wollte. Der Zionismus idealisierte stattdessen die angeblichen »häuslichen« Werte der traditionellen jüdischen Frau und band sie in sein modernes Gesellschaftskonzept ein.

Die Transformation der jüdischen Familie ist also nur im Kontext eines zionistischen Geschlechterdiskurses zu verstehen. Als Reaktion auf das langlebige Stereotyp der Verweiblichung jüdischer Männer in der Diaspora, das tief in das jüdische Selbstbewusstsein der Zeit eingedrungen war (und insbesondere in den Schriften Otto Weiningers zum Ausdruck kam), stellten Herzl und seine Zeitgenossen den jüdischen Nationalismus als Erlösung dar.¹¹ Durch Nationsbildung und Staatsgründung würden jüdische Männer männliche Männer werden, und zwar vor allem durch produktive physische Arbeit im Aufbauprozess des Landes. Frauen dagegen wurde von den Wiener Zionisten primär eine Rolle innerhalb der Familie, nämlich die der Erzieherin, zugewiesen, wie Klaus Hödl dargelegt hat:

»Die ›eshes hayyil‹ der Shtetlwelt, d. h. die arbeitsame dynamische Frau in der traditionellen jüdischen Gesellschaft, wurde zur Hausfrau, die ganz von ihrem Mann abhängig war. Der eher ›männliche‹ Typ der osteuropäischen Jüdin wurde vom Ideal der ›Dame‹ abgelöst, d. h. sie wurde durch die Zuschreibung neuer Eigenschaften ›feminisiert‹.«¹²

10 Berkowitz, *Transcending* (wie Anm. 9), S. 44.

11 Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter*, München 1980. Vgl. auch Jacques LeRider, *Modernity and Crises of Identity* (wie Anm. 1), bes. Kapitel 9.

12 Klaus Hödl, *Als Bettler in die Leopoldstadt. Galizische Juden auf dem Weg nach Wien*, Wien 1994, S. 207-232, hier S. 208 f.

Zionisten kritisierten also zum einen den körperlich schwachen männlichen Juden und postulierten zum anderen auch eine neue Struktur der Geschlechterbeziehungen. Dabei sollten Institutionen wie die traditionelle Form der Eheanbahnung reformiert werden, da diese eher auf der Grundlage von materiellen Belangen arrangiert wurde und weniger auf Zuneigung und Liebe beruhte. Trotz ihrer Kritik neigten Zionisten letztendlich dazu, die traditionellen jüdischen Frauen in einem romantischen Licht zu sehen: Sie betrachteten sie als Personen, die ihre Rolle als Beschützerinnen der jüdischen Tradition erfüllten und die Integrität des jüdischen Familienlebens aufrechterhielten.

Der jüdische Nationalismus und seine Geschlechterordnung wurden zudem von der Geschlechterpolitik des deutschen bzw. mitteleuropäischen Nationalismus beeinflusst. In seiner Studie über das Verhältnis zwischen Nationalismus und bürgerlicher Moral wies George L. Mosse darauf hin, dass beide etwa zur selben Zeit entstanden und eine gegenseitig förderliche Allianz eingegangen seien.¹³ Diese Allianz unterstützte die polare Geschlechtertrennung, indem man diese sowohl zum bürgerlichen wie zum nationalen Ideal erklärte.

»Die Frau war die Verkörperung der Respektabilität; auch als Verteidigerin und Beschützerin ihres Volkes wurde sie ihrer traditionellen Rolle als Frau und Mutter angeglichen, als Hüterin der Tradition, die in der aktiven Männerwelt die Nostalgie am Leben erhielt.«¹⁴

Margalit Shilo merkte an, dass »die zionistische Revolution, wie andere nationale Bewegungen, sich auf Männlichkeit stützte. [...] Die zionistische Bewegung förderte männliche Solidarität als zentralen Bestandteil im Aufbau der Nation. Zionismus und Männlichkeit waren praktisch Synonyme.«¹⁵ Ausgehend von diesen grundlegenden zionistischen Überlegungen zum Geschlechterverhältnis wird im Folgenden gezeigt, wie zionistische Denker die Rolle und Aufgaben der Frau in einer neuen jüdischen Gesellschaft entwarfen. Max Nordau, Theodor Herzl, Martin Buber und andere hielten nicht nur programmatische Reden, sondern beschrieben auch in Theaterstücken oder Prosatexten ideale Geschlechterverhältnisse für den neuen Staat. Trotz der internen Differenzierungen

13 George L. Mosse, *Nationalism and Sexuality. Middle Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*, Madison 1985, S. 1 f. (dt. Titel: *Nationalismus und Sexualität. Bürgerliche Moral und sexuelle Normen*, München 1985/Reinbek b. Hamburg 1987).

14 George L. Mosse, *Nationalismus und Sexualität* (wie Anm. 14), S. 119.

15 Shilo, *New Hebrew Woman* (wie Anm. 7), S. 74.

in der zionistischen Bewegung zeigte man sich bezüglich der Rolle von Frauen sehr einmütig und von europäischen bürgerlichen Werten geprägt.

Politischer Zionismus und die ›Neue Jüdische Familie‹

Max Nordau (1849-1923) popularisierte den Begriff »Muskeljudentum«, womit er ausdrücken wollte, dass Juden durch eine Rückkehr zur Natur, durch Sport und körperliche Arbeit physisch und sexuell gesunden sollten.¹⁶ Sein Bild der neuen jüdischen Frau blieb jedoch ambivalent. Zuerst lehnte er die Bewegung für Frauenemanzipation ab; später war er der Ansicht, dass Emanzipation wenig bewirken würde, da Frauen nach seiner Meinung ihren emotionalen Bezug auf die Familie nicht ablegen könnten. Nordau zufolge sollte die Aufgabe der Frauen vor allem darin bestehen, die Härten des männlichen Lebens durch mütterliche und hausfrauliche Dienste zu lindern.¹⁷

Noch bevor er Zionist wurde, hatte Nordau seine Ansichten zur bürgerlichen Ehe entwickelt. In *Die conventionellen Lügen der Kulturmenschheit* (1883) formulierte er eine Kritik der bürgerlichen Konzeptionen von Ehe und Sexualität:

»Auch heute noch ist die Ehe die einzige Form der Beziehungen zwischen Mann und Weib, welche das Gemeinwesen gutheißt. Was hat nun die Lüge unserer Zivilisation aus der Ehe gemacht? Sie ist zu einer materiellen Übereinkunft herabgesunken, in welcher für die Liebe so wenig Platz bleibt, wie im Genossenschaftsvertrag zweier Kapitalisten, die zusammen ein Geschäft unternehmen. Der Vorwand der Ehe ist noch immer die Gattungserhaltung, ihre theoretische Voraussetzung noch immer die gegenseitige Anziehung zweier Individuen entgegengesetzten Geschlechts, thatsächlich aber wird die Ehe nicht im Hinblick auf die künftige Generation, sondern bloss mit Rücksicht auf das persönliche Interesse der die Verbindung eingehenden Individuen geschlossen. [...] Man denkt bei der Eheschließung an Alles: an den Salon und die Küche, die Promenade und das Seebad, den Ball- und Speisesaal, nur an eins denkt man nicht, an das allein Wesentliche: an

16 David Biale, *Eros and the Jews. From Biblical Israel to Contemporary America*, New York 1992, S. 178 f.

17 George L. Mosse, Einleitung, in: *Degeneration*, New York 1968, S. XXIV; Max Nordau, *Paradoxe*, Leipzig 1886, S. 44-50, S. 93-96, S. 136, S. 230, S. 246-251.

das Schlafzimmer, dieses Heiligthum, aus welchem, wie ein Morgenroth, die Zukunft der Familie, des Volkes, der Menschheit hervorbrechen soll. Muß nicht Verfall und Untergang das Los von Völkern sein, in deren Ehen die Selbstsucht der Gatten triumphirt, während das Kind in denselben ein unerwünschter, im günstigsten Falle gleichgiltiger Zufall, eine nicht leicht zu vermeidende, aber durchaus nebensächliche Folgeerscheinung ist?«¹⁸

Liest man diesen Passus vor dem Hintergrund der Verbindung zwischen Familie und Nation in der zukünftigen zionistischen Bewegung, so wird eines deutlich. Wenn ein bürgerlicher Ehebegriff, der die materiellen Bedürfnisse der Ehepartner in den Vordergrund stellt und die sexuellen Bedürfnisse ausklammert, zum Untergang einer Nation führen kann, so folgt daraus zwingend die zentrale Bedeutung einer Ordnung von Ehe und Familie für das Überleben einer neuen Nation. Die Lösung kann nach Nordau nicht darin liegen, die Institution der Ehe aufzulösen, da dies Nachteile für Frauen hätte. Jede zivilisierte Gesellschaft müsse für die materiellen Bedürfnisse ihrer Frauen sorgen, damit diese nicht gezwungen sind, eine Ehe einzugehen oder sich gar zu prostituieren.¹⁹

Nordau wiederholte seine Aussagen in den Stücken *Das Recht zu Lieben* (1893) und *Doktor Kohn* (1902).²⁰ Beide Geschichten erzählen von Liebesaffären, die aufgrund der gesellschaftlichen Konventionen tragisch enden. In *Das Recht zu Lieben* beschließt eine Frau, ihren Mann zugunsten ihres Liebhabers zu verlassen, um dann zu erfahren, dass dieser kein Interesse hat, sie zu heiraten und ihre Kinder großzuziehen. Sie kehrt zu ihrem Ehemann zurück und führt mit diesem eine lieblose, bürgerliche Vernunftehhe anstelle einer auf körperlicher Anziehung basierenden Verbindung. In der Tragödie *Doktor Kohn*, die Nordau schrieb, nachdem er Zionist geworden war, weigert sich ein jüdischer Universitätsdozent für Mathematik, sich taufen zu lassen, um eine Professur zu erhalten. Er, ein stolzer Zionist, liebt eine christliche Frau und beabsichtigt, diese zu heiraten. Der Bruder der Frau beleidigt ihn durch die Aussage, ein Mann von Ehre würde niemals Zwietracht in eine vereinte Familie hinein-

18 Max Nordau, *Die Conventionalen Lügen der Kultur Menschheit*, Leipzig 1883, S. 262 f., ein Teil davon wird zitiert in Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siècle* (wie Anm. 4), S. 27 f.

19 Nordau, *Lügen* (wie Anm. 18), S. 310; Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siècle* (wie Anm. 4), S. 28-30.

20 Max Nordau, *Das Recht zu Lieben. Ein Schauspiel in vier Aufzügen*, Berlin 1893 und ders., *Doktor Kohn. Bürgerliches Trauerspiel aus der Gegenwart*, Berlin 1902.

tragen. Da Kohn spürt, dass er nicht nur seine eigene Ehre, sondern die des gesamten jüdischen Volkes verteidigen muss, sieht er sich gezwungen, ein Duell auszutragen, wobei er getötet wird.

Diese Stücke sowie seine in *Die Conventionalen Lügen* geäußerten Ideen unterstreichen Nordaus Überzeugung von der zentralen Bedeutung der Familie für die Nation. Als er jedoch in seiner bekannten Rede die Schaffung eines Muskeljudentums forderte, konzentrierte er sich ausschließlich auf die Umwandlung männlicher Juden von verfolgten und schwächlichen Ghettojuden zu »tiefbrüstigen, strammgliedrigen und kühnblickenden Männern«. ²¹

Auch bei Herzl fehlte eine klare und schlüssige Vorstellung über die Rolle der Frau im jüdischen Staat. In einem Großteil seines Werkes äußerte er die Ansicht, Frauen seien vor allem dann für die zionistische Sache zu gewinnen, wenn ihr Beitrag zum Aufbau der neuen jüdischen Familie betont werde. Sein Ziel war es, die angeblichen Tugenden jüdischer Frauen zugunsten der Bewegung einzusetzen und gleichzeitig die negativen Eigenschaften (genauso wie bei den Männern) durch Arbeit für den Judenstaat zu korrigieren. In seinen Schriften behandelte Herzl Frauen der jüdischen Oberschicht und die bürgerlichen Familien West- und Mitteleuropas mit großer Verachtung. Er idealisierte jedoch die sich aufopfernde, hart arbeitende Frau, die sich der zionistischen Sache verschrieb, und lobte jüdische Frauen, die die Politik den Männern überließen und sich ganz und gar der Familie widmeten. So erklärte er vor dem Wiener Zionistischen Frauenverein, dass Frauen bisher keinen wesentlichen Beitrag zur zionistischen Sache geleistet hätten. Er begann seine Rede, die er in seinem Tagebuch als »einen etwas zerstreuten Vortrag« ²² beschrieb, mit der Aussage:

»Was sind die Frauen für den Zionismus? Ich will nicht sagen: nichts. Was könnten sie, was sollten sie sein? Vielleicht alles. Und wenn unsere Agitation die richtigen Wege findet, wird es auch dazu kommen müssen.« ²³

21 Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siècle* (wie Anm. 4), S. 92; Max Nordau, *Muskeljudentum*, in: ders., *Zionistische Schriften*, Köln 1909, S. 379–381 (Erstveröffentlichung in: *Jüdische Turnzeitung*, Juni 1900). Für Zionisten waren die Begriffe Ghettojude oder -mentalität und Galutjude oder -mentalität austauschbar.

22 *Complete Diaries of Theodor Herzl*, transl. by Harry Zohn, ed. by Raphael Patai, 5 vols., New York/London 1960, S. 1044 [Datum der Rede: 12.1.1901] (dt. Titel: *Theodor Herzl, Gesammelte Zionistische Werke*, Bd. 2: *Tagebücher I*, Berlin 1922).

23 Theodor Herzl, *Women and Zionism*, *Zionist Writings. Essays and Addresses*, transl. by Harry Zohn, 2 vols., New York 1973, S. 159–164.

Er behauptete zudem, dass der Zionismus Frauen zu besseren Müttern machen könne. Je gebildeter sie seien, so erklärte er, desto mehr würden sie verstehen, wie wichtig der Zionismus für ihre Kinder, für die Bürger von morgen sei. Im 1896 erschienenen *Judenstaat* sah Herzl keine spezifische Transformation des weiblichen Wesens als Teil der Errichtung einer neuen Gesellschaft voraus. Vielmehr regte er die Schaffung einer neuen jüdischen Familie als Lösung des »degenerierten« jüdischen Lebens in der Galut an.

»In neuen Kulturen heiratet man früh. Das kann der allgemeinen Sittlichkeit nur zustatten kommen, und wir erhalten kräftigen Nachwuchs; nicht jene schwachen Kinder spätverheirateter Väter, die zuerst ihre Energie im Lebenskampf abgenutzt haben.«²⁴

Diese Vision von transformierten Familien und ihren Beiträgen zum Aufbau einer neuen Gesellschaft wurden zu einem zentralen Motiv in Herzls literarischen Werken.

Im Jahre 1894, kurz bevor er seine zionistische Lösung präsentierte, schrieb Herzl das Theaterstück *Das Neue Ghetto*. Darin beschrieb er den assimilierten Juden der Mittelschicht als materialistisch und oberflächlich, insbesondere die Frauen, während er einen Rabbiner positiv über die Tugenden der Ghetto-Familie sprechen ließ.²⁵ In seinem utopischen Roman *Altneuland* (1902) entwickelte Herzl seine Vision der idealen jüdischen Zukunft weiter. Der Roman erzählt die Geschichte eines jüdischen Rechtsanwaltes, Friedrich Loewenberg, der zusammen mit dem Offizier Kingscourt auf eine ferne Insel zieht. Kingscourt verachtet alle Nichtjuden, während Loewenberg Wien verlässt, um Ernestine Löffler, die Frau, die er liebt und die einen anderen Mann geheiratet hat, zu vergessen. Unterwegs besuchen beide Palästina. Nach zwanzigjähriger Isolation auf der Insel kehren sie nach Palästina zurück, um festzustellen, dass sich dort in der Zwischenzeit eine neue Gesellschaft entwickelt hat. Loewenberg und Kingscourt treffen die Familie Litwak, die Loewenberg vor seiner Abreise aus Wien vor dem Verhungern gerettet hatte, sowie die bürgerliche Familie Löffler. Während sich die verarmte Familie Litwak in ihrer neuen Umgebung vollständig gewandelt hat und nun ein zufriedenes Leben als voll integriertes Glied der neuen Gesellschaft führt, ist die bürgerliche Familie im Wesentlichen unverändert geblieben. Familie Lit-

24 Theodor Herzl, *Der Judenstaat*, in: *Gesammelte Zionistische Werke*, Bd. 1, Tel Aviv 1934, S. 77.

25 Theodor Herzl, *Das Neue Ghetto*, in: *Gesammelte Zionistische Werke*, Bd. 5, Tel Aviv 1935, S. 1-124.

wak war einst von Galizien nach Wien ausgewandert, wo sie in äußerster Armut in einer Einzimmerwohnung lebte. Nun ist aus David, einst ein kleiner jüdischer Bettlerjunge, »ein frei und ernst schauender, gesunder, gebildeter Mann, der fest in seinen eigenen Schuhen zu stehen schien«, geworden.²⁶ Und das Baby der Familie ist zur Frau, Mirjam Litwak,²⁷ herangewachsen, die sich ganz der neuen Gesellschaft verschrieben hatte. David beschreibt Loewenberg ihre Arbeit als Lehrerin:

»Sie tut es nicht um den Lebensunterhalt. So weit bin ich, Gott sei Dank, dass ich meine Schwester nicht darben lasse. Aber sie hat Pflichten und erfüllt sie, weil sie auch Rechte besitzt. In unserer neuen Gesellschaft sind die Frauen gleichberechtigt mit den Männern.«²⁸

Politische Gleichberechtigung hindert Frauen aber nicht an der Sorge für das Familienleben, wie David am Beispiel seiner Ehefrau Sarah ausführt:

»Glauben Sie nur ja nicht, daß die Hausmütterlichkeit bei uns darunter gelitten habe. Meine Frau zum Beispiel geht nie in eine Versammlung. [...] Sie hat unseren Buben gesäugt und bei dieser Gelegenheit ihre unveräußerlichen Rechte ein bißchen vergessen. Früher gehörte sie der radikalen Opposition an. So habe ich sie auch kennengelernt, als Gegnerin. Jetzt macht sie mir nur noch zu Hause Opposition – freilich die allergetreueste, die man sich denken kann.«²⁹

Sascha Eichenstamm, die Tochter des Präsidenten der neuen Gesellschaft, heiratet dagegen nicht und widmet sich stattdessen wohlthätigen Aktivitäten. Mittels der Figur Sascha zeigte Herzl auf, wie sich die Gesellschaft organisieren sollte, um unverheirateten Frauen berufliche Chancen zu schaffen:

»Sie ist auch eine bedeutende Heilkünstlerin. Jetzt ist sie Vorsteherin der großen Augenklinik. Ein braves Frauenzimmer, hat nicht geheiratet und widmet ihr Leben, ihre geschickte Hand den armen Leidenden. Sie ist so recht ein Beispiel, welcher Nutzen die alten Mädchen, die einsamen Frauen in einer vernünftigen Gesellschaft werden können. Ehemals wurden sie verspottet oder als Last empfunden. Bei uns

26 Theodor Herzl, *Altneuland*, in: *Gesammelte Zionistische Werke* (wie Anm. 25), S. 125-420, hier S. 194.

27 Die Figur der Mirjam entwarf Herzl nach dem Vorbild seiner Schwester Pauline, die mit 19 Jahren gestorben war.

28 Herzl, *Altneuland* (wie Anm. 26), S. 198.

29 Ebd., S. 199.

wirken sie sich und anderen zum Heile. Das ganze Departement der öffentlichen Wohltätigkeit ist in den Händen solcher Damen.«³⁰

Sascha besitzt alle Qualitäten von Herzls idealer jüdischer Frau: Sie kleidet sich einfach, findet ihr Glück, indem sie Bedürftigen hilft, steht einer großen Klinik vor und prahlt nicht mit ihren Leistungen. Sie lebt vor, dass die neue Gesellschaft oder der Judenstaat die Funktion eines »Heims« erfüllt, in dem er für alle seine Bürger sorgt.

In der neuen Gesellschaft von *Altneuland* sind Frauen zwar gleichberechtigt, doch der Unterschied zwischen Männern und Frauen wird aufrechterhalten. Dies zeigt sich beispielsweise in der Erziehung der Kinder und Jugendlichen. So fahren die besten Studenten in organisierten Gruppen ins Ausland, um fremde Sprachen und Bräuche zu lernen. Allerdings ohne die Mädchen, denn »wir glauben, dass der Platz der heranwachsenden Jungfrau bei ihrer Mutter ist«, wie Mirjam in Herzls Roman ausführt.³¹

Frauen, die sich wohltätigen Aufgaben oder ihren Familien verschreiben, dienen der neuen Gesellschaft, ohne dabei ihre Weiblichkeit zu opfern. Im Gegensatz dazu erfüllen die bürgerlichen, materialistischen Frauen der Mittelschicht überhaupt keine nützliche Rolle. Herzl beschrieb solche Frauen wie schon in seinem Stück *Das Neue Ghetto*, nur mit dem Unterschied, dass sie im Roman *Altneuland* nun zu Ausgestoßenen werden. So charakterisierte er die Frauen der Familie Laschner als »zwei geputzte, mit zu viel Edelsteinen geschmückte Damen«. Sein Protagonist Loewenberg traf auch Ernestine Löffler wieder, jetzt Frau Weinberger. Sein idealisiertes Bild löst sich schnell auf:

»Dort, neben Schiffmann saß sie. Zuerst unterlag er einer wunderlichen Täuschung. Ernestine Löffler sah noch genau so aus, wie vor zwanzig Jahren. Dieselben jungen feinen Züge, dieselbe zarte Gestalt. War es möglich, dass zwanzig Jahre sie so gar nicht verändert hatten? Aber dann sah er seinen Irrtum ein. Dieses junge Mädchen war nicht Ernestine, sondern deren Tochter. Frau Weinberger war die fette, verblühte, in allzu grelle Farben gekleidete Dame auf dem Nebensitze. Sie sah auch herauf, lächelte einladend und nickte lebhaft mit dem Kopfe, als Friedrich sich vor ihr verneigte.«³²

Herzl war überzeugt, dass der Zionismus das Potenzial habe, eine Verbesserung der Situation der Frauen herbeizuführen, und unternahm prakti-

30 Ebd., S. 201.

31 Ebd., S. 358.

32 Ebd., S. 230.

sche Schritte, um Frauen in die zionistische Bewegung einzubeziehen. Auf dem Zweiten Zionistischen Kongress 1898 erhielten alle Frauen das aktive und passive Wahlrecht. Dies war recht ungewöhnlich in einer Zeit, in der Frauen nur in Neuseeland, Australien und einigen US-Bundesstaaten das volle Stimmrecht hatten.³³ Priska Gmür hat darauf hingewiesen, dass die Gleichberechtigung der Frau im Zionismus sowohl Männern als auch Frauen zugute kam. In einer kleinen Bewegung erhöhen Frauen die Zahl der Mitglieder. Im Kulturzionismus, der Wert auf die Erneuerung der jüdischen Tradition legte, »war es praktisch unmöglich, Frauen als die traditionellen ›Hüterinnen des jüdischen Heims‹³⁴ zu übergehen. Mit anderen Worten, Frauen erhielten zwar Rechte, doch erwarteten Zionisten dafür Dienst an der Bewegung.

Wie Herzl kritisierten einige Zionisten jüdische Frauen wegen ihres mangelnden Engagements für die zionistische Sache. So hielt zum Beispiel am 15. Dezember 1900 Leon Kellner (1859-1928), einer der ersten Anhänger Theodor Herzls, einen Vortrag vor dem Wiener *Zionistischen Frauenverein*. In seinem Vortrag mit dem Titel »Unsere Frauen« sprach er primär über die Verfehlungen bürgerlicher jüdischer Frauen und den historischen Hintergrund, auf den diese zurückzuführen sei.³⁵ Laut Kellner hat sich die Vorliebe jüdischer Frauen für Schmuck historisch entwickelt. Zur Beschreibung der modernen jüdischen Frauen benutzte er eine evolutionäre Analogie zu lebenden Organismen: Diese würden Eigenschaften entwickeln, die mit der Zeit keine Verwendung mehr fanden. Frauen hätten viele Eigenschaften und schlechte Gewohnheiten »von ihrer orientalischen Heimat« angenommen, die im Laufe der Zeit überflüssig geworden seien. Wenn Juden sich in früheren Zeiten niederließen, wurden sie oft wieder vertrieben. Aus diesem Grunde, so behauptete Kellner, kauften Juden ihren Frauen kostbaren Schmuck; es war nichts anderes als eine Sparanlage:

»Heute fehlen gottlob die Prämissen zu einer solchen Capitalsanlage. Also, lassen wir dieses uns überkommene Organ jetzt als unbrauchbar

33 Priska Gmür, »It Is Not up to Us Women to Solve Great Problems«. The Duty Of the Zionist Woman in the Context of the First Ten Congresses, in: Heiko Haumann (Hg.), *The First Zionist Congress in 1897 – Causes, Significance, Topicality* (trans. by Wayne van Dalsum/Vivian Kramer), Basel 1997, S. 292 (dt. Titel: *Der Erste Zionistenkongress von 1897. Ursachen, Bedeutung, Aktualität*, Basel u. a. 1997).

34 Ebd., S. 292 f.

35 Zur zionistischen Frauenbewegung, in: *Die Welt* 4 (1900), S. 7 f.

absterben. Fort mit den Brillanten, die jüdische Frau muss es lernen, bescheidener aufzutreten.«³⁶

Kellner war der Ansicht, dass die Moderne das nationale Selbstbewusstsein jüdischer Männer nicht im gleichen Maße bedrohen würde wie das der Frauen. Jüdische Männer würden permanent durch die Ausübung religiöser Pflichten an die Solidarität mit ihrem Volk erinnert. Die Rolle der Frauen als »Hüterin der Nation« verpflichtete sie, jüdische Werte in der Familie weiterzugeben, und gab ihr so eine entscheidende Funktion für die Zukunft ihres Volkes. Kellners Vortrag betonte jedoch eher die Passivität zionistischer Frauen und ihrer Rolle: als Vermittlerin jüdischer Werte in der Familie und als »Erhalterin« der Nation. Damit wies er in seinem ansonsten negativen Urteil über bürgerliches jüdisches Leben auf einen positiven, erhaltenswerten Aspekt hin.

Heinrich York-Steiner (1859-1935), der Autor der Geschichten *Maskir*, *Talmud Kessuboth 110b* und *Der Talmudbauer* (1904), gehörte zum frühen Kreis um Herzl. Er sprach regelmäßig vor zionistischen Frauenorganisationen.³⁷ In *Der Talmudbauer* erzählt er von einem jungen Mann aus einer armen, religiösen Familie in Jerusalem, der eine aufgeklärte zionistische Frau kennen lernt. Durch seine Begegnung mit Mirjam kommt Chaim mit modernen und zionistischen Vorstellungen in Berührung. Er wird durch die Arbeit in der Sonne und an der frischen Luft männlicher, beginnt sich modern zu kleiden, entfernt seine Schläfenlocken und rasiert seinen Bart. Während in anderen Geschichten York-Steiners die nichtzionistischen weiblichen Figuren ein tragisches Ende finden, ist Mirjam intelligent und unabhängig, tolerant und offen, jedoch standhaft in ihrem Glauben. Wie die Familien in Herzls *Altneuland* verändern sich die verschiedenen Typen der Familien unter den neuen Lebensumständen und werden zu modernen zionistischen Familien. Chaim und Mirjam verzichten auf die traditionelle familiäre Eheanbahnung und heiraten aus freier und selbstbestimmter Entscheidung. Auf den Einwand, dass sie nicht getraut werden könnten, da sie keine ökonomische Existenzgrundlage hätten, erwidern sie:

»Wir können nichts Besseres verlangen, als ein redliches Kolonistenpaar zu werden auf der heimatlichen Scholle des heiligen Landes. Man

³⁶ Ebd., S. 7.

³⁷ York-Steiner sprach 1899 und 1900 auch vor dem Wiener Zionistischen Frauenverein und 1909 vor dem Ersten Zionistischen Frauenverein. Heinrich York-Steiner, *Der Talmudbauer*. Unterwegs. Erzählungen von H. York Steiner, Berlin 1904.

wird Vertrauen haben zu uns und uns Geld und Boden zur Verfügung stellen.«³⁸

Kulturzionismus und ›Neue Jüdische Familie‹

Berthold Feiwel, geboren 1875 in Pohrlitz, stieß über Herzl früh zur zionistischen Bewegung. Während seiner Studentenzeit gründete er zusammen mit Max Aickel und Robert Stricker die *Jüdische Volksstimme*. Später wurde Feiwel zusammen mit Martin Buber eine der führenden Figuren in der Oppositionsgruppe »Demokratisch-Zionistische Fraktion« (kurz »die Fraktion« genannt), die am Fünften Zionistenkongress im Jahre 1901 zum ersten Mal in Erscheinung trat. Obwohl die Fraktion nur aus 37 Delegierten bestand, war ihr Einfluss größer als ihre Zahl und es gelang ihr manchmal, den gesamten Kongress zu dominieren.³⁹ Das Streben der Kulturzionisten nach der Schaffung einer eigenständigen, nationaljüdischen Kultur, die über familiäre Werte und nicht zuletzt über die hebräische Sprache tradiert werden sollte, führte zu diversen Debatten über die Rolle der jüdischen Frau und der jüdischen Familie. In einem Artikel über die jüdische Frau und Familie kritisierte z. B. Feiwel bürgerliche Frauen und machte sie verantwortlich für die erhöhte Feindseligkeit der anti-semitischen Kritik. Bei der Erklärung dieses angeblichen Scheiterns betonte er ihre Rollen in der Familie:

»Den Ton, in dem heute immer häufiger in Zeitungen und Büchern, im Theater und gar von der Rednertribüne öffentlicher Versammlungen herab über die jüdische Frau gesprochen wird, ist weit entfernt von der fast harmlosen Spöttelei früherer Zeiten. Dass es Frauen sind, von denen die Rede geht, wird vergessen. Man braucht gegen Männer nicht bitterer im Hohn, nicht grausamer in der Beschimpfung, nicht rücksichtsloser im Angriff zu sein. Es sind schwere Vorwürfe, die gegen die Jüdin erhoben werden: Sie ist eitel und oberflächlich, putzsüchtig, anmaßend, vordringlich, verschwenderisch – aber das ist zu wenig: Sie ist auch eine schlechte, despotische Hausfrau, eine schlechte Gattin und Mutter. Sie ist die Vertreterin der krankhaftesten Moderne, die Trägerin der laxen und sündhaften Ehe-, Familien- und Gesellschaftsmoral. Sie schädigt die Sitten und den guten Geschmack.«⁴⁰

38 Ebd., S. 170.

39 Alex Bein, Theodor Herzl. Biographie, Wien 1934, S. 372 f.

40 Berthold Feiwel, Die jüdische Familie/Die jüdische Frau, in: Die Welt 5 (26. April 1901) 17, S. 1-3.

Laut Feiwel hatten einst sogar Antisemiten die jüdische Frau aufrichtig als Frauen, Mütter und Hüterinnen der Familie gepriesen. Was hatte sich geändert? Anstatt die Veränderungen des antisemitischen Diskurses mit seiner zunehmenden Aggressivität und gewandelten Natur zu erklären, behauptete er, dass sich jüdische Frauen negativ verändert hätten. Indem er Nordaus Terminologie benutzte, beschrieb er den gegenwärtigen Zustand der westeuropäischen Frauen als »Entartung«. Zwar würden Antisemiten die Lage der bürgerlichen Frauen und die Gefahr, die sie für die nichtjüdische Gesellschaft bedeuten, übertreiben, doch stellten diese Frauen in seinen Augen tatsächlich eine Bedrohung des Judentums dar:

»Diese Frauen – wenn man sie unter eine allgemeine Charakteristik zusammenfassen darf – arbeiten bewusst oder unbewusst im Innern der jüdischen Familie und in den kleineren oder größeren Kreisen ihrer Gesellschaft an der Auflösung des Judenthums.«⁴¹

Nach Feiwel bedrohten Frauen das Nationaljudentum mehr als assimilierte Männer, da es schwieriger sei, häusliche Assimilation zu kontrollieren und zu korrigieren, als öffentliche, in großem Umfang betriebene antinationalistische Aktivitäten von Männern. Die jüdische Frau, warnte er, sei nicht nur »entjudaisiert«, sondern hätte die jüdische Familie durch Assimilation verwandelt und die Persönlichkeit ihrer Männer, Söhne und mehr noch ihrer Töchter zerstört.

Feiwel argumentierte auch, dass jüdische Schulbildung allein Kindern kein Gefühl für das Judentum vermitteln könne. Das religiöse Gefühl könne nur im Haus, durch die Mutter, vermittelt werden. Er schlug vor, die Frauen über ihre größere Emotionalität für die nationaljüdische Sache zu gewinnen. Sie sollten durch Religion, Familie, Arbeit und auch die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus wieder mit ihren »rasentümlichen Trieben« in Berührung kommen:

»Religion und Familie sind der Grund, auf dem sich ihr Nationalitätsbewusstsein aufbaut. Neben diesen beiden Momenten, die vieles in sich einschließen, machen sich Momente mehr praktischer Natur geltend, von denen zwei besonders in Betracht kommen: die Mitwirkung der Frau am Erwerbe des Mannes und die persönliche Berührung, in die sie mit dem Antisemitismus kommt.«⁴²

Auch Martin Buber verstand die jüdische Familie und die Rolle der Frau als Schlüssel zur Erneuerung der jüdischen Kultur. Er vertrat das Primat

41 Ebd., S. 2.

42 Ebd., S. 3.

eines kulturellen über den politischen Zionismus und gelangte zur Überzeugung, dass »die kulturelle Renaissance des Judentums und nicht der Antisemitismus Quelle und Triebfeder des Zionismus werden müssten«. ⁴³

Buber definierte das Diktum »Das Zion der jüdischen Frau« nicht als etwas Zukunftsorientiertes, das sich nur bei der Rückkehr der Juden in ihre Heimat verwirklichen lassen würde. Vielmehr dachte er an ein »Zion der Seelen«. Er idealisierte insbesondere die jüdischen Frauen des Ghettos, die eine Kultur innerhalb der Familie schufen, im Familiengeschäft mitarbeiteten, um dem Mann zu ermöglichen, seine Studien zu verfolgen und seine Geistigkeit zu pflegen, ihn unterstützten und die Kinder erzo-gen. Der Vergleich zwischen den als degeneriert beschriebenen modernen Frauen mit den Frauen des Ghettos fiel – dies verwundert kaum – zugunsten der letzteren aus. Buber meinte, dass die Verfolgung zu innerer Stärke geführt habe. Die Emanzipation hat laut Buber die Auflösungstendenzen innerhalb des Judentums dramatisch beschleunigt. Die für die Assimilation besonders anfälligen Frauen imitierten nun die Kultur der Umgebung, was zu einer Lähmung des Judentums und seiner eigenständigen Kultur führte. Dies hatte in seinen Augen eine »Entartung« zur Folge, da jüdische Frauen ihre Erfüllung im Luxus und in Äußerlichkeiten suchten und so zu Müßiggängerinnen wurden.

Buber machte jüdische Frauen zwar für den Niedergang ihres Volkes verantwortlich, dennoch zählte er auf sie bezüglich einer zukünftigen Erneuerung. In der Galut, so behauptete er, sei das Heim zugleich die jüdische Nation und deshalb spiele die Frau eine wichtige Rolle bei der kulturellen Wiedergeburt von Zion. ⁴⁴ Die jüdische Frau sollte an der Seite des Mannes für die nationale Idee arbeiten, ihre Fähigkeit zu tiefen Gefühlen und wahrer Bindung sollte hierfür instrumentalisiert werden. Bubers Überzeugung, vor einer politischen Lösung sei eine geistige Wiedergeburt nötig, hatte also zur Folge, dass er das weibliche Potenzial für die zionistische Sache betonte. War nicht der spirituelle Bereich zugleich die Sphäre, wo die idealen Stärken der Frauen am meisten nutzbar gemacht werden konnten? Er behauptete auch, dass Frauen mit mehr Intuition und Talent ausgestattet seien als Männer, wenn es um ökonomische Fragen ginge. Sie seien eher in der Lage, die Ursachen der jüdischen

43 Robert S. Wistrich, *The Jews of Vienna in the Age of Franz Joseph*, New York 1989, S. 638-640.

44 Martin Buber, *Das Zion der Jüdischen Frau*, in: *Die Welt* 5 (26. April 1901) 17, S. 4.

Armut zu verstehen, und verfügten deshalb über bessere Lösungen. Jedoch könnten ihre Talente nur zum Tragen kommen, wenn jüdische Frauen lernten, das Judentum zu schätzen, zu fördern und zu entwickeln.

Wie andere Zionisten betonte auch Buber die Pflicht der jüdischen Frau, für ihre Familie zu sorgen. Die neue jüdische Frau, so sagte er voraus, würde sich nicht schämen, sondern stolz auf das jüdische Aussehen ihres Kindes sein. Sie würde sicherstellen, dass ihre Kinder körperlich gesund seien, und »das Überwuchern des Nervenlebens im Keime ersticken«. Es sei die Aufgabe der neuen jüdischen Frau, eine künftige Generation von Juden zu formen, bei denen ein Gleichgewicht von Körper und Seele bestehe und die im Geiste des Judentums und der menschlichen Weisheit erzogen werden:

»Und wenn einst aus diesem inneren Zion und seiner Macht heraus das Zionsland zur Wahrheit wird, dann wird unsere Arbeit da drüben, unsere Sprache, unsere Feste, unser ganzes Leben da drüben, wird im Zeichen der jüdischen Frau stehen. Denn Culturideen finden und theoretisch entwickeln mag der Mann, sie verwirklichen, lebendige fortwirkende Cultur schaffen dann nur die Frau.«⁴⁵

So verstand Buber, wie andere Kulturzionisten, die Rolle der Frau als Ergänzung des Mannes: Ihr oblag es, die von männlichen Zionisten entwickelten Ideen lebendig zu machen.

Zionistische Führer entwickelten die Vorstellung, dass jüdische Frauen als Gegenleistung für ihre Gleichberechtigung wichtige Grundlagen für die neuen jüdischen Familien legen würden. Die Familien sollten der Nation dienen, indem sie eine unterstützende und pflegende Umgebung für den »Neuen Juden« bildeten, zukünftige Bürger formten und die sozialen, kulturellen und erzieherischen Bedürfnisse der neuen Gesellschaft erfüllten. Vor diesem Hintergrund betonten männliche Zionisten die zentrale Funktion der jüdischen Frau als Hausfrau, Mutter, wohlätig engagierte Person und Hüterin der religiösen Traditionen und Werte.

Gleichzeitig übten Herzl und seine Anhänger scharfe Kritik an zeitgenössischen jüdischen Frauen, denen ihre Assimilationsbestrebungen, ihr Materialismus und ihr Hang zum Luxus zum Vorwurf gemacht wurden. Jüdische Frauen waren vor allem in den Romanen immer mit Juwelen überladen, assimiliert, auf sich bezogen und degeneriert, um sich dann in tugendhafte, umsorgende, wohlätige, feminine und national eingestellte jüdische Mütter zu verwandeln oder elend zugrunde zu gehen. Diese

⁴⁵ Ebd., S. 5.

Transformationen konnten nach Meinung der Zionisten aber nur im Kontext einer eigenen jüdischen Heimstätte vollzogen werden, in der die zionistische Familie den Kern der aufzubauenden jüdischen Gesellschaft bilden würde.

Zionisten sahen also die Lösung für die Probleme der Diaspora im Allgemeinen und der jüdischer Frauen im Besonderen in der Arbeit für die jüdische nationale Erneuerung. Die neue Gesellschaft sollte eine Ordnung schaffen, in der gewisse »unnatürliche« Geschlechtseigenschaften aus dem Ghetto korrigiert und unerwünschte Aspekte des bürgerlichen Familienlebens überwunden werden konnten. Indem das Bild der traditionellen Beziehungen zwischen den Geschlechtern in den osteuropäischen Ghettos umgekehrt wurde, glaubten Zionisten, dass jüdische Männer durch die Bearbeitung des Bodens männlicher, die jüdischen Frauen durch die Pflege der Familie femininer würden. Dementsprechend paradox war das zionistische Verhältnis zum traditionellen Judentum. Einerseits betonten sie jüdische Identität und Bewusstsein sowie jüdische Spiritualität und Kultur als Voraussetzung für eine jüdische nationale Erneuerung, insbesondere für Frauen. Sie kritisierten moderne jüdische Frauen wegen ihrer Distanz zur Tradition und für ihr mangelndes jüdisches Wissen und Gefühl. Andererseits betrachteten männliche Zionisten die traditionellen jüdischen Geschlechterbeziehungen als eine unnatürliche Begleiterscheinung des Diasporalebens, die korrigiert werden müsse. Die daraus folgenden zionistischen Ideale von Männlichkeit und Weiblichkeit waren nicht in der jüdischen Kultur verwurzelt, sondern wurden von der bürgerlich-europäischen Kultur übernommen. Europäischer Nationalismus und bürgerliche Moral übten einen starken Einfluss auf die Entwicklung des Zionismus im Deutschland und Österreich des 19. Jahrhunderts und die damit verbundenen Geschlechterrollen aus. Aus dem Bedürfnis heraus, eine starke jüdische Männlichkeit – im Gegensatz zum Bild des verweiblichten schwächlichen Galut-Juden – zu entwerfen, reduzierten die männlichen Vordenker des Zionismus die jüdische Frau letztlich auf eine passive und entpolitisierte Rolle.

SHARON GILLERMAN

Jüdische Körperpolitik

Mutterschaft und Eugenik in der Weimarer Republik

Was war »anders« an den Juden? Diese Frage beschäftigte im 19. Jahrhundert nicht nur Liberale und Antisemiten, sondern führte auch auf jüdischer Seite zu intensivem Nachdenken über *das* Judentum und *das* Jüdische. Auch später sollten sich jüdische und deutsche Historikerinnen und Historiker ganz unterschiedlicher Ansätze bedienen, um jüdische Differenz zu begreifen. Die jüdische Geschichtsschreibung neigte dazu, das spezifisch Jüdische stark hervorzuheben, und dies nicht nur, weil sie a priori an den Juden als Gruppe interessiert war, sondern auch, weil sie genau jene Aspekte jüdischer Existenz in den Vordergrund stellte, die die jüdischen nach wie vor von den nichtjüdischen Deutschen unterscheidbar machte – den Antisemitismus und die Organisationsformen der jüdischen Gemeinschaft. Die deutsche Geschichtsschreibung wiederum tendierte dazu, Unterschiede herunterzuspielen, was angesichts der historischen Belastung der Vorstellung von einer »jüdischen Andersartigkeit« kaum erstaunt. Da der nationalsozialistische Staat seine Opfer auf ihr Jüdischsein festlegte, ohne nach deren Identitätsempfinden zu fragen, haben sich viele Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus guten Gründen davor gehütet, historischen Akteuren im Nachhinein jüdische Identitäten zuzuschreiben. Praktisch bedeutete dies jedoch häufig, dass gerade der Antisemitismus – also die Art und Weise, wie Nichtjuden Juden definierten – in Darstellungen der deutschen Geschichte als zentraler Bestimmungsfaktor jüdischer »Andersartigkeit« übrig blieb.

Ich möchte daher dafür plädieren, dass sich Historiker, egal, ob sie sich nun mit deutscher oder jüdischer Geschichte beschäftigen, verstärkt darum bemühen sollten, die eigenen Darstellungen und Erfahrungen der Juden über ihre »Andersartigkeit« wieder aufzugreifen, indem sie die diskursiven Zusammenhänge und Grenzen verdeutlichen, innerhalb deren sich die Konstruktion dieser »Andersartigkeit« und der ihr zugeschriebenen Bedeutungen abspielte. Im vorliegenden Beitrag möchte ich untersuchen, wie Diskurse zum Thema Reproduktion innerhalb der jüdischen Gemeinschaft jüdische Differenz konstruierten und wie sie diese Unterschiede in der Sozialpolitik und in der Sozialarbeit zu verankern suchten.

Ich werde mich dabei vor allem mit den sich überschneidenden Diskursen zur Sozialhygiene, Geburtenförderung, Bevölkerungspolitik und zur Eugenik beschäftigen; mit Diskursen also, in denen es um die Verfügbarkeit, aber auch den Schutz von Frauen ging und die durch immer weiter ausgedehnte medizinische und soziale Eingriffe darauf abzielten, die Produktivität des weiblichen Körpers rationell zu organisieren. In dem Maß, in dem jüdische Differenz in der Weimarer Republik biologisiert wurde, wurde die Geschlechtszugehörigkeit zur wichtigsten Kategorie, da nun die reproduktiven Fähigkeiten der Frauen in den Mittelpunkt eines umfassenden nationalen Erneuerungsprogramms nach dem Großen Krieg rückte: Mutterschaft wurde zur Metapher für gesellschaftliche Gesundheit und zum Mittel sozialer Neubelebung. Vor diesem Hintergrund möchte ich auf die zentrale Bedeutung von Geschlecht und Fortpflanzung bei der Konstruktion neuer jüdischer Gemeinschaftsvorstellungen im Deutschland der Weimarer Republik hinweisen.¹

In den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts hatten die deutschen Juden eine einzigartige soziale Stellung inne, befanden sie sich doch zugleich in der Mitte und an den Rändern der Gesellschaft: Soziologisch gesehen waren die Juden in Deutschland eine vorwiegend bürgerliche Gruppe, aus der viele führende Gestalten der sozialen Reformbewegungen jener Zeit hervorgegangen waren: Männer und Frauen wie Gustav Tugendreich, Sidonie Wronsky, Felix Theilhaber und Henriette Fürth spielten eine wichtige Rolle bei der Entwicklung der deutschen Sozialpolitik und der Durchsetzung neuer Formen der Sozialmedizin, der Sozialarbeit, der Eugenik und der Bevölkerungspolitik. Die vordergründigen Ziele all dieser Bemühungen bestanden in der sittlichen und körperlichen Vervollkommnung der Deutschen im Allgemeinen und der Unterschichten im Besonderen. Aber die Sozialpolitik – und ganz besonders die Bevölkerungspolitik – enthielt auch ein implizit und manchmal explizit rassistisches Element, stellte sie doch die Stärkung des deut-

1 Hier folge ich in meiner Argumentation den Untersuchungen von Cornelia Osborne und Atina Grossmann für Deutschland und Mary Louise Roberts für Frankreich: Cornelia Osborne, *The Politics of the Body in Weimar Germany. Women's Reproductive Rights and Duties*, New York 1992 (dt. Titel: *Frauenkörper – Volkskörper. Geburtenkontrolle und Bevölkerungspolitik in der Weimarer Republik*, Münster 1994) und Atina Grossmann, *Reforming Sex. The German Movement for Birth Control and Abortion Reform 1920-1950*, New York 1995. Mary Louise Roberts argumentiert in Bezug auf Frankreich nach dem Ersten Weltkrieg nicht anders: Vgl. *Civilization without Sexes. Reconstructing Gender in Postwar France, 1917-1927*, Chicago 1994.

schen »Volkskörpers« für den unerbittlichen Kampf gegen andere Nationen in den Mittelpunkt.² Und genau hier lag die Gefahr dieser Diskurse, die die Juden als Gruppe an den Rand des deutschen »Volkskörpers« drängten.

Umgekehrt machten sich die Juden diese medizinischen und bevölkerungspolitischen Diskurse zu Eigen, um nun ihrerseits und auf der Basis ihrer besonderen sozialen Position an der Konstruktion eines neuen Typus jüdischer Vergemeinschaftung zu arbeiten. Aber diese neue kollektive Identität lässt sich nicht länger strikt als Sammlung autonomer Individuen oder Bürger begreifen. Vielmehr ging es nun immer häufiger um die Vorstellung eines eigenen, *jüdischen* Volkskörpers innerhalb des vom Wohlfahrtsstaat gesetzten Rahmens. Oder, um es zeitgenössisch zu formulieren: Man bewegte sich weg vom liberalen Modell der *Religionsgemeinschaft* des 19. Jahrhunderts und hin zu einer *Schicksalsgemeinschaft* – und endete in einigen Fällen sogar beim stärker organisatorischen Begriff einer jüdischen *Volksgemeinschaft*. Im Folgenden möchte ich zeigen, wie jüdische Ärzte und Sozialpolitiker diese Diskurse in einer Weise umgestalteten, die ihre integrative Funktion sogleich untergrub, und zwar sowohl auf der Ebene der einzelnen »verkörperten« jüdischen Subjekte als auch auf der Ebene der Inkarnation eines neuen jüdischen »Volkskörpers« innerhalb des deutschen Staates. Interessanterweise schwingen in der Vorstellung von einer nicht assimilierbaren jüdischen Einheit im Herzen des Staates historische Resonanzen mit. Hier hallen gleichsam Anschuldigungen wider, die im 18. Jahrhundert im Umlauf waren: Die Juden, so hieß es damals, bildeten einen »Staat im Staate«.

Die in bevölkerungspolitischen Kategorien denkenden Sozialexperten fanden das entscheidende diskursive Bindeglied für den Aufbau der ersehnten neuen gesellschaftlichen Ordnung in der Gestalt der *Frau* und *Mutter*. Unmittelbar nach dem Krieg wurden in erster Linie die Frauenemanzipation, weibliche Erwerbstätigkeit sowie Verhütungsmittel für den Bevölkerungsrückgang in Deutschland verantwortlich gemacht. Die Vorstellung des BDF von der »Schwangerschaft als weiblichem Dienstjahr« wies Frauen für die Nation eine wesentliche Rolle bei der Wiederherstellung der moralischen und politischen Gesundheit zu.³ Und so sahen auch führende Repräsentanten des Judentums in den Körpern der Frauen das zentrale Element für die Reproduktion der »Rasse« und die Erhaltung der besonderen Eigenart des jüdischen »Volkskörpers«. Wäh-

2 Annette Timm, *The Politics of Fertility. Population Politics and Health Care in Berlin, 1919-1972*, Diss. University of Chicago 1999, S. 3.

3 Osborne, *Politics of the Body* (wie Anm. 1), S. 25.

rend es im assimilatorischen 19. Jahrhundert zum Verlust der jüdischen Einzigartigkeit gekommen war, als die Juden als Gruppe Gleichheit erlangten, aber spezifische Eigenschaften verloren hatten, bestand die Aufgabe im 20. Jahrhundert, so argumentierte Sidonie Wronsky, in der Errettung »des kranken und leidenden Volkskörpers von den erstickenden Wirkungen der fruchtlosen Überreife der vergangenen Jahrzehnte«. ⁴ Die Schaffung einer im wahrsten Sinne des Wortes *verkörperten* jüdischen Subjektivität, die sowohl der Akzeptanz durch Nichtjuden als auch der homogenisierenden Kraft der vollendeten Emanzipation widerstehen würde, wurde zu einem wichtigen Aspekt jüdischer »Frauenarbeit« in den zwanziger Jahren. Somit galten die Frauen als Problem und zugleich als dessen Lösung. Sie verkörperten sowohl die Gefahr einer unfruchtbareren Zukunft als auch die Verheißung einer kollektiven Erneuerung.

Im Kontext des allgemeinen Rückgangs der Geburtenrate in Deutschland begann man sich auch jüdischerseits um die Gesundheit und (Über-)Lebensfähigkeit der Juden als Gruppe zu sorgen. Seit den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts wurden die vom Malthusianismus geprägten Mahnungen vor einer Übervölkerungskrise durch heftige Warnungen vor dem selbstmörderischen System der Kleinfamilie mit ein oder zwei Kindern abgelöst. Um die Jahrhundertwende war es dann so weit, dass der »Geburtenrückgang« sowohl die nationale Kraft als auch den sittlichen Zustand Deutschlands zu bedrohen schien. Die deutschen Geburtenzahlen, ehemals mit 40,6 Promille die höchsten in Europa, waren bis 1933 auf 14,7 Promille gesunken. ⁵ In der jüdischen Gemeinschaft waren es zunächst Ärzte, die demographische Daten zu sammeln und interpretieren begannen und vor dem körperlichen, geistigen und sittlichen Verfall der deutschen Juden warnten. Besonderen Einfluss erlangte dabei ein schmaler, 1911 veröffentlichter Band mit dem Titel *Der Untergang der deutschen Juden*, der von Felix Theilhaber, einem Facharzt für Haut- und Geschlechtskrankheiten, verfasst worden war. ⁶ Schon vor dem Ersten Weltkrieg vertrat der Autor die Ansicht, der moralische und körperliche Niedergang der Juden stehe im Zusammenhang mit zunehmender Verstädterung, ungezügelter Individualismus und dem Geburtenrückgang

4 Sidonie Wronsky, Die Forderungen der Gegenwart an die jüdische Wohlfahrtspflege, in: Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden (Hg.), Von Jüdischer Wohlfahrtspflege, Berlin 1922, S. 14.

5 Osborne, Politics of the Body (wie Anm. 1), S. 3.

6 Felix A. Theilhaber, Der Untergang der deutschen Juden. Eine volkswirtschaftliche Studie, München 1911.

in den gesunden, produktiven Schichten der Bevölkerung. Die sinkenden Geburtenzahlen unter den Juden waren der allgemeinen Entwicklung der deutschen Gesamtbevölkerung um mindestens ein Jahrzehnt voraus, was bedeutete, dass die Geburtenrate der Juden signifikant unter der der deutschen Bevölkerung insgesamt lag. Als 1922 die zweite Auflage seines Buches *Der Untergang* erschien, galt Theilhaber bereits als Prophet.⁷ Der Niedergang der jüdischen Geburtenrate wurde auch von nichtjüdischen Bevölkerungsexperten gründlich diskutiert, galt ihnen doch die jüdische Erfahrung als sinnbildlich für den Modernisierungsprozess insgesamt und damit als wichtiges Indiz für die künftige Entwicklung in Deutschland.

Die für den Geburtenrückgang von Juden und Nichtjuden genannten Gründe ähneln sich dabei in mehrfacher Hinsicht. Der springende Punkt bei allen Diskussionen über Fortpflanzungsverhalten, ob sie nun im linken oder im rechten politischen Lager geführt wurden, war die Verknüpfung von privatem Reproduktionsverhalten mit gesellschaftlichem und nationalem Wohlergehen. Sinkende Geburtenraten wurden in der Regel als Verantwortungs- bzw. Bindungslosigkeit gegenüber dem eigenen »Volk« interpretiert. Gegner der Geburtenkontrolle – die in der jüdischen Gemeinschaft relativ selten waren – hielten die Verhütung für selbstsüchtig, da sie »dem folgenlosen Geschlechtsgenuss des Einzelnen Vorschub leiste und darüber die Zukunft des Volkes vergesse«.⁸ Für jüdische wie nichtjüdische Eugeniker und Bevölkerungspolitiker waren blinde Zügellosigkeit und Egoismus die Begleiterscheinungen der gesellschaftlichen Entfremdung in den Metropolen, und sie sahen hierin die Wurzel des Zusammenbruchs nach dem Krieg.

Gerade bürgerliche Kulturkritiker argumentierten gerne moralisch und führten den Wandel des Reproduktionsverhaltens auf den wachsenden Materialismus der modernen Welt zurück. Und während man allgemein davon sprach, die Erotik in den Dienst der »rassischen« Gesellschaftsverbesserung zu stellen, wandten sich jüdische Beobachter mit scharfen Attacken gegen die berechnenden finanziellen Motive, die vie-

7 Als 1920 die Geburtenrate während der Weimarer Republik am höchsten war, betrug sie bei den Nichtjuden 24 ‰, bei den deutschen Juden erreichte sie mit 15 ‰ ihren Höhepunkt. In den frühen dreißiger Jahren war die Rate bei den Juden auf 7,2 ‰ gefallen, bei den Nichtjuden lag der Tiefpunkt bei 14,7 ‰.

8 Geheimrat von Franqué zit. in: Dr. med. Jakob Levy, Geburtenstreik. Die Frage der jüdischen Ehe, in: Nachalath Z'wi. Eine Monatsschrift für Judentum in Lehre und Tat, 1930, Nr. 11/12, S. 15.

len jüdischen Eheschließungen *angeblich* zugrunde lagen.⁹ Unter Berufung auf eine besondere jüdische Ökonomie der Liebe behaupteten sie, dass für jüdische Männer die Einkünfte der »Zukünftigen« viel wichtiger seien als ihre Schönheit und ihre Figur, während für die Mehrheit der Nichtjuden erotische Impulse den Ausschlag gäben, und zwar ohne Rücksicht auf wirtschaftliche Konsequenzen. »Nirgends haben Mädchen aus armen oder bescheidenen Kreisen so schlechte Heiratsaussichten wie unter den Juden«, seufzte Friedrich Ollendorff, Gründungsmitglied und Vorsitzender der Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden, der Dachorganisation der jüdischen Wohlfahrtsverbände, dem Pendant zum katholischen Caritasverband und der protestantischen Inneren Mission. Und sein Klagelied ging weiter: »Die zunehmende Wertschaetzung des Materiellen hat immer höher steigende Ansprüche der jungen Maenner g[eze]itigt, von unserer Jugend den ihr so wohlanstehenden romantisch-idealistischen Schimmer vielfach früh und gründlich abgestreift und durch kühle Berechnung ersetzt.«¹⁰ Junge Männer, die sich bei der *Jüdischen Eheanbahnungsstelle* in Frankfurt registrieren ließen, wollten angeblich vor allem Frauen kennen lernen, deren Familien nach dem Zusammenbruch von 1923 immer noch in der Lage waren, eine beträchtliche Mitgift zu bieten.¹¹

Die extremste Kritik richtete sich jedoch gegen den Egoismus und die Eigensüchtigkeit, die den Körpern kinderloser junger Frauen eingeschrieben wurden. Die zunehmende Berufstätigkeit von Frauen und das bevölkerungspolitisch gefährliche Leitbild der ›Neuen Frau‹ ließen die Weimarer Kulturkritiker schlussfolgern, die junge, emanzipierte Frau sei in einen »Gebärstreik« getreten, der darin gipfeln werde, dass Frauen Heim und Herd um der »dekadenten Freuden« der Großstadt willen im Stich lassen würden. Infolge der modernen Zustände im Allgemeinen und der wachsenden Verbreitung der Geburtenkontrolle im Besonderen

9 Christopher Kenway, *Kraft und Schönheit. The German Physical Culture Movement 1880-1920*, Diss. University of California, Los Angeles 1996; Rabbi Dr. Max Eschelbacher, *Mischehen*, in: *Ost und West*, 17 (März/April 1917), S. 74-88.

10 Dr. Friederich Ollendorff, *Einigung der jüdischen Wohlfahrtspflege*, Bundesarchiv Potsdam (jetzt im Centrum Judaicum), Gesamtarchiv der deutschen Juden, Deutsch-Israelitischer Gemeindebund 75C Ge1/903, Zentralwohlfahrtsstelle, August 1917, S. 10; Max Eschelbacher, *Mischehen* (wie Anm. 9), S. 74-88.

11 *Jüdische Bevölkerungspolitik. Bericht über die Tagung des Bevölkerungspolitischen Ausschusses des Preussischen Landesverbandes Jüdischer Gemeinden vom 24. Februar 1929* (= Schriften der Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden, Nr. II, Berlin 1929) [Dr. med. Hanauer], S. 38.

habe die Frau von heute, so nahm man an, den *Willen zum Kind* verloren, und es sei Aufgabe der Bevölkerungsspezialisten, ihr wieder dazu zu verhelfen.¹² Jüdischen Frauen wurde unterstellt, lieber eine bezahlte Arbeit »draußen« anzunehmen, statt sich in unbezahlter Tätigkeit zu Hause auf die Rolle als Hausfrau und Mutter vorzubereiten. Die Verlockungen der Großstadt und die »Emanzipation der weiblichen Jugend«, so Felix Theilhaber, hätten junge jüdische Frauen »vielfach [...] dem Beruf der Hausfrau und der Funktion der Mutterschaft entfremdet«.¹³

Wie im Diskurs des Bürgertums insgesamt, so wurde auch in jüdischen Kreisen der Berufstätigkeit junger Frauen die Schuld am Aufschub der Heirat zugeschrieben, und dies war eine Tendenz, die sich in der Nachkriegszeit unter Juden noch mehr als unter Nichtjuden beschleunigt hatte. Jüdische und nichtjüdische Ärzte sahen in den »Spätehen« eine wichtige Ursache für das Sinken der Geburtenzahlen. Nach den Ergebnissen der demographischen Erhebungen von 1928/29 war – Theilhaber zufolge – die Hälfte aller jüdischen Frauen bei ihrer Heirat älter als 28 Jahre. »50 % der weiblichen jüdischen Personen sind also von der Mutterschaft im 1. Jahrzehnt ihrer Gebärreife ausgeschlossen.«¹⁴ Späte Eheschließungen bedeuteten nicht nur, dass den Frauen eine kürzere Spanne blieb, um Kinder zur Welt zu bringen, zusätzliche Jahre als Single legten auch die Vermutung nahe, dass erheblicher Bedarf an vorehelichem Sex bestand. Manche Eugeniker sahen denn auch im Ansteigen der Geschlechtskrankheiten nicht nur die Ursache für eine ganze Reihe krankhafter Erscheinungen und letztlich für die Zerstörung der Erbgrundlagen des Volkes, sondern auch für die um sich greifende Sterilität.¹⁵ Den Berichten jüdischer Ärzte zufolge stieg in den zwanziger Jahren die Zahl der Geschlechtskrankheiten auch unter Juden an.¹⁶ Folglich waren die meisten Mediziner der Ansicht, dass das späte Heiraten das wichtigste Hindernis für die Hervorbringung einer gesunden und zahlreichen Nachkommenschaft war. Nicht anders als ihre nichtjüdischen Kollegen sahen jüdische Ärzte und Ärztinnen in späten Eheschließungen den Schlüssel zum quantitativen und qualitativen Niedergang der deutschen Judenschaft.

Bei aller Gemeinsamkeit enthielten die Diskurse über das jüdische Fortpflanzungsverhalten jedoch auch spezifische Aspekte, die sich aus

12 Jüdische Bevölkerungspolitik (wie Anm. 11) [Turnowsky-Pinner], S. 21.

13 Jüdische Bevölkerungspolitik (wie Anm. 11) [Theilhaber], S. 9.

14 Jüdische Bevölkerungspolitik (wie Anm. 11) [Theilhaber], S. 77.

15 Paul Weindling, *Health, Race and German Politics between National Unification and Nazism 1870-1945*, Cambridge 1988, S. 246.

16 Jüdische Bevölkerungspolitik (wie Anm. 11) [Berg-Platau], S. 23.

der Minderheitsposition ergaben. Wie die Spätheirat galt auch die Mischehe als gesellschaftliches Phänomen, das die Lebenskraft der jüdischen Gemeinschaft minderte und einen sittlichen Niedergang anzeigte. Die negativen Auswirkungen von Mischehen, so hieß es, zeigten sich schon bei den Nachkommen, die aus ihnen hervorgingen. Deren psychische Deformationen und Neigung zu kriminellem Verhalten waren Gegenstand wissenschaftlicher Hypothesen und Untersuchungen.¹⁷ Die Mischehe galt nicht nur innerhalb der jüdischen Gemeinschaft als schlimmster Akt sozialen Verrats, in ihr sah man auch eine Bedrohung der Fruchtbarkeit der jüdischen Gemeinschaft. »Die Mischehe«, so meinte Ernst Kahn, dessen Buch *Der Internationale Geburtenstreik* ein ganzes Kapitel über die Juden enthielt, »zehrt von der Substanz der Juden, vor allem der deutschen Juden, das auf, was die Geburtenkontrolle übrig läßt«. ¹⁸ Da Kinder, die aus Mischehen hervorgingen, in den jüdischen Geburtsstatistiken nicht auftauchen, liegt die Vermutung nahe, dass sich Einwände gegen die Mischehe vor allem auf qualitative Erwägungen stützten, beispielsweise auf die Konsequenz, dass diese Kinder eben nicht als Juden aufwuchsen. Es ist jedoch interessant, dass interkonfessionelle Ehen auch deshalb abgelehnt wurden, weil sie weitgehend unfruchtbar seien. So bemerkte ein Beobachter: »Diese [...] Ehen sind fast immer kinderlos und bedeuten somit keinen Gewinn für unser Judentum, auch wenn die Frauen [die zum Judentum konvertiert sind] ihrer neuen Religion mit Ernst und Eifer anhängen.«¹⁹

Wenn sich die Abnahme der Zahl jüdischer Geburten infolge von Mischehen aus dem einzigartigen ethnisch-religiösen Status der Juden ergab, so erschien der Zustrom von Juden aus Osteuropa aus bevölkerungspolitischer Sicht als äußerst wünschenswertes Gegenmittel. Obwohl deutsche Juden die Osteuropäer in kultureller wie religiöser Hinsicht für rückständig hielten, stellte man doch ihre höheren Geburtenraten, die ja gerade auf ihre traditionelle religiöse Lebensweise zurückgingen, gern in

17 Till van Rahden, *Mingling, Marrying, and Distancing. Jewish Integration in Wilhelmine Breslau and its Erosion in Early Weimar Germany*, in: Wolfgang Benz/Arnold Paucker/Peter Pulzer (Hg.), *Jüdisches Leben in der Weimarer Republik/Jews in the Weimar Republic*, Tübingen 1998, S. 197-222, hier S. 214.

18 Ernst Kahn, *Der Internationale Geburtenstreik. Umfang, Ursachen, Wirkungen, Gegenmaßnahmen?* Frankfurt a. M. 1930, S. 37.

19 Eugen Wolbe, *Selbstmord oder neues Leben? Ein Wort zur Bevölkerungspolitik der deutschen Juden, Oranienburg 1918*, S. 17. Der Autor bezog sich auf die etwa hundert jährlichen Übertritte katholischer Frauen aus den Unterschichten, die »aus Liebe zu ihren jüdischen Verehrern« erfolgten.

den Dienst der Gemeinschaft und des Volkes. Es waren gerade die »fremden«, östlichen Eigenschaften dieser Menschen, ihre vermeintliche Verbindung zu den Quellen von Volk und Glauben, die für die so sehr benötigte »Bluttransfusion« an einer kränkelnden Gemeinschaft sorgen sollten.²⁰ An den Diskursen über die Fortpflanzungskrise wird deutlich: Die deutschen Juden hofften, sich die vitale, vormoderne Fruchtbarkeit dieses fremden Elements nutzbar machen und dessen Angehörige zugleich zu modernen liberalen Staatsbürgern umformen zu können. Durch die Integration von »primitiven« Subjekten als Gegengewicht zum extrem modernen Individuum sollte, so scheint es, die jüdische Zukunft gesichert werden.

Die Bedeutung, die diesen religiösen, moralischen und biologischen Reformulierungsversuchen über jüdische Differenz in der Moderne zukam, lässt sich auch an der Art und Weise erkennen, wie einige führende jüdische Persönlichkeiten versuchten, die »bio-nationalistischen« Gebote des Pronatalismus mit jenen der jüdischen Tradition in Einklang zu bringen. Das biblische Gebot »Seid fruchtbar und mehret euch«, das nach Theilhaber einst der kategorische Imperativ des Judentums gewesen sei, wurde nun als Schlüssel zum Überleben von Judentum und Judentum betrachtet. Das schiere Überleben der Juden als Gruppe, von dem man einst annahm, es hänge vom religiösen Glauben ab, war Anfang des 20. Jahrhunderts zu einem biologischen Problem geworden. Durch die kombinierte Anwendung von Sozialtechniken und sozialer Kontrolle war die neue Form jüdischer Überlebensstrategie, die biologische und moralische »Wahrheiten« zu einer Art jüdischer »Bioethik« zusammenfügte, ein sicheres Anzeichen für das Entstehen eines biologisch geprägten jüdischen Selbstbilds.

Allgemein verständliche Artikel über den Geburtenrückgang beriefen sich denn auch immer wieder auf das biblische Gebot, um ein kollektives Ethos zu fördern, das, so die Hoffnung, die Gemeinschaft neu beleben und den *Willen zum Kind* wiedererwecken würde. Theilhaber, der persönlich zu den führenden Verfechtern von Sexualreform und Geburtenkontrolle zählte, spiegelte mit seiner Behauptung, das Judentum stelle das Geschlechtsleben in den Dienst der übergeordneten Interessen des Volkes, gleichzeitig die üblichen konservativen und christlichen Angriffe auf die »neue Sexualethik« und ihre Trennung zwischen Sexualität und Fortpflanzung wider: Das »Recht auf die freie Liebesbetätigung und den

20 Ich übernehme diesen Begriff aus Elisa Camiscioli, *Producing Citizens, Reproducing the »French Race«*. Immigration, Demography, and Pronatalism in Early Twentieth Century France, in: *Gender & History*, Vol. 13 (2001) Nr. 3, S. 601.

Verkehr der Geschlechter«, so argumentierte er, ist »dem Zweck der generativen Politik« untergeordnet.²¹ Als Zionist betonte Theilhaber den Vorrang der jüdischen *Volksgemeinschaft* vor der Religion:

»Das System war auf der richtigen Voraussetzung aufgebaut, daß jedes Glied der Gemeinschaft an der Erhaltung der Art in der völkisch zweckdienlichsten Weise gebunden und ohne Rücksicht auf seine eigenen Interessen bis aufs äußerste beteiligt ist. So war das ganze Liebesleben der Juden darauf abgestimmt, dem großen nationalen Gedanken, dem überragenden Begriff vom immanenten Bestehen der Nation die realen Grundlagen zu liefern. Die Fruchtbarkeit und Sicherstellung der einzelnen Familie ist nur die Basis einer großzügigen Volksidee.«²²

Er bemühte sich um den Entwurf einer säkularisierten, »nationalen« Sichtweise der vormals persönlichen und organischen Beziehung zwischen dem einzelnen Juden und der Religionsgemeinschaft. An die Stelle des religiösen Motivs, das vom Einzelnen verlangte, sein persönliches Streben dem Willen Gottes unterzuordnen, rückt Theilhaber das souveräne jüdische Volk als höchstes Gut. So wie die Familie in der bevölkerungspolitischen Rhetorik als *Keimzelle des Staates* galt, sahen Theilhaber und andere in der Familie das Fundament des jüdischen Volkes.

Jüdische Beobachter erklärten das Überleben der Judenheit aus den biblisch festgelegten rituellen Reinheitsgeboten, die eine strikte Trennung zwischen menstruierenden Frauen und ihren Ehemännern verfügten. Theilhaber verglich das Überleben der Juden mit dem Verschwinden anderer antiker Völker und sah in den »sexualhygienischen Institutionen und Gewohnheiten« der Juden die moralische und biologische Basis für die Kontinuität der jüdischen Gemeinschaft über die Zeiten hinweg.²³ Dr. Max Eschelbacher, ein liberaler Rabbiner in Düsseldorf, berief sich auf einen anderen Text als Beleg für ein ähnliches Argument. Er nahm die öffentliche Rezitation der Tora-Stelle, in der verbotene Geschlechtsakte aufgezählt wurden, am Jom Kippur nicht nur als Hinweis darauf, dass die Tora das Geschlechtsleben ins Zentrum ihrer Gebote stellte, sondern warnte auch: »Von seiner Gesundheit ist das gesamte Leben eines Volkes abhängig, und wo es hoffnungslos entartet, muss ein Volk zu Grunde gehen.«²⁴

21 Theilhaber, *Der Untergang*, 1921 (2. Aufl.), S. 10 f.

22 Ebd., S. 16.

23 Ebd., S. 7.

24 Rabbi Dr. Eschelbacher, *Jüdische Weltanschauung und Verhütung der Geschlechtskrankheiten*, in: *Zedakah*, 3 (Juli 1928), S. 46.

Ähnlich wie seine zionistischen und liberalen Kollegen betonte auch der orthodoxe Arzt Dr. Jakob Levy den engen Zusammenhang zwischen der jüdischen Sexualmoral und dem Überleben der Juden als Gruppe. Seiner Meinung nach habe die Ehe aufgehört, die reproduktiven Bedürfnisse der Gemeinschaft zu erfüllen; sie diene nur noch dazu, persönliche sexuelle Begierden zu stillen. Da der Geschlechtstrieb zu seiner Befriedigung nicht mehr der ehelichen Bindung bedürfe, so Levy, ist »Verfall der gesamten Kultur [...] die unabwendbare Folge einer solchen Entartung«. ²⁵ Aus eugenischen Erwägungen sprach sich Levy auch gegen die *Kameradschaftsehe* aus, denn Ehen dieser Art waren im Allgemeinen durch ein Phänomen geprägt, das Eugeniker als *Angst vor dem Kind* bezeichneten. Er plädierte weder ausschließlich für quantitative noch für qualitative Eugenik, war aber davon überzeugt, eine Kombination beider werde dazu führen, qualitativ hochwertigere Nachkommen hervorzu- bringen. Levy ging es um einen gesünderen, genetisch unvermischten jüdischen Nachwuchs, die Zahl der jüdischen Genies würde, so meinte er, dadurch zunehmen.

Liberale, orthodoxe und zionistische Vorstellungen von jüdischer Sexualhygiene zielten auf eine nahtlose Verschmelzung von körperlicher und geistiger Gesundheit, von biologischer und moralischer Wahrheit. Sie zeigten, wie Paul Weindling dargelegt hat, dass Gesundheit in der Tat zu »einer Ideologie des sozialen Zusammenhalts« geworden war. ²⁶ Indem sie das Fortpflanzungsverhalten ins Zentrum einer neuen soziobiologischen Ordnung stellten, machten Juden aller religiös-politischen Lager, sowohl in traditionell jüdisch-religiösen als auch in wissenschaftlich-eugenischen Diskursen das Ideal der Aufopferung zum Maß aller Dinge. Zusammengenommen galten die eugenische Gesundheit, die Unterwerfung des Einzelnen unter das Gemeinwohl und die Wiederherstellung einer besonderen jüdischen Sexualethik als kongeniale Mittel, um auf der Grundlage eines Systems rationalisierter Sexualität und Reproduktion den jüdischen Volkskörper zu heilen.

Während der Weimarer Republik erntete die jüdische Gemeinschaft viel Lob von Seiten nichtjüdischer Exponenten der Sexualreform, der Eugenik und des Pronatalismus für die Implementierung einer »aktive[n]

25 Levy, *Geburtenstreik* (wie Anm. 8), S. 15.

26 Paul Weindling, *Eugenics and the Welfare State during the Weimar Republic*, in: W.R. Lee/Eve Rosenhaft (Hg.), *The State and Social Change in Germany, 1880-1980*, S. 155.

Bevölkerungspolitik«. ²⁷ Nach dem Ersten Weltkrieg besaß die Fortpflanzungsproblematik für jüdische Wohlfahrtsorganisationen wie die *Zentralwohlfahrtsstelle* der deutschen Juden die höchste Dringlichkeitsstufe. Doch erst 1926 wurde dies mit der Gründung der ersten repräsentativen Körperschaft, des *Preußischen Landesverbands jüdischer Gemeinden*, auch in institutionelle Politik umgesetzt. Auf Drängen von Bertha Pappenheim setzte der Landesverband einen Ausschuss für Bevölkerungspolitik ein, an dessen Spitze mit Sidonie Wronsky eine führende Sozialpolitikerin stand. ²⁸

Im Februar 1929 trat der Ausschuss zum ersten und letzten Mal zu einem nationalen Kongress über jüdische Bevölkerungspolitik in Berlin zusammen. Unter gemeinsamer Schirmherrschaft des Preußischen Landesverbandes und der Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden nahmen Vertreter der wichtigsten jüdischen Organisationen sowie Fachleute aus allen Bereichen des religiösen und politischen Spektrums teil. Die Konferenz formulierte ein Programm, das darauf abzielte, den Kinderwunsch zu wecken und die Hindernisse für frühe Familiengründungen zu reduzieren. ²⁹ Am entschiedensten wurde die pronatalistische Position von den Ärzten Felix Theilhaber und Arthur Czellitzer vertreten, die sich beide für eine *Geburtenpolitik* der jüdischen Gemeinschaft einsetzten, die »kinderreichen« Familien Beihilfen gewährte. Theilhaber bestand darauf, dass Kleinkinder und nicht irgendwelche Gebäude die kostengünstigste Investition in die jüdische Zukunft seien, und er berechnete, dass im »sterilen Berlin«, wie die Stadt unter Pronatalisten genannt wurde, solch eine Subvention den etwa 120 Familien pro Jahr helfen könnte, die »dritte« Kinder hätten. ³⁰ Czellitzer sprach sich für »Kindergeld« aus, wie sie Alfred Grotjahn vorgeschlagen hatte, diesem Konzept nach sollten »kinderarme« Familien die »kinderreichen« direkt unterstützen. Bei einer solchen gestaffelten Steuer sollten Alleinstehende voll, kinderlos Verheiratete zu drei Vierteln zahlungspflichtig sein, Familien mit drei Kindern sollten dagegen befreit werden. Die von der Konferenz angenommene Resolution schloss sich Czellitizers Vorschlag an, die Gehälter der Mit-

27 Dr. Elisabeth Pfeil, Die Bevölkerungspolitik der deutschen Juden, in: Archiv für Bevölkerungspolitik, Sexualethik und Familienkunde, Berlin Jg. 2 (1932) H. 1, S. 10-19, hier S. 10.

28 Jüdische Bevölkerungspolitik (wie Anm. 11) [Wronsky], S. 4 f. und Max P. Birnbaum, Staat und Synagoge 1918-1938. Eine Geschichte des Preußischen Landesverbandes jüdischer Gemeinden, Tübingen 1981, S. 189 f.

29 Jüdische Bevölkerungspolitik (wie Anm. 11) [Turnowsky-Pinner], S. 83.

30 Jüdische Bevölkerungspolitik (wie Anm. 11) [Theilhaber], S. 40 f.

arbeiter der jüdischen Gemeindeeinrichtungen an den Familienstand und die Zahl der Angehörigen zu knüpfen.³¹

Kaum einer der Konferenzteilnehmer sprach sich dagegen aus, die jüdische Geburtenrate »anzukurbeln«, aber den meisten war auch klar, dass dies keine ausreichende Grundlage für eine umfassende Sozialpolitik war. Skeptiker zweifelten daran, dass ein jährlicher Betrag von fünfhundert Reichsmark Familien veranlassen könnte, ein weiteres Kind in die Welt zu setzen. Und was eine Gemeinschaft anging, die mitten in einer Wirtschaftskrise steckte, so war die Meinung verbreitet, dass »von einer Gemeinschaft die gebieterische Forderung ihrer eigenen Erhaltung durch vermehrte Kindererzeugung nur dann gestellt werden darf und kann, wenn diese Gemeinschaft bereit ist, ihr Letztes an die wirtschaftliche Hilfe und Sicherstellung der Geborenen zu setzen«.³² Der Vorschlag, die wenigen vorhandenen Mittel primär für die Förderung früher Eheschließungen einzusetzen, fand daher unter den Delegierten allgemeine Zustimmung. Die *Frühehekasse* wurde so zu einer wichtigen sozialpolitischen Neuerung, und dies nicht zuletzt deshalb, weil sie an eine altehrwürdige Institution erinnerte, die sich auf eine lange und noble jüdische Geschichte berufen konnte. In den jüdischen Gemeinschaften war die *Hachnasat Kalah* (Unterstützungskasse für Bräute) seit der Frühen Neuzeit bis hinein ins 19. Jahrhundert eine angesehene, von Frauen geleitete Wohlfahrtsorganisation gewesen, die arme junge Frauen mit einer Mitgift versorgte. Anfang des 20. Jahrhunderts war diese traditionelle Institution in den Dienst der Erbgesundheit gestellt worden. Junge, moderne und gesellschaftlich engagierte Frauen betrachteten sich als Pionierinnen der »Sozialpolitik«, während sie gleichzeitig ein neues Verständnis für die traditionelle Art der gegenseitigen Hilfe entwickelten.

Die feministische Organisation unter den deutschen Jüdinnen, der *Jüdische Frauenbund*, unterhielt die größte *Frühehekasse* innerhalb der jüdischen Gemeinschaft. Sie war konzipiert worden, um den Bevölkerungsrückgang aufzuhalten, die Nachfrage nach Prostituierten und den vorehelichen Geschlechtsverkehr zu drosseln. Die Ortsgruppen des *Jüdischen Frauenbunds* gaben Bargeld, um Paare in die Lage zu versetzen, früh zu heiraten, »bevor ihre besten Energien verbraucht waren«.³³ Einzelne Gruppen des Bundes förderten auch die Ausstattung von Wohnungen und sammelten für die Aussteuer, halfen bei der Kreditbeschaffung und

31 Jüdische Bevölkerungspolitik (wie Anm. 11) [Ollendorff], S. 59.

32 Ebd., S. 62.

33 Wolbe, Selbstmord oder neues Leben? (wie Anm. 19), S. 7.

besorgten jung verheirateten Paaren kostenlose Versicherungen.³⁴ Der Frauenbund handelte auch eine bevölkerungspolitische Vereinbarung mit der Phoenix-Versicherung aus: Das Unternehmen sollte bedürftigen jüdischen Kindern Versicherungsschutz gewähren, im Gegenzug würden Mitglieder des Frauenbundes das Versicherungsunternehmen empfehlen.³⁵

Damit jedoch Frühheiraten überhaupt gefördert werden konnten, war zunächst einmal eine ausreichende Zahl potenzieller Partner erforderlich, die qualitativen Ansprüchen genügten. Bei Kriegsende gab es Forderungen nach Aufbau eines Netzwerks von Eheanbahnungsstellen, um Bewerber mit Referenzen und einwandfreien Qualifikationen zu überprüfen und passend zusammenzubringen; finanziert werden sollte dies, so ein Vorschlag, durch Spenden zufriedener Klienten.³⁶ Die Einrichtung von Eheanbahnungsstellen, der modernen, unpersönlichen Spielart des traditionellen Heiratsvermittlers, galt als effektive Methode, um den zufälligen Prozess der Partnersuche zu rationalisieren und so die Krise der Institution Ehe abzumildern. Einige Jahre später wurde die Frankfurter Eheanbahnungsstelle zum Vorbild für Gemeinden, die überall in Deutschland versuchten, die Zahl »rein« jüdischer Heiraten und Geburten zu erhöhen.³⁷

Neben finanziellen Anreizen und dem Ausbau der wirtschaftlichen Unterstützung und der sozialen Dienste erforderte die dritte Säule einer »nationalen« jüdischen Bevölkerungspolitik die Bereitstellung von medizinischer Hilfe für jüdische Mütter und Kinder. Der ärztliche Beistand, da war man sich weithin einig, sollte in die gesellschaftliche Sphäre hineinreichen, da nach Heinrich Stahl, Kinderarzt bei der als vorbildlich geltenden Jüdischen Kinderhilfe in Berlin und Vorsitzender der Berliner jüdischen Gemeinde, die Ärzte Vollstrecker der Sozialpolitik und »Erzieher der Kinder und Eltern im jüdischen Sinne« waren.³⁸ Aus Stahls Sicht benötigten die Juden besondere sozialmedizinische Dienstleistungen, weil sie sich physiologisch von Nichtjuden unterschieden. Vor allem

34 Jüdische Bevölkerungspolitik (wie Anm. 11) [Meyer], S. 59.

35 Marion A. Kaplan, *The Jewish Feminist Movement in Germany. The Campaigns of the Jüdischer Frauenbund, 1904-1938*, Westport 1979, S. 132 (dt. Titel: *Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland. Organisation und Ziele des Jüdischen Frauenbundes 1904-1938*, Hamburg 1981). Wolbe äußert sich so auch in: *Selbstmord oder neues Leben?* (wie Anm. 19).

36 Wolbe, *Selbstmord oder neues Leben?* (wie Anm. 19), S. 19 f.

37 Jüdische Bevölkerungspolitik (wie Anm. 11) [Dr. med. Hanauer], S. 38.

38 Jüdische Bevölkerungspolitik (wie Anm. 11) [Stahl], S. 45.

funktioniere das jüdische Nervensystem anders als das der Nichtjuden. Weil sich angeblich auch der Muskelapparat der Juden von dem der Nichtjuden unterschied, waren Ärzte wie Stahl leidenschaftliche Befürworter jüdischer Sportvereine. »Wenn wir diesen Pflichten [die Gesundheit zu fördern] nachkommen,« so schrieb Stahl, »werden wir einen gesunden Geist und Körper schaffen, die sich selbst eine Erneuerung ihres jüdischen Lebens aufbauen werden.«³⁹

In ihrer Eigenschaft als Erzieher gaben die Ärzte auch Ratschläge zur Förderung des Verständnisses für eugenische Aspekte der Ehe. Gerade für Ärzte, denen es um die physische Erneuerung des jüdischen Volkes ging, zählte die Sexualberatung zu den dringendsten Erfordernissen der Zeit. Die Ärztin Lina Berg-Platau plädierte explizit dafür, die Förderung der Reproduktion endlich zum wichtigsten Anliegen der jüdischen Gemeinschaft zu machen:

»Unserer bewussten jüdischen Jugend den grossen Segen einer zweckmässigen Hygiene der Fortpflanzung, aber auch die folgenschweren Gefahren einer unzureichend Rationalisierung des Geschlechtslebens wieder klar und eindringlich zum Bewusstsein zu bringen, das halte ich für den wichtigsten Weg zu einer erneuten Hebung des Fortpflanzungswillens, und damit zur Bestanderhaltung unserer jüdischen Gemeinschaft.«⁴⁰

Wenn sie auch keineswegs eine Gegnerin der Familienplanung war, sah Berg-Platau doch in jeder Form von Geburtenkontrolle, die die Gebärfähigkeit der Frau gefährdete – einschliesslich Abtreibungen – eine unbesonnene Rationalisierung des Sexuallebens. Entsprechendes galt auch für sexuelle Aktivitäten, die mit der Gefahr der Verbreitung von Geschlechtskrankheiten verbunden waren.⁴¹ Aus ihrer Sicht war die Existenz eines *Volkes* nicht nur von seiner Fortpflanzungsfähigkeit, sondern zuerst und vor allem von seinem Fortpflanzungswillen abhängig. Für Berg-Platau wie für manche ihrer Kollegen sollte dieser Fortpflanzungswunsch durch die Beziehungen zwischen Arzt und Patient gepflegt werden. Durch derlei persönliche Kontakte und durch die Vermittlung eugenischen Wissens sollten junge, jüdische »Patienten« zu einem Verpflichtungsgefühl gegenüber ihrer Gemeinschaft gebracht werden. Auf sehr konkrete Weise waren jüdische Menschen im fortpflanzungsfähigen Alter zur Hoffnung für die Zukunft ihres *Volkes* geworden.

39 Ebd., S. 46.

40 Jüdische Bevölkerungspolitik (wie Anm. 11) [Berg-Platau], S. 29.

41 Ebd., S. 21-24.

Während Reproduktion in den zwanziger Jahren zunehmend als wesentliches Element für die Wiederbelebung einer gesunden *Gemeinschaft* galt, wurde der weibliche Körper als entscheidendes Medium für das Überleben der Volksgemeinschaft betrachtet. Ein »Konsens über Mutterschafts-Eugenik«, der das gesamte politische Spektrum umfasste, gründete sich auf der Annahme, das Austragen von gesunden Kindern sei eine entscheidende gesellschaftliche Aufgabe.⁴² Der weibliche Körper symbolisierte damit in widersprüchlicher, aber durchaus aufeinander bezogener Weise die künftige Vitalität und Produktivität des organisch gedachten Volkskörpers: Die unabhängige »neue Frau«, die ihren flüchtigen und körperlichen Begierden nachgab, während sie die Bedürfnisse der Gemeinschaft hintanstellte, stand dabei sowohl für das geschwächte moralische Rückgrat des Volkes als auch für den Niedergang seiner Geburtenrate; dagegen verkörperte die häusliche, fruchtbare Mutter, die ihrer »natürlichen« Berufung als Gebälerin nachkam, die wahre Verheißung auf nationale Wiedergeburt.

Mit der zunehmenden Radikalisierung des eugenischen Diskurses in den zwanziger Jahren wurden Juden manchmal selbst zum Thema dieser nun immer stärker rassistisch geprägten bevölkerungspolitischen Entwürfe.⁴³ Wie ihre nichtjüdischen Kollegen hatten auch jüdische Experten die Normen und Vorstellungen der verschiedenen an diesem Diskurs beteiligten Disziplinen internalisiert und machten sich dieses Instrumentarium zunutze, um das eigene »Menschenmaterial« den Bedürfnissen ihrer ethnisch-religiös definierten Gemeinschaft entsprechend zu ordnen, zu organisieren und produktiv zu machen.⁴⁴ Sie reproduzierten die sozialdisziplinären Funktionen dieser Diskurse sowohl im Hinblick auf Frauen wie auch auf osteuropäische Zuwanderer innerhalb der jüdischen Gemeinschaft und wandten sie, wie ihre nichtjüdischen Kollegen, auch auf die Arbeiterklasse an. Gleichzeitig blieben Juden immer auch Akteure und Gestalter genau jener Diskurse, die sie potenziell ausschließen konn-

42 Treffend bezeichnet von Atina Grossmann in: *Reforming Sex* (wie Anm. 1), S. 15.

43 Shela Faith Weiss, *The Race Hygiene Movement in Germany, 1904-45*, in: Mark Adams (Hg.), *The Wellborn Science*, New York 1990, S. 8-68, hier S. 27.

44 Dies bezieht sich auf Foucaults Begriff der Biomacht. Vgl. Michel Foucault, *Governmentality*, in: Graham Burchell/Colin Gordon/Peter Miller (Hg.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Chicago 1991, S. 87-104. (dt. Titel: *Die Gouvernementalität*, in: Ulrich Bröckling/Susanne Krasmann/Thomas Lemke (Hg.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Aus dem Französischen v. Hans-Dieter Gondek, Frankfurt a. M. 2000, S. 41-67 [Orig. 1978].)

ten. Im Gegensatz zur jüdischen Geschichtsschreibung über die Weimarer Zeit, die die Themen Exklusion (Antisemitismus) und Widerstand (jüdische Reaktionen) in den zwanziger Jahren hervorhebt, macht die hier vorgelegte Analyse der bevölkerungspolitischen Debatten deutlich, dass sich Juden damals nicht nur gegen sie potenziell ausschließende rassistische und eugenische Maßnahmen zur Wehr setzten, sondern dass sie sie auch umgekehrt zu adaptieren wussten, um sie für ihre eigenen vermeintlichen Interessen nutzbar zu machen.⁴⁵

Die deutschen Juden hatten seit der Emanzipation für ihre soziale Integration gekämpft und gleichzeitig eine Reihe von Institutionen geschaffen, die parallel und separat von ähnlichen nichtjüdischen Institutionen existierten. In gewisser Weise könnte man also das große Ziel des 20. Jahrhunderts, die Steigerung der jüdischen Geburtenrate und die moralische Erneuerung der jüdischen Gemeinschaft, als Fortsetzung jenes Regenerationsprogramms der jüdischen Aufklärung verstehen, das den antisemitischen Anfeindungen die öffentliche Demonstration der sittlichen, »bürgerlichen« Verbesserung der Juden als Gruppe entgegensetzte. Auf einer anderen Ebene jedoch markiert die Verschiebung der Betonung hin zum *Körper* im 20. Jahrhundert einen Bruch mit dem Versprechen der Assimilation und vielleicht sogar mit dem Projekt der Aufklärung insgesamt. Denn die Emanzipation der Juden setzte auf die eine oder andere Weise das Verschwinden der Juden als Gruppe voraus, entweder als Ergebnis von Konversion oder durch den allmählichen Zerfall spezifischer sozialer, beruflicher, sprachlicher oder »nationaler« Merkmale der Juden. Die anhaltende Konzentration auf den Körper als Instrument, um sich der drohenden sozialen Auflösung entgegenzusetzen, repräsentiert, so scheint es, eine kollektive Reaktion gegen ebendieses soziale, wenn auch nicht physische Verschwinden der Juden, das ein Jahrhundert zuvor so sehr gewünscht worden war und das jetzt als Konsequenz erfolgreicher Assimilation die jüdische Besonderheit ganz und gar zum Verschwinden zu bringen drohte. In der Ver-Körperung der Subjektivität des Weimarer Judentums kann man daher mehr sehen als eine bloße Abweichung von der Tagesordnung der Aufklärung; es handelt sich hier in der Tat um eine gegen die Aufklärung gerichtete Bewegung, wenngleich sie sich immer auf die Autorität der Wissenschaft berufen konnte. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde das Weiterbestehen des Judentums nicht nur einfach als

45 Zur Erörterung dieses Themas vgl. Mitchell Hart, *Social Science and the Politics of Modern Jewish Identity*, Stanford 2000 und John Efron, *Defenders of the Race. Jewish Doctors and Race Science in fin-de-siècle Europe*, New Haven 1994.

Überleben einer Gruppe mit bestimmten religiösen oder kulturellen Merkmalen verstanden, sondern vielmehr als nicht zu leugnende körperliche Realität. Historisch-religiöse Vorstellungen von jüdischer Einzigartigkeit wurden in ähnlicher Weise umgeformt, zunächst sah man in ihnen einen Satz moralisch-religiöser Eigenschaften, dann eine Übereinkunft über das Judentum als besondere leibliche Realität.

Betrachtet man die Aktivitäten prominenter Exponenten der Sozialarbeit, der Sexualreform und der Sozialhygiene der Weimarer Republik innerhalb der jüdischen Gemeinschaft, kommt ein ganz anderes Bild ihrer professionellen Tätigkeit und ihres persönlichen Engagements in den Blick. Zwar sind die Beiträge und Arbeiten von Persönlichkeiten wie Sidonie Wronsky, Felix Theilhaber, Gustav Tugendreich und Henriette Fürth wohlbekannt, aber ihre spezifische Interpretation allgemeiner sozialpolitischer Ideen innerhalb der jüdischen Sphäre führte zu überraschend neuen und unerwarteten Ergebnissen. Die Analyse der während der Weimarer Republik entstehenden Vorstellungen von jüdischer »Differenz« wirft nicht nur ein bezeichnendes Licht auf die Beziehung zwischen Peripherie und Zentrum im deutschen Sozialgefüge, sondern auch auf die unbeabsichtigten Nebeneffekte von Debatten um Normen und Wertvorstellungen, sobald sie von – zumindest in gewisser Hinsicht randständigen – sozialen Gruppen übernommen werden. Die von jüdischen Sozialpolitikern und anderen theoretisierte und popularisierte Idee, dass die Bewahrung der jüdischen »Andersartigkeit« durch die Produktion von immer mehr jüdischen *Körpern* das bestmögliche Mittel zur Rekonstruktion einer lebensfähigen und moralisch gefestigten jüdischen Gemeinschaft sein könne, gehört also nicht nur zur Geschichte der Juden in Deutschland, sondern bildet auch einen integralen Bestandteil der deutschen Geschichte.

MARTINA STEER

Eine ›neue Heldin‹

Bertha Badt-Strauss' Biographie der Zionistin Jessie Sampter

»Ich habe mir jetzt eine neue Heldin ausgesucht«, schrieb Bertha Badt-Strauss 1951 zu Beginn ihrer Arbeit an der Biographie der amerikanischen Dichterin und Zionistin Jessie Sampter an den Schriftsteller Jakob Picard.¹ Jessie Sampter war nicht die erste Zionistin, die Badt-Strauss zur Leitfigur und zum Vorbild stilisierte. Schon in den Jahren zuvor hatte sie immer wieder über teilweise unbekannte Zionistinnen geschrieben, doch so viel Aufmerksamkeit wie Jessie Sampter hatte sie keiner dieser Frauen geschenkt, und ›Heldinnen‹ waren Henrietta Szold, Hannah Sennesch oder Zivia Lubetkin für sie auch nicht.²

Wenn eine Literaturwissenschaftlerin wie Bertha Badt-Strauss die Person, mit der sie sich im Rahmen ihrer Arbeit beschäftigte, als ›Heldin‹ bezeichnete, so lässt das darauf schließen, dass sie eine spezielle Beziehung mit Jessie Sampter verband, die nicht nur einem rein wissenschaftlichen Interesse entsprang. Die Bezeichnung ›Heldin‹ taucht in der Biographie selbst nicht mehr auf, doch lenkt diese kurze Bemerkung in einem Brief die Aufmerksamkeit auf das Verhältnis zwischen Biographin und der von ihr porträtierten Person. Da Bertha Badt-Strauss und Jessie Sampter sich nicht persönlich kannten, ist die Biographie die Verbindung zwischen den beiden Frauen. Wendet sich der Blick also von dem ab, *was* geschrieben, und dem zu, *wie* und *warum* etwas geschrieben wurde, dann wird hinter dem aufgezeichneten Leben Jessie Sampters das Leben Bertha Badt-Strauss' sichtbar: Eine Biographie wird zum autobiographischen Text.

Beide, Biographie und Autobiographie, erheben Anspruch auf Faktizität hinsichtlich eines Lebens, doch beide sind kunstvoll arrangierte Pro-

1 Bertha Badt-Strauss an Jakob Picard am 9. Oktober 1951, in: Jakob Picard Collection, Leo Baeck Institute, New York.

2 Z. B. Henrietta Szold in Berlin, in: Jüdische Rundschau, 42 (1937) Nr. 67, S. 10; One More Maccabee (Hannah Sennesch), in: Women's League Outlook, 17 (1946) Nr. 2, S. 6 f.; Eine Jüdin kämpft gegen Hitler. Zivia Lubetkin – »Die Mame« – aus dem Warschauer Ghetto, in: The Jewish Way, 6 (1943) Nr. 3, S. 4.

dukte, deren Autorinnen und Autoren in einem bestimmten sozialen, politischen, kulturellen und religiösen Milieu leben und zudem von zeitgenössischen Vorstellungen über das Alter und die Wesenheit der Geschlechter beeinflusst sind. All diese Faktoren beeinflussen die Auswahl und Beurteilung einer Person, die Auswahl dessen, was erzählt wird, und schließlich die Konstruktion eines Lebens.³ Für die deutsch-jüdischen Autobiographien, die eine wichtige Quelle der Geschichtsschreibung über das deutsche Judentum sind, hat Miriam Gebhardt diese Lesart zur Diskussion gestellt. Sie sieht in Autobiographien weniger eine zuverlässige Quelle für sozial- oder kulturgeschichtliche Aspekte, sondern mehr eine unmittelbare Reaktion auf zeitgenössische Diskurse innerhalb des Judentums.⁴

Die Ähnlichkeit zwischen Autobiographie und Biographie hinsichtlich der Konstruktion von Form und Inhalt lässt es sinnvoll erscheinen, Biographien zum einen als Information über die porträtierte Person zu lesen, zum anderen aber auch als literarisches Produkt, das Auskunft geben kann über das Leben der Autorinnen und Autoren sowie über die Entstehungszeit des Buches und die zeitgenössischen Diskurse. Für die (deutsch-)jüdische Frauengeschichte, gerade in Hinblick auf weibliche Intellektuelle, die nicht selten über Frauen schrieben,⁵ erschließt sich damit eine zusätzliche, nicht zu unterschätzende Quelle für das meist ohnehin nicht gut dokumentierte Leben und Arbeiten von schreibenden Frauen. Die erläuterte Perspektive soll hier auf die Jessie-Sampter-Biographie von Bertha Badt-Strauss angewendet werden; es ist dies eine Konstellation, in der eine amerikanische und eine deutsche Zionistin, zwei Frauen, die Außergewöhnliches geleistet hatten, aufeinander treffen. Ausgehend von den vorangegangenen Überlegungen, wird zunächst geklärt werden, wer Jessie Sampter war und was sie in Bertha Badt-Strauss' Augen zur ›Heldin‹ machte, bevor die Beweggründe Bertha Badt-Strauss' für das Schreiben dieser Biographie interpretiert werden.

3 Liz Stanley, *The Autobiographical I: The Theory and Practice of Feminist Auto-Biography*, Manchester 1992, S. 7.

4 Miriam Gebhardt, *Das Familiengedächtnis. Erinnerung im deutsch-jüdischen Bürgertum 1890-1932*, Stuttgart 1999, S. 51 f. Vgl. auch den Beitrag von Gebhardt in diesem Band.

5 Margarete Susman, *Frauen der Romantik*, Jena 1929; Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin der Romantik*, München 1959.

Jessie Sampter wurde am 22. März 1883 in New York City geboren.⁶ Ihre Eltern Rudolph Sampter und Virginia Sampter geb. Kohlberg waren wohlhabende deutschstämmige Juden, die sich völlig assimiliert hatten. Jessie Sampter wuchs in gesicherten und behüteten Verhältnissen auf. Im Alter von dreizehn Jahren erkrankte sie an Kinderlähmung und wurde von Hauslehrerinnen unterrichtet. Schon früh begann sie Gedichte zu schreiben. Wahrscheinlich 1911 wurde sie Mitglied der Unitarischen Kirche. Doch schon 1912 zeigte sie sich fasziniert von Henrietta Szold, der Gründerin der *Hadassah*, der sie sich anschloss und so zum Judentum zurückfand.⁷ Wie ihr Vorbild Henrietta Szold wurde sie Pazifistin und glühende Zionistin. Nachdem beide während des Ersten Weltkrieges auf Druck der zionistischen Führer ihr pazifistisches Engagement aufgeben mussten, wurde Jessie Sampter in der *Hadassah*-Schule zur wichtigsten Ausbilderin für die Führungselite der *Hadassah* und der *Federation of American Zionists* (später *Zionist Organization of America*). Sie schrieb Informationsmaterial und gab ein Buch über den Zionismus heraus.⁸ 1919 emigrierte Jessie Sampter nach Palästina, wo sie sich so gut einlebte, dass sie ihre amerikanische Staatsbürgerschaft aufgab. Sie lebte zuerst in Jerusalem und gehörte hier zum engen Freundeskreis von Henrietta Szold. 1933 zog sie in den Kibbuz *Givat Brenner*. Dort baute sie *Bet Yesha* auf, ein an vegetarischer Ernährung ausgerichtetes Genesungsheim. Im Gegensatz zu den meisten anderen Jüdinnen und Juden aus Europa und den USA engagierte sie sich für die Belange der jemenitischen Juden, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nach Palästina kamen. Sie kritisierte deren Benachteiligung im Jischuw und kämpfte gegen die Unterdrückung der Frauen in der polygamen jemenitischen Gemeinschaft, indem sie jemenitische Mädchen unterrichtete. Später adoptierte sie eine jemenitische Waise. Ihre pazifistischen Bestrebungen richteten sich auf eine friedliche Koexistenz von Juden und Arabern in Palästina. Nach den Aufständen von Jerusalem, Hebron und Safed im Jahr 1929 sah sie die

6 Vgl. Baila R. Shargel, Sampter, Jessie Ethel (1883-1938), in: Paula E. Hyman/Deborah Dash Moore (Hg.), *Jewish Women in America. An Historical Encyclopedia*, Bd. 2, New York/London 1997, S. 1198-1200.

7 Die *Hadassah*, eine zionistische Frauenvereinigung, war 1912 von Henrietta Szold in den USA gegründet worden. Die Mitgliederzahl stieg zwischen 1935 und 1952 von 38.000 auf 275.000 Mitglieder an und liegt heute bei etwas unter 400.000. Deborah Dash Moore, *Hadassah*, in: Paula E. Hyman/Deborah Dash Moore (Hg.), *Jewish Women in America. An Historical Encyclopedia*, Bd. 1, New York/London 1997, S. 571-583. Hier S. 576 f. u. 582.

8 Jessie E. Sampter, *A guide to Zionism*, New York 1920.

Verantwortung für die Eskalation vor allem bei der britischen Mandatsmacht, die in ihren Augen ihre Pflichten vernachlässigte. Das harte Leben in Palästina hatte die herzkranke und körperlich wenig belastbare Jessie Sampter so geschwächt, dass sie am 11. November 1938 nach einer Malariainfektion starb.

Die 1956 von Bertha Badt-Strauss veröffentlichte Jessie-Sampter-Biographie *White Fire. The Life and Works of Jessie Sampter* kann nicht mit der »Berühmtheit« (ein selbst heute noch in wissenschaftlichen Kreisen akzeptiertes Argument für eine Biographie) der amerikanischen Zionistin begründet werden.⁹ Denn Jessie Sampter teilte trotz ihrer Verdienste um die zionistische Bewegung in den USA und Palästina das Schicksal vieler Frauen, die Beachtliches für die Allgemeinheit geleistet hatten: Kaum jemand kannte sie. Zu Lebzeiten wurde sie publizistisch nicht gewürdigt. Einzig ein Nachruf in der *New York Times* zeugt von ihrer Bedeutung.¹⁰ Recht treffend bemerkte Bertha Badt-Strauss, dass sie Jessie Sampter erst wieder »beleben« müsse.¹¹ Vermutlich hatte sie einige Gedichte Jessie Sampters gelesen, die »schon vor Jahren in der Menorah gedruckt worden« waren, und sich für Jessie Sampter und ihre Leistungen begeistert.¹² Möglicherweise hatte sie von ihr aber auch im Zusammenhang mit der *Hadassah* erfahren, deren Mitglied sie beide waren bzw. gewesen waren.

Die Gründe dafür, dass Bertha Badt-Strauss über Jessie Sampter schrieb, müssen also nicht nur bei Jessie Sampter, sondern ebenso in der Person und Biographie Bertha Badt-Strauss' gesucht werden. Dabei könnten die Lebensläufe der beiden Frauen unterschiedlicher nicht sein. Bertha Badt-Strauss war nur zwei Jahre jünger als Jessie Sampter, doch anders als diese stammte sie aus einer sehr religiösen deutsch-jüdischen Gelehrtenfamilie. Sie hatte Literaturgeschichte, Englisch, Latein und Philosophie in Breslau, Berlin und München studiert und als eine der ersten Frauen in Preußen 1908 mit einer Arbeit über *Annette von Droste-Hülshoff, ihre dichterische Entwicklung und ihr Verhältnis zur englischen Literatur* promoviert.¹³ Eine Karriere an der Universität blieb ihr als Frau

9 Bertha Badt-Strauss, *White Fire. The Life and Works of Jessie Sampter*, New York 1956.

10 *New York Times*, Obituaries, 26. November 1938, o. S.

11 Bertha Badt-Strauss an Jakob Picard am 21. Februar 1952, in: Jakob Picard Collection, Leo Baeck Institute, New York.

12 Bertha Badt-Strauss an Jakob Picard am 9. Oktober 1951 (wie Anm. 1).

13 Bertha Badt-Strauss, *Annette von Droste-Hülshoff, ihre dichterische Entwicklung und ihr Verhältnis zur englischen Literatur*, Leipzig 1909.

verwehrt und so arbeitete sie als freie Wissenschaftlerin und Publizistin in Berlin. In den zwanziger Jahren erkrankte Bertha Badt-Strauss an multipler Sklerose. Bis zu ihrer Emigration 1939 publizierte sie zahlreiche Artikel in jüdischen Presseorganen wie z. B. in der *Jüdischen Rundschau*, *Der Morgen*, *Der Jude* oder dem *Israelitischen Familienblatt*, aber auch in der führenden deutschen Tagespresse wie der *Vossischen Zeitung* und dem *Berliner Tageblatt*. Gleichzeitig arbeitete sie an der ersten text- und quellenkritischen Ausgabe der Werke Annette von Droste-Hülshoffs mit, gab Übersetzungen und Leseausgaben verschiedener Texte u. a. von Gertrud Marx, Profiat Duran, Süßkind von Trimberg, Heinrich Heine, Rahel Varnhagen, Achim von Arnim, Fanny Lewald und Moses Mendelssohn heraus, schrieb eine (unveröffentlichte) Biographie der Hamburger Aufklärerin Elise Reimarus, lieferte Beiträge für das *Jüdische Lexikon* und die *Encyclopaedia Judaica*, veröffentlichte einen Band mit Kurzgeschichten, einen Fortsetzungsroman sowie eine Art Kollektivbiographie jüdischer Frauen und edierte eine Anthologie der Briefe Hermann Cohens.¹⁴ Wie ihre beiden Geschwister, Hermann Badt und Lotte Prager, war auch Bertha Badt-Strauss Zionistin und kam über die zionistische Bewegung mit der Ideenwelt der »jüdischen Renaissance« in Kontakt.¹⁵ Zur Verwirklichung deren Ziele, eine Wiederbelebung jüdischen Geisteslebens und Schaffung einer spezifisch jüdischen Kultur, trug sie mit ihren Publikationen nach dem Ersten Weltkrieg maßgeblich bei. Verheiratet war Bertha Badt-Strauss mit dem Gymnasiallehrer, Cohenschüler und Mendelssohnexperten Bruno Strauss. Der gemeinsame Sohn Albrecht wurde 1921 geboren.

Anders als Jessie Sampter lebte Bertha Badt-Strauss also in stabilen sozialen und kulturellen Strukturen: Sie hatte nicht nur eine eigene Familie und einen erlernten Beruf, in dem sie auch arbeitete, sie war von Kindheit an fest im jüdischen Glauben verwurzelt, der ihr Leben als unverrückbare Konstante begleitete. Und doch haben die Biographien von Jessie Sampter und Bertha Badt-Strauss Berührungspunkte, die die Faszination erklären, die Jessie Sampter auf Bertha Badt-Strauss ausübte. Jessie Sampter war etwas gelungen, wozu Bertha Badt-Strauss der Mut und vielleicht auch die Durchsetzungskraft gefehlt hatten. Jessie Sampter hatte sich nicht in »ihr Schicksal gefügt«, sondern hatte nach der Erkran-

14 Ein Verzeichnis der Badt-Strauss'schen Schriften bietet Martina Steer, *Bertha Badt-Strauss (1885-1970). Eine jüdische Publizistin*, Frankfurt a. M. 2005.

15 Vgl. dazu Michael Brenner, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, München 2000 (zuerst: *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven 1996).

kung an Kinderlähmung wieder Laufen gelernt. Körperlich weiterhin anfällig und wenig belastbar, hatte sie ihr Gesundheitszustand nicht daran gehindert, nach Palästina auszuwandern. Ohne männliche Begleitung und ohne einen erlernten Beruf hatte sie sich in dieses Abenteuer gestürzt – und es erfolgreich bestanden. Bertha Badt-Strauss hingegen hatte sich mit ihrer Krankheit abgefunden und arrangiert. Sie hatte nicht einmal nachgeforscht, worunter genau sie litt.¹⁶ Und als sie angesichts der Situation in Deutschland Mitte der dreißiger Jahre ernsthaft eine Emigration nach Palästina in Erwägung gezogen hatte und sogar 1936 mit ihrem Mann dorthin gereist war, um sich über die dortigen Arbeits- und Lebensbedingungen zu informieren, waren ihre Krankheit und die Tatsache, dass sie und Bruno Strauss keine befriedigenden Berufsaussichten für sich gesehen hatten, nachvollziehbare Argumente gegen die »Alija« gewesen.¹⁷ Sie waren wieder nach Berlin zurückgekehrt und 1939 dann in die USA geflohen, wo Bruno Strauss eine Dozentenstelle am Centenary College in Shreveport, Louisiana angeboten worden war.

In den späten vierziger und frühen fünfziger Jahren ging es Bertha Badt-Strauss gesundheitlich immer schlechter. Die multiple Sklerose schritt voran, so dass sie kaum noch aus dem Haus gehen konnte und zunehmend gebrechlicher wurde. Infolge dieser Krankheit ließ ihre Sehkraft stark nach, diverse Knochenbrüche und organische Erkrankungen wurden zu einer ernsthaften Gefahr für ihre ohnehin stark angeschlagene Gesundheit. Jeder in ihrer Umgebung sorgte sich um sie, sogar ihre Schwester Lotte Prager, die Ärztin war, schickte Gesundheitstipps und Therapievorschlüsse aus Israel. Sie selbst, die sich manchmal als »armes Krüppelchen« bezeichnete, versuchte den zunehmenden Verfall zu ignorieren und schrieb eher ironisch denn ernst über ihre gesundheitlichen Probleme und Katastrophen.¹⁸

Trotz aller körperlichen Beschwerden begann Bertha Badt-Strauss in dieser Zeit mit der umfangreichen Arbeit an der Biographie. Ihr eingeschränkter Bewegungsradius machte es für sie »[n]icht leicht, hier von Louisiana aus« Quellen zu Jessie Sampters Leben zu sammeln.¹⁹ Eine Reise an die Ostküste oder gar nach Israel kam aus gesundheitlichen Gründen nicht in Frage. Es blieb also nur die Möglichkeit, per Post zu recherchieren. Bertha Badt-Strauss schickte unzählige Briefe an Personen und

16 Interview mit Albrecht B. Strauss 4.-9. November 2000, Chapel Hill (NC).

17 Ebd.

18 Bertha Badt-Strauss an Siegfried Guggenheim am 31. Mai 1946, in: Siegfried Guggenheim Collection, Leo Baeck Institute, New York.

19 Bertha Badt-Strauss an Jakob Picard am 21. Februar 1952 (wie Anm. 11).

Institutionen in den USA und Israel, die Jessie Sampter gekannt oder mit ihr zusammengearbeitet hatten, mit der Bitte, von Jessie Sampter zu erzählen und ihr deren Briefe und Arbeiten zu schicken. Die Resonanz scheint positiv gewesen zu sein, glaubt man der umfangreichen Danksagung, die der Biographie vorangestellt ist.²⁰ Die Angeschriebenen berichteten sehr bereitwillig über ihre Erlebnisse mit der amerikanischen Zionistin und schickten wertvolles Quellenmaterial. Besonders hilfreich war Jessie Sampters Schwester Elvie Wachenheim, die den Nachlass verwaltete.²¹ Trotz der mühsamen Recherche sei das Arbeiten an der Biographie, besonders das »Lesen von unendlich vielen Briefen [...] ein großer Spaß« gewesen, so Bertha Badt-Strauss.²²

Auch wenn Bertha Badt-Strauss in den USA eine zweite Heimat gefunden hatte und dort relativ zufrieden war, so galt ihr doch Palästina bzw. Israel als wahre Heimat der Juden. Jessie Sampter musste ihr als der Beweis dafür erscheinen, dass es mit ähnlich schlechten Voraussetzungen, wie sie bei ihr selbst gegeben waren, vielleicht sogar mit noch schlechteren, in Palästina trotzdem zu schaffen war. Es passte aber nicht zu Bertha Badt-Strauss, einer nicht genutzten Chance, sofern die Emigration nach Palästina tatsächlich eine solche gewesen sein sollte, hinterherzutauern und mit der einmal getroffenen Entscheidung zu hadern. Ihr Umgang mit schwierigen Situationen zeigt, dass sie mit Dingen abschloss, die sie nicht mehr ändern konnte. So war es vielleicht mit der verhinderten Universitätskarriere gewesen, ganz sicher traf es auf ihre Krankheit, die Emigration und den Verlust der Heimat und auf ihren abgelegenen Wohnort im Süden der USA zu. Und auch auf Jessie Sampter blickte sie nicht neidisch oder verbittert, sondern voller Bewunderung. Für sie war die amerikanische Zionistin eine »Heldin« im wahrsten Sinne des Wortes: Jessie Sampter hatte etwas gewagt, wovor Bertha Badt-Strauss im entscheidenden Moment zurückgeschreckt war.

Mit der Charakterisierung Jessie Sampters als »Heldin« legte Bertha Badt-Strauss nicht nur ihre persönliche Beziehung zu der amerikanischen Zionistin fest, sondern gab auch vor, welche Art von Biographie und zu welchem Zweck sie diese schrieb. Die Biographie Jessie Sampters steht in der Tradition der »historischen Belletristik«, also der politisch motivier-

20 Badt-Strauss, *White Fire*. Acknowledgments (wie Anm. 9), o. S.

21 Heute befindet sich Jessie Sampters Nachlass im Central Zionist Archive, Jerusalem.

22 Bertha Badt-Strauss an Jakob Picard am 3. Juni 1953, in: Jakob Picard Collection, Leo Baeck Institute, New York.

ten, populären historischen Biographien der Weimarer Republik, mit dem Unterschied, dass sich Bertha Badt-Strauss nicht wie deren bekanntester Vertreter, Emil Ludwig, der ersten deutschen Republik verpflichtet fühlte, sondern dem Zionismus und der zionistischen Bewegung. Ob Bertha Badt-Strauss Emil Ludwig, der ebenso wie sie Mitarbeiter bei der *Breslauer Zeitung* und in der »Breslauer Dichterschule« engagiert gewesen war, jemals persönlich kennen gelernt hatte, ist nicht bekannt.²³ Doch die Kontroverse um die »historische Belletristik«, die hauptsächlich zwischen 1928 bis 1931 in wissenschaftlichen Zeitschriften und Büchern und in der Tagespresse geführt worden war, dürfte ihr kaum entgangen sein.²⁴ Gegenstand des Streits waren die von Emil Ludwig, Werner Hegemann, Herbert Eulenberg und anderen Autoren verfassten, populären historischen Biographien berühmter Persönlichkeiten.²⁵ Diese Biographien unterschieden sich von historischen Romanen durch ihren wissenschaftlichen Anspruch, sollten aber gleichzeitig »Geschichtspolitik im Dienste der ersten deutschen Republik [...] betreiben«.²⁶ Das wiederum trennte sie von den »modernen« psychologischen Individualbiographien eines Stefan Zweig. Porträtiert wurden vorrangig herausragende Vertreter der preußisch-deutschen Geschichte, z. B. die preußischen Könige, der Reichskanzler Bismarck oder der Militärreformer Scharnhorst. Die konservative akademische Geschichtswissenschaft sah in den sehr erfolgreichen Biographien nicht nur eine wissenschaftliche, sondern auch eine politische Konkurrenz in der Deutung der Vergangenheit. In der teilweise sehr polemisch geführten Debatte ging es also nicht nur um historiographische Aspekte, sondern um das Selbstverständnis der ersten deutschen Republik, um die gesellschaftliche und politische Moderne schlechthin.

23 Die »Breslauer Dichterschule« war 1858 oder 1859 als »Schlesisches Dichterkränzchen« gegründet worden und verstand sich als Plattform für neue schriftstellerische Talente in Schlesien, pflegte aber auch die schlesische Heimatdichtung. Frauen waren seit 1897 als Mitglieder zugelassen. Zur Geschichte der »Breslauer Dichterschule« vgl. Ludwig Sittenfeld, Die Geschichte des Vereins »Breslauer Dichterschule«, in: Der Osten. Herausgegeben zur 50. Jubelfeier der »Breslauer Dichterschule«, 35 (1909) Nr. 2/3, S. 28-49.

24 Zur Debatte um die »historische Belletristik« vgl. Christoph Gradmann, Historische Belletristik. Populäre historische Biographien in der Weimarer Republik, Frankfurt a. M./New York 1993.

25 Z. B. Emil Ludwig, Bismarck. Geschichte eines Kämpfers, Berlin 1926; Werner Hegemann, Fridericus oder das Königsopfer, Hellerau 1925; Herbert Eulenberg, Die Hohenzollern, Berlin 1928.

26 Gradmann, Historische Belletristik (wie Anm. 24), S. 11.

Waren die Biographien Emil Ludwigs und anderer Vertreter der »historischen Belletristik« Geschichtsschreibung und Geschichtsrevision im Dienste der ersten deutschen Republik, so kann Bertha Badt-Strauss' Biographie Jessie Sampters durchaus als Geschichtsschreibung im Dienste der zionistischen Bewegung gesehen werden.²⁷ Dies war ihr Engagement und ihre intellektuelle Unterstützung der Aufbauarbeit in Israel, zu der sie mit praktischer Arbeit nicht beitragen konnte. Bertha Badt-Strauss entwarf ein Bild Jessie Sampters als eines begabten, willensstarken und charismatischen, aber doch auch psychisch labilen und stetig Sinn suchenden Menschen, der schließlich im Zionismus und letztendlich in Palästina Bestimmung und Heil findet. Jessie Sampter sei ein »nervöses Kind« gewesen, das als junge Frau einen Gott vermisst habe, zu dem es habe beten können.²⁸ Einen Wendepunkt sah Bertha Badt-Strauss, als Jessie Sampter nach der Erkrankung an Kinderlähmung ihren Traum von der Violinistinnenkarriere hatte aufgeben müssen, doch nicht daran zerbrochen sei, sondern »jede Schonung ablehnte und eine Kämpferin wurde«.²⁹

Dass Bertha Badt-Strauss einen Sinn für Offenbarungsgeschichten hatte, zeigt sich in einigen ihrer Aufsätze über Franz Rosenzweig, in denen sie von einer nicht näher erläuterten mystischen Erfahrung Rosenzweigs während eines Jom-Kippur-Gottesdienstes erzählte, die diesen angeblich von einer Konversion Abstand nehmen ließ.³⁰ Auch in Jessie Sampters Leben machte sie einen Moment der Offenbarung aus. Was für Franz Rosenzweig das Massenerlebnis in einer kleinen orthodoxen Synagoge war, sei für Jessie Sampter die Lektüre des Buches *The Book of Pain Struggle Called the Prophecy of the Fulfillment* von Hyman Segal gewesen. Ein Pfarrer der Unitarischen Kirche, der sie kurz zuvor beigetreten war,

27 Der Behauptung Barbara Hahns »Nie bewegte sie [Bertha Badt-Strauss; M.S.] sich schreibend im Feld der Politik, nie nimmt sie in diesem Bereich der Öffentlichkeit Partei« muss damit eine klare Absage erteilt werden. Barbara Hahn, Bertha Badt-Strauss, in: John M. Spalek/Konrad Feilchenfeldt/Sandra H. Hawrylchak (Hg.), *Deutschsprachige Exilliteratur seit 1933*, Bd. 3, USA, Teil 2, Bern/München 2001, S. 60-69, hier S. 67.

28 Badt-Strauss, *White Fire* (wie Anm. 9), S. 9.

29 Ebd., S. 13.

30 Z. B. Bertha Badt-Strauss, Franz Rosenzweigs erstes und zweites Leben. Franz Rosenzweig starb vor fünfzehn Jahren (10.12.1929), in: *The Jewish Way*, 7 (1944) Nr. 6, S. 5, S. 12; dies., Es war am Jom Kippur 1913 ... Erinnerung an Franz Rosenzweig, in: *Aufbau*, 18 (1952) Nr. 39, S. 3. Franz Rosenzweigs Frau Edith stritt später diese Geschichte entschieden ab.

hatte Sampter mit dem Autor und dessen Buch bekannt gemacht. Die Handlung des Buches ist die eines modernen »Pilgrim's Progress«: Der Held läuft von zu Hause weg, während seiner Sinnsuche irrt er durch die Wüste, wo er ein antikes Pergament findet und ihm in einer Vision befohlen wird, die Menschen in ihr angestammtes Land zurückzubringen.³¹ Obwohl die Geschichte im Abstrakten bleibt, war den interessierten Leserinnen und Lesern und offensichtlich auch Jessie Sampter klar, dass es sich bei dem Protagonisten um einen der jüdischen Tradition entfremdeten Juden handelte, dem die Aufgabe auferlegt wird, das jüdische Volk nach Palästina zurückzuführen. Für Jessie Sampter sei es gewesen, »als ob sich eine Tür für sie geöffnet hätte«, schätzte Bertha Badt-Strauss die Bedeutung des Buches ein.³²

Drei Personen bzw. Personengruppen hatten laut Bertha Badt-Strauss Jessie Sampter schließlich zum Judentum zurück- und zum Zionismus hingeführt. Die erste Person sei Henrietta Szold gewesen, durch die Jessie Sampter Schönheit und Würde der religiösen Bräuche kennen gelernt und erfahren habe, dass der Zionismus »der Traum von der religiösen Wiedergeburt der Menschheit« sei und nicht bloßer Nationalismus.³³ Die zweite Person, der Begründer des Rekonstruktionismus, Mordecai M. Kaplan, habe »ihre Augen für die historische Bedeutung der Bibel als Aufzeichnung der schrittweisen Entwicklung des jüdischen Geistes« geöffnet.³⁴ An dritter Stelle stehe das jüdische Volk selbst, denn Jessie Sampter wollte »unter ihresgleichen sein«.³⁵ In der Perspektive Badt-Strauss' hatte Jessie Sampter damit einen neuen Sinn im Leben gefunden: »Von da an war ihr Leben einer Idee und einer Sache gewidmet; Dienst am jüdischen Volk. Zionismus wurde ihre Religion, ihr Weg zu Gott.«³⁶ Sie habe sich dann zwar der Gruppe um Henrietta Szold angeschlossen, doch ganz glücklich sei sie noch nicht gewesen, so Bertha Badt-Strauss, denn obwohl sie sich in der zionistischen Bewegung Amerikas engagiert habe, sei sie sich doch schmerzlich ihrer »totalen Einsamkeit in der Welt ihrer amerikanischen jüdischen Freunde« bewusst geworden.³⁷ Nach einem Nervenzusammenbruch und der darauf folgenden

31 Badt-Strauss, *White Fire* (wie Anm. 9), S. 32.

32 Ebd.

33 Ebd., S. 38.

34 Ebd., S. 33. Zu Mordecai Kaplan vgl. u. a. Richard Libowitz, *Mordecai Kaplan and the Development of Reconstructionism*, New York 1983.

35 Ebd.

36 Ebd., S. 34.

37 Ebd., S. 50.

Psychoanalyse begleitete sie Henrietta Szold nach Jerusalem, wo sie sich sofort zu Hause gefühlt habe. Obwohl ihr manche Aspekte des Siedlerlebens in Palästina nicht gefallen hätten, das schlechte Verhältnis zur arabischen Bevölkerung etwa oder die für sie unbefriedigende religiöse Situation, die Behandlung der jemenitischen Juden und vor allem die schlechte Stellung der jemenitischen Jüdinnen, so habe ihr eine spätere Reise in die USA doch gezeigt, dass Palästina ihre eigentliche Heimat war.

Die Lebensgeschichte Jessie Sampters, die Bertha Badt-Strauss vor den Leserinnen und Lesern ausbreitete, gleicht einem Bildungsroman. Die Protagonistin, Jessie Sampter, gelangt nach langer Sinnsuche schließlich zur ihrer eigentlichen Bestimmung. Sämtliche Ereignisse und Begebenheiten in ihrem Leben werden von Bertha Badt-Strauss im Kontext dieser Bestimmung und des Typus der amerikanischen Jüdin als der »reinsten Verkörperung der Jüdin« interpretiert und erhalten so eine »retrospektive Logik«. ³⁸ Damit erzeugte Bertha Badt-Strauss mit ästhetischen Mitteln einen inneren Zusammenhang im Leben Jessie Sampters, der eine Kohärenz der Fakten vortäuscht. Durch geschicktes stilistisches und narratives Arrangieren ihrer Rechercheergebnisse, nicht durch einen wissenschaftlichen Diskurs, zeichnete sie ein in sich geschlossenes, stimmiges Bild Jessie Sampters. Damit arbeitete sie wie die Autoren der »historischen Belletristik« und die Historiker der Weimarer Republik mit den traditionellen Erzähltechniken des 19. Jahrhunderts. ³⁹ Auch in der Reduktion auf das Persönlich-Private und Geistig-Psychische knüpfte Bertha Badt-Strauss an die psychologischen Individualbiographien der »historischen Belletristik« an. Sie beschränkte die Darstellung weitgehend auf die Person Jessie Sampters und deren engstes Umfeld. An Quellen benutzte sie Jessie Sampters Gedichte und Romane, Briefe von und an diese und persönliche Erinnerungen von Jessie Sampter nahe stehenden Menschen. Eine Einordnung der Person Jessie Sampter, ihrer Gefühle und Handlungen in einen größeren politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhang nahm sie nicht vor. Sinn dieser Beschränkung war es, die porträtierte Person als »Mensch wie du und ich« darzustellen, in deren Lebensgeschichte die Leserinnen und Leser sich und ihre Situation wiederfinden konnten. Die psychologische Deutung war als Identifikationsangebot gedacht. Allerdings zeigen neuere Erkenntnisse der Sozialpsy-

38 Pierre Bourdieu, Die biographische Illusion, in: Bios. Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History, 3 (1990) Nr. 1, S. 75-81, hier S. 76.

39 Zur Verfahrensweise historischer Darstellung im 20. Jahrhundert vgl. u. a. Hans R. Jaufß, Geschichte der Kunst und Historie, in: Reinhart Koselleck/Wolf-Dieter Stempel (Hg.), Geschichte. Ereignis und Erzählung, München 1973, S. 175-209.

chologie, dass »eine Geschichtsschreibung, die das historische Individuum seiner sozialen Bezüge beraubt, kaum einen Beitrag zur Identitätsfindung leisten« kann.⁴⁰ Dieses Urteil mag zutreffen, doch stützt es sich nicht auf eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung. Es bleibt daher die Frage: Wenn die Lektüre der populären Biographien nichts zur Identifikationsfindung ihrer Leser beigetragen haben, lag dies tatsächlich an dem fehlenden Zusammenhang zwischen individueller Erfahrung und politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Vorgängen in den Texten oder nicht vielmehr an der Auswahl der porträtierten Personen? Für die Leserinnen und Leser der Weimarer Republik, die teilweise noch Reichskanzler Bismarck, deutsche Kaiser und Könige in Amt und Würden miterlebt hatten, dürfte es nicht ganz einfach gewesen sein, Gemeinsamkeiten zwischen dem Leben Adelige, hochrangiger Politiker und Militärs und ihrem eigenen zu finden.

Es ist schwierig festzustellen, welchen Einfluss Badt-Strauss' Sampter-Biographie auf das Selbstbild amerikanischer Jüdinnen und Juden hatte, an die sie sich primär richtete. Die Kritiken waren durchweg freundlich, doch Informationen, die auf eine große Wirkung schließen lassen, wie etwa hohe Verkaufszahlen oder einen Anstieg in der Zahl junger weiblicher Auswandererinnen nach Israel, gibt es nicht.⁴¹ Trotzdem war es ein durchaus realistisches Identifikationsangebot, das Bertha Badt-Strauss den Leserinnen und Lesern machte. Auch wenn die Einordnung des Lebens Jessie Sampters in einen politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Kontext fast völlig fehlt, war es die Erzählung dieses Lebensweges an sich, die inspirieren, Mut machen und bestätigen konnte. Jessie Sampter musste nicht zum »Menschen wie du und ich« gemacht werden, sie war es bereits bzw. sie war noch viel »weniger« als das. Fast jede oder jeder, die oder der diese Biographie gelesen hatte, musste sich fragen, warum man nicht selbst »Alija« machte, wenn schon jemand wie Jessie

40 Helmut Scheuer, Kunst und Wissenschaft. Die moderne literarische Biographie, in: Grete Klingenstein/Heinrich Lutz/Gerald Stourzh (Hg.), Biographie und Geschichtswissenschaft. Aufsätze zu Theorie und Praxis biographischer Arbeit, Wien 1979, S. 81-110, hier S. 86. Helmut Scheuer, Biographie. Studien zu Funktion und zum Wandel einer literarischen Gattung vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Stuttgart 1979.

41 Z. B. Mignon L. Rubenovitz, White Fire. The Life of Jessie Sampter, by Bertha Badt-Strauss, in: Hadassah Newsletter, 37 (1956) Nr. 1, S. 8, 11; Esta Saltzman, White Fire. The Life and Works of Jessie Sampter, Bertha Badt-Strauss, The Reconstructionist Press, N.Y., in: Women's League Outlook, 29 (1959) Nr. 3, S. 26.

Sampter, die körperlich und geistig alles andere als stabil gewesen war, Pionierarbeit in Palästina hatte leisten können.

Mit ihrer »zionistischen« Biographie ging Bertha Badt-Strauss über das Narrativ der bloßen Rückkehr zum Judentum hinaus, das ihre früheren biographischen Arbeiten in Deutschland dominiert hatte. Rosa Luxemburg, Franz Rosenzweig, Karl Wolfskehl, Emma Lazarus oder auch Heinrich Heine, Rahel Varnhagen und Dorothea Schlegel: In ihren Augen waren diese Menschen »baale-teshuvah«, also »zum Glauben Zurückgekehrte«. ⁴² Das Motiv der Rückkehr der durch die Erfahrung des Antisemitismus geläuterten assimilierten Juden zum Judentum war ein gebräuchliches Motiv innerhalb der deutsch-jüdischen Kulturproduktion der Weimarer Republik. ⁴³ Jakob Wassermann, Franz Werfel oder Kurt Tucholsky hatten fiktive Figuren wie »Gregor Waremm« bzw. »Georg Warschauer«, »Barbara« und »Herrn Wendriner« erschaffen, um mit erhobenem Zeigefinger das Scheitern der deutschen Juden – und damit das Scheitern ihres eigenen Lebensweges als Deutsche – zu verdeutlichen. ⁴⁴ Bertha Badt-Strauss hingegen, die in ihrer jüdischen Identität gefestigt war, benötigte weder die Vergewisserung des eigenen Ichs mittels der Abgrenzung gegen »abtrünnige« Juden noch die Distanz der Fiktion. Sie hatte die Erfahrung von Zurückweisung an realen Figuren gezeigt, ohne jedoch selbst in Bitterkeit zu verfallen und ohne ein unsympathisches Bild der assimilierten deutschen Juden zu zeichnen, wie Wassermann, Werfel und Tucholsky es getan hatten. Stattdessen versuchte sie die Beweggründe Heines, Varnhagens und anderer für die Assimilation zu erklären und die Rückbesinnung auf das Judentum nicht als Drama

42 Z. B. Bertha Badt-Strauss, Rosa Luxemburg, in: *Der Jude*, 8 (1924) Nr. 3, S. 186-189; dies., Wort des Gedenkens, in: Franz Rosenzweig, *Ein Buch des Gedenkens*, Berlin 1930, S. 5-7; dies.: Juden um Stefan George, in: *Jüdische Rundschau*, 38 (1933) Nr. 102, S. 1001; dies., Eine amerikanische Zionistin, Emma Lazarus (gest. 19.4.1887), in: *Jüdische Rundschau*, 42 (1937) Nr. 32, S. 5; Heinrich Heine, Dichtungen. Eingeleitet von Bertha Badt-Strauss, 4 Bde., Berlin 1923; dies., Dorothea Mendelssohn und Rahel Levin. Gedanken zu Margarete Susmans Buch »Frauen der Romantik«, in: *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung*, 6 (1930) Nr. 21, S. 330-332.

43 Vgl. dazu Brenner, *Renaissance* (wie Anm. 15), S. 131-134.

44 Jakob Wassermann, *Der Fall Maurizius*, Berlin 1928; Franz Werfel, *Barbara oder die Frömmigkeit*, Berlin u. a. 1929; Kurt Tucholsky (alias Kaspar Hauser), *Herr Wendriner beerdigt Einen*, in: *Prager Tagblatt*, 50 (1925) Nr. 208, S. 3 f.; *Herr Wendriner erzieht seine Kinder*, in: *Prager Tagblatt*, 50 (1925) Nr. 110, S. 3; *Herr Wendriner hat Gesellschaft*, in: *Prager Tagblatt*, 50 (1925) Nr. 196, S. 4; *Herr Wendriner nimmt ein Bad*, in: *Prager Tagblatt*, 50 (1925) Nr. 156, S. 6.

der Zurückweisung, sondern als selbstbestimmte Entscheidung für die Rückkehr zu den eigenen Wurzeln zu erklären. Damit hatte sie positivere – und gleichzeitig realistischere – Identifikationsmöglichkeiten geboten, als es die Selbstreflexionen und Identifikationsentwürfe, die in der deutsch-jüdischen Publizistik der zwanziger und dreißiger Jahre größtenteils zwischen der oben genannten Verunglimpfung von assimilierten Jüdinnen und Juden einerseits und der Heiligenverehrung eines Moses Mendelssohn andererseits schwankten, je vermocht hatten.⁴⁵

Die spirituelle und kulturelle Rückbesinnung auf das Judentum, die sie selbst in der Zwischenkriegszeit propagiert hatte, erschien Bertha Badt-Strauss nach der Erfahrung der Schoa jedoch nicht mehr ausreichend. Zwar war auch die von ihr porträtierte Jessie Sampter eine »zum Glauben Zurückgekehrte«, allerdings war diese noch weiter gegangen und war Zionistin geworden. Damit manifestierte sich in der Person Jessie Sampters ein Endpunkt in der Entwicklung der jüdischen Frau, den Bertha Badt-Strauss knapp zwanzig Jahre zuvor in ihrem Buch *Jüdinnen* selbst herausgearbeitet hatte. In diesem Buch hatte sie in chronologischer Reihenfolge anhand herausragender Frauenpersönlichkeiten die unterschiedlichen Formen jüdischer Weiblichkeit und Lebensentwürfe in ihren jeweiligen historischen Kontexten dargestellt. Ohne über diese Frauen zu urteilen, entwarf sie ausgehend von den Jüdinnen der biblischen und talmudischen Zeit über die Frauen in der Diaspora, die Mütter und Kauffrauen im mittelalterlichen Aschkenas und die gebildeten und kultivierten Sefardinnen, über Rahel Levin und ihre Zeitgenossinnen bis hin zu den deutschen Feministinnen und amerikanischen Zionistinnen eine Geschichte der jüdischen Frau als gleichzeitige Entfremdungs- und Bildungsgeschichte. Diese Geschichte beschrieb den Weg aus Palästina, die Abkehr vom Judentum und von traditionellen Rollenerwartungen, das Streben nach Bürgerlichkeit und Bildung und letztendlich die Rückkehr zum Judentum und nach Palästina. Anders jedoch als Selma Sterns Reihe *Die Entwicklung des jüdischen Frauentypus seit dem Mittelalter* oder Else Dormitzers *Berühmte jüdische Frauen in Vergangenheit und Gegenwart* aus den zwanziger Jahren war die Intention von »Jüdinnen« keine historiographische, sondern eine didaktische.⁴⁶ Den Leserinnen sollte der Weg

45 Jakob Wassermann, Der Fall Maurizio (wie Anm. 44). Zum Mendelssohnbild vgl. Jacques Ehrenfreund, Moses Mendelssohn, in: Hagen Schulze/Etienne François (Hg.), *Deutsche Erinnerungsorte*, Bd. 3, München 2001, S. 258-274.

46 Bertha Badt-Strauss, *Jüdinnen*: Vorwort, Berlin 1937, o. S.; Selma Stern, *Die Entwicklung des jüdischen Frauentypus seit dem Mittelalter*. I. Der Frauentypus des Ghettos, in: *Der Morgen*, 1 (1925) Nr. 3, S. 324-337; II. Der Frauentypus der

aufgezeigt werden, den »wir alle gehen müssen, um unsrer Abstammung würdig zu bleiben«⁴⁷. Wohin dieser Weg schließlich führen sollte, darüber hatte es für Bertha Badt-Strauss schon damals keinen Zweifel gegeben: Zurück zum Judentum und, wenn möglich, zurück nach Erez Israel. Den vielversprechenden Abschluss der historischen Entwicklung der jüdischen Frau hatte sie demzufolge in den amerikanischen Zionistinnen gesehen. Diese seien ein »neuer Typus der Jüdin [...], der seine eignen Kämpfe um das Bewusstwerden des alten Volksgefühls zu bestehen hatte, und dem es bestimmt war, in unsern Tagen endlich die reinste Verkörperung der Jüdin hervorzubringen, die wir kennen«.⁴⁸ Die »reinste Verkörperung der Jüdin« war für sie die Frau, die bereit ist »zur Wegbereitung für die Schaffung einer neuen jüdischen Gemeinschaft im Lande der Väter – zur Arbeit für Palästina«.⁴⁹ Wie diese Arbeit allerdings konkret aussehen und welche Rolle die Frau generell im Judentum und in Palästina spielen sollte, hatte Bertha Badt-Strauss offen gelassen. In der Auswahl unterschiedlicher Frauenpersönlichkeiten, die sie als alternative Identifikationsmodelle offeriert hatte, konnte jede Leserin sich selbst wiederfinden, auch diejenige, die keine Zionistin war oder die wegen der rigiden männlichen Diktion jüdischer Weiblichkeit – böse Westjüdin versus gute Ostjüdin – keinen Platz für sich in einem positiv definierten jüdischen Kontext sah.⁵⁰

1937 standen in diesem von Bertha Badt-Strauss konstruierten Wandel jüdischen Frauenlebens die Zionistinnen zwar als ideales, aber doch noch gleichberechtigtes Vorbild neben anderen jüdischen Frauen aus der Vergangenheit. 1956, nach der Schoa und mit dem Wissen darum, formulierte Bertha Badt-Strauss mit der Biographie Jessie Sampters den zionistischen Weg als den einzig möglichen. Der nach ihrer Definition »reins-

Romantik, in: *Der Morgen*, 1 (1925) Nr. 4, S. 496-516; III. Die Frau des Bürgertums, in: *Der Morgen*, 1 (1926) Nr. 6, S. 648-657; IV. Die Jüdin der Gegenwart, in: *Der Morgen*, 2 (1926) Nr. 1, S. 71-81; Else Dormitzer, *Berühmte jüdische Frauen in Vergangenheit und Gegenwart*, Berlin 1925.

47 Badt-Strauss, *Jüdinnen*: Vorwort (wie Anm. 46), o. S.

48 Badt-Strauss, *Jüdinnen* (wie Anm. 46), S. 98.

49 Ebd., S. 100.

50 Vgl. dazu u. a. Michael Berkowitz, *Transcending Tzimmes and Sweetness. Recovering the History of Zionist Women in Central and Western Europe, 1897-1933*, in: Maurie Sachs (Hg.), *Active Voices. Women in Jewish Culture*, Urbana 1995, S. 41-62; Claudia T. Prestel, *Frauen und die Zionistische Bewegung (1897-1933). Tradition oder Revolution?*, in: *Historische Zeitschrift*, 258 (1994), S. 29-71. Ein Beispiel für das holzschnittartige Frauenbild ist Arnold Zweig/Hermann Struck, *Das ostjüdische Antlitz*, Berlin 1920.

ten Verkörperung einer Jüdin« widmete sie ein ganzes Buch, das »begleitet« wurde von kleineren Aufsätzen über andere Zionistinnen wie Hannah Sennesch oder Henrietta Szold.⁵¹ Die Sefardinnen, die aschkenasischen Frauen, die Salondamen der Romantik und die Frauen der deutschen Frauenbewegung, kurz, Jüdinnen, die einen alternativen Lebensentwurf zum Zionismus gelebt hatten, sind in ihrem Œuvre der Nachkriegszeit nur noch zu finden, sofern Bertha Badt-Strauss eine persönliche Beziehung zu ihnen gehabt hatte, wie es zum Beispiel bei Mathilde Schechter, der besten Freundin ihrer Mutter und Gründerin der *National Women's League of the United Synagogue of America*, der Vereinigung der konservativen Jüdinnen in den USA, der Fall war.⁵²

Manche Frauen mag Bertha Badt-Strauss' Jessie-Sampter-Biographie dazu angeregt haben, den entscheidenden Schritt zu tun und nach Israel auszuwandern. Was Bertha Badt-Strauss in jedem Fall erreichte, ist, dass eine der herausragenden Persönlichkeiten des amerikanischen Zionismus, eine der wenigen amerikanischen Zionistinnen, die tatsächlich nach Palästina ausgewandert waren, nicht in Vergessenheit geriet. Die Tatsache, dass bis heute neben der alles überragenden Henrietta Szold und der Zionistin Jessie Sampter kaum Frauen im historischen Gedächtnis des amerikanischen Zionismus verhaftet geblieben sind, bestätigt dies.

51 Z. B. Bertha Badt-Strauss, Hannah Szennes, in: *Young Judean*, 34 (1946) Nr. 6, S. 12-14; dies., Centenary of Henrietta Szold. A Personal Reminiscence of her Visit to Germany, in: *AJR Information*, 16 (1961) Nr. 1, S. 13.

52 Z. B. Bertha Badt-Strauss, A Beautiful Friendship (Mathilde Schechter and Martha Badt), in: *Women's League Outlook*, 18 (1947) Nr. 2, S. 3, 7.

Diskussionen

MIRIAM GEBHARDT

Der Fall Clara Geißmar, oder von der Verführungskunst weiblicher Autobiographik

»Man kann jedoch feststellen, dass die Frauen aufgrund ihrer verstärkten Beschäftigung mit Haus und Familie über ein einzigartiges Potential verfügten, die jüdische Tradition zu bewahren, während sie sich gleichzeitig an die Normen der deutschen Mehrheit anpassten.«¹

Wohl keine These der deutsch-jüdischen Geschichte des 19. Jahrhunderts ist auf so große Zustimmung gestoßen wie diese. In den neueren Gesamtdarstellungen finden wir sie als zentrales Ergebnis der jüdischen Bürgertumsforschung.² Ihr Argumentationsgang besticht zweifellos durch Klarheit: Im Lauf des 19. Jahrhunderts verlagerte sich die Religion von der Synagoge in das bürgerliche Wohnzimmer, es kam zur »Familiarisierung« der jüdischen Religion. Gleichzeitig spalteten sich die Geschlechterrollen auf – in die des aushäusig berufstätigen Mannes und die der häuslichen Mutter und Ehefrau. Von dieser Ausgangslage kommt man fast zwangsläufig zu der oben zitierten Sichtweise, wonach den Frauen im jüdischen Bürgertum eine ganz besonders wichtige Aufgabe zufiel: Als Familienfrauen wurden sie verantwortlich für die Sozialisation der Nachkommen in eine bürgerliche Lebenswelt und für die Pflege und Weitergabe der verhäuslichten religiösen Tradition. Somit saßen sie gleich in zweifacher Hinsicht an einer wichtigen Schaltstelle – als Hüterinnen der Tradition und als Vermittlerinnen der Moderne. Dieser Beitrag wird sich mit dem Thema der Geschlechterrollen im jüdischen Bürgertum der Kaiserzeit erneut auseinander setzen. Dabei geht es weder darum, den jüdischen Frauen zur Kaiserzeit rückwirkend ihre Bedeutung

1 Marion A. Kaplan, *Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich*, Hamburg 1997, S. 111.

2 Monika Richarz, *Frauen in Familie und Öffentlichkeit*, in: Steven M. Lowenstein u. a. (Hg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. III, *Umstrittene Integration, 1871-1918*, S. 69-100, bes. S. 71-74, München 1997; Marion A. Kaplan, *Konsolidierung eines bürgerlichen Lebens im kaiserlichen Deutschland*, in: dies. (Hg.), *Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland. Vom 17. Jahrhundert bis 1945*, S. 227-346, v. a. S. 235-257, München 2003.

abzusprechen, noch darum, eine bestimmte Sichtweise für überholt zu erklären, die ihren Sinn und ihre Funktion in einem bestimmten historiographischen Diskurs zu erfüllen vermochte. Diskutiert werden soll auf einer anderen Ebene. Es soll gezeigt werden, dass bereits die Entscheidung für eine bestimmte methodische Vorgehensweise das erwartete Resultat vorwegnahm. Die These der weiblichen Doppelfunktion im Kaiserreich ist das Produkt einer bestimmten Lektüre der autobiographischen Quellen, die das jüdische Bürgertum hinterlassen hat; man kann noch weiter gehen und sagen, sie ist das Erzeugnis einer Spiegelung des zeitgenössischen geschlechterspezifischen Diskurses, wie er sich im Medium der Autobiographie niederschlug. Auf dem Weg der traditionellen Lesart und wörtlichen Auswertung von Selbstzeugnissen konnte man zu dieser einen These kommen. Ein anderer Umgang mit der autobiographischen Literatur hätte freilich, so der hier geplante Argumentationsgang, den Blick für andere Interpretationen geöffnet. Im Folgenden werden Möglichkeiten der alternativen Quellenlektüre vorgeschlagen. Damit verbunden sein wird die grundsätzliche Forderung nach Perspektivierung der Quellenfunde. Meiner Auffassung nach müssen Autobiographien als grundsätzlich relationale Erinnerungstexte gelesen werden, und zwar in ihrer kommunikativen, historisch-kulturellen und in ihrer lebensgeschichtlichen Perspektive.

I.

Die Geschichtswissenschaft braucht Beweise oder, in Fragen der Einstellungen, Mentalitäten und Sinnzuschreibungen, wenigstens Zeugenaussagen. Die besten Zeugen sind Zeitzeugen, die uns selbst erzählen können, wie es war. So haben sich die wegweisenden Arbeiten zu Frauen und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert im Wesentlichen oder fast ausschließlich Autobiographien als Beweismaterial gesichert. Man kann den Quellenkorpus sogar noch weiter eingrenzen: Es handelt sich in erster Linie um unveröffentlichte, aber auch um einige edierte Autobiographien aus der Sammlung des New Yorker Leo Baeck Instituts.³ Monika Richarz hat mit ihrer wertvollen Edition einiger Texte in den 1970er Jahren dieses

3 Vgl. Miriam Gebhardt, *The lost World of German Jewry. Collecting, Preserving, and Reading Memories*, in: Christhard Hoffmann (Hg.), *Preserving the Legacy of German Jewry. A History of the Leo Baeck Institute, 1955-2005*, Tübingen 2005, S. 263-279.

Archiv für die Historiographie erschlossen.⁴ Seither haben viele Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler ihre Arbeit weitergeführt. Die Erinnerungen an das bürgerliche Familienleben im 19. Jahrhundert gehören zu den immer wieder zitierten Quellen der Bürgertumsforschung, nicht zuletzt deshalb, weil sie, wie sonst keine Quellen, die Frauen, die sonst nicht viel Schriftliches hinterlassen konnten, attraktiv ins Bild setzen.

Wer die Texte kennt, weiß um ihre Ausstrahlung. Die Autobiographien haben, verglichen mit den meisten anderen traditionellen historiographischen Quellen, den Vorteil großer Anschaulichkeit. In ihnen leuchten Details aus der Alltagswelt der Vorfahren wie in einem pointillistischen Gemälde auf und hauchen einer Sozialgeschichte, einer Alltags-, Mentalitäten- oder Kulturgeschichte überhaupt erst Leben ein. Neben ihrer Farbigkeit ist es die Arbeitsökonomie, die diese Quellengattung liebenswert macht. Wie ungleich mühsamer ist es, Details zur weiblichen Frömmigkeit im Kaiserreich anhand von Synagogenbesuchen, Mikwenbenutzung, Erziehungsinstitutionen, der Verbreitungs- und Rezeptionswege von religiösem und weltlichem Schrifttum, Scheidungsbriefen, Testamenten, Nachlässen, Korrespondenzen, Hausratsinventaren usw. zu recherchieren, wenn man die Frauen auch selbst sprechen lassen kann.

Dass damit ein kategorialer Schwenk verbunden ist von der normativen Ebene etwa im Fall von handlungsanleitenden Schriften der Rabbiner, Erzieher etc. hin zur subjektiven Wahrnehmungsebene mit entsprechend weitreichenden Konsequenzen für die Interpretation, wird allerdings von der fraglichen Forschung noch nicht ausreichend berücksichtigt. So heißt es in der Einführung zur *Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland*, man finde in Memoiren, Briefen und Tagebüchern »eine Fülle von Einzelheiten aus dem Alltag«. Zwar müsse man in den Texten auch zeittypische Plattitüden, Nostalgie und bewusste oder unbewusste Selbstdarstellungen vermuten, dennoch könnten sie »ein gewisses Verständnis des Alltagslebens vermitteln«.⁵ Der Weg dahin – zu einem noch zu definierenden Verständnis der Quellen – müsste jedoch ausgemaldert werden.

Die Tatsache, dass es besonders die Bürgertumsforschung auf die Erinnerungsliteratur abgesehen hat, ist kein Zufall. Die Beliebtheit dieser Praxis der schriftlichen Selbstbespiegelung im Bürgertum brachte die

4 Monika Richarz, *Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte*, Bd. 1: 1780-1871, Bd. 2: Im Kaiserreich, Bd. 3: 1918 bis 1945, Stuttgart 1976, 1979 und 1982.

5 Marion A. Kaplan, Einführung, in: dies., *Geschichte des jüdischen Alltags*, S. 9-20 (wie Anm. 2), hier S. 15.

Motive und Möglichkeiten ihrer wissenschaftlichen »Auswertung« mit sich. Das Medium der Stilisierung der eigenen sozialen Formation wird allerdings gerade nicht unter diesem Gesichtspunkt untersucht. Obwohl an Werten und Lebensstilen des Bürgertums interessiert, stellt sich die Bürgertumsforschung kaum Fragen nach der kulturellen Textur der Quellen, die ihre Protagonisten schließlich nicht ohne Hintergedanken produziert haben.

Dies ist eine der methodischen Schwachstellen, unter denen mit autobiographischem Material operierende Bürgertumsstudien leiden. In ihrem Aufsatz zur Autobiographie als Quelle der Geschichtswissenschaft in der *Historischen Zeitschrift* fasst Dagmar Günther zusammen, welche Probleme sie in den auf Selbstzeugnisse spezialisierten Arbeiten zum Bürgertum sieht:

»Autobiographische Quellen werden auf ihre Inhalte, das ›Gemeinte‹, ihre referentielle Dimension reduziert, auf eine vorgefertigte Hypothese illustrativ angewendet. Passagen werden isoliert, die Art des Sagens, das Verhältnis des Erzählers/Sprechers zum Erzählten/Gesagten werden nicht in die Analyse des Bedeutens mit einbezogen. Genauso wenig wird das Material unter diskursanalytischen Vorzeichen aufbereitet: Das Interesse für semantische Relationen, für Strategien der Geltungssicherung und Mechanismen der Ein- und Ausgrenzung, für Begründungszusammenhänge und Verweisungen ist nicht sonderlich ausgeprägt. Unausgelotet bleiben auch die Geltungen der – unter welchem modischen Schlagwort auch immer – ausgehobenen Informationen innerhalb der zitierten Tagebücher, Briefwechsel und Lebensbeschreibungen, hierher gehört etwa die Frage nach dem internen Stellenwert, den Anschlusstönen und Widersprüchen des jeweils entworfenen autobiographischen Selbstbezugs; Überlegungen zur Gewichtung fehlen auch auf einer anderen Ebene – so wüsste man gern mehr über den Aussagewert der jeweils herangezogenen autobiographischen Quellen innerhalb der Masse an Selbstzeugnissen. Doch die historische Bürgertumsforschung kommt im Umgang mit autobiographischen Quellen weitgehend ohne diese Fragezeichen aus: [...] [Sie] werden als Faktensteinbruch in Anspruch genommen.«⁶

Diese Rundumkritik, die sich nicht speziell auf die jüdische Bürgertumsforschung bezieht, aber genauso für sie zutrifft, vereint im Grunde zwei

6 Dagmar Günther, And now for something completely different. Prolegomena zur Autobiographie als Quelle der Geschichtswissenschaft, in: *Historische Zeitschrift* 272 (2001), S. 25-61, hier S. 45 f.

systematische Argumente: erstens die traditionelle Forderung nach Quellenkritik, sprich, Transparenz der Text- und Zitatenauswahl, Begründung ihrer Repräsentativität und ihres Aussagewertes, und zweitens die Forderung nach einem theoretischen Update. Dagmar Günther ist unzufrieden damit, dass sich die auf Autobiographien spezialisierte Bürgertumsforschung von den geschichtstheoretischen Strömungen der letzten Jahrzehnte relativ unbeeindruckt zeigt, sei es nun vom linguistic, cultural oder communicative turn. Das Finderglück über eine besonders illustrative subjektive Äußerung entschädigt, so sieht es tatsächlich aus, für mangelnde theoretische und methodische Raffinesse.

Nun gibt es sicher nicht nur eine, sondern viele Arten der Lektüre autobiographischer Quellen. Wichtiger als die Frage nach dem saisonalen wissenschaftlichen Trend ist außerdem die Frage nach dem Ergebnis. Müssen die anschaulichen Schilderungen der großen Frömmigkeit in der Großmüttergeneration vor dem kalten, analytischen Blick der theoretisch und methodisch selbstkritischen Autobiographielektüre geopfert werden? Kommt eine weniger am Inhalt denn an der Sprache und den kommunikativen Strategien orientierte Interpretation zu vollständig anderen Ergebnissen? Diesen Fragen wird im Folgenden nachzugehen sein.

II.

Clara Geißmar wurde das Glück (oder Pech) zuteil, zu einer Art Kronzeugin für die Frauen- und Bürgertumsforschung des 19. Jahrhunderts berufen worden zu sein. Ihre oft zitierten *Erinnerungen* werden unter anderem immer wieder als Beleg für die traditionelle weibliche Frömmigkeit in Anspruch genommen. Maria Benjamin Baader schreibt in ihrer Arbeit über jüdische Kultur, Geschlecht und Religion in Deutschland: »In memoirs such as Geißmar's, contemporaries invariably invoked family dinners on Sabbath, holiday celebrations, and the peaceful yet industrious routines of a Jewish household as embodying the ideal of nineteenth-century family life.«⁷ Frauen sei in diesem Bild die Rolle zugefallen, das Ideal bürgerlicher Frömmigkeit zu verkörpern und eine emotional erfüllende und spirituell erhebende Häuslichkeit herzustellen.⁸ Die Beobachtung ist sicher richtig, nur, was schließen wir daraus?

7 Maria Benjamin Baader, *Inventing Bourgeois Judaism. Jewish Culture, Gender, and Religion in Germany, 1800-1870*, Diss. Columbia University 2002, S. 403.

8 Ebd., S. 406-407.

Marion A. Kaplan benutzt Clara Geißmars Erinnerungen einmal, um das Kapitel der sozialen Beziehungen im Bürgertum zu illustrieren, einmal, um Licht auf den Wandel der religiösen Gewohnheiten zu werfen.⁹ Die *Erinnerungen* werden, so geht auch Simone Lässig vor, zerstückelt und dort, wo sie passen, als Mosaiksteinchen in das Narrativ der Historikerinnen eingesetzt.¹⁰ Auch die Autorin dieser Zeilen hat sich unter anderem zum Thema familiale Erinnerung im Kaiserreich an Clara Geißmar gehalten.¹¹ Eine wahrhaft ergiebige Quelle also. Selbst für jene Arbeiten, die sich lediglich auf die edierte Version der *Erinnerungen* beziehen, obwohl diese, wie noch zu zeigen sein wird, nur einen Torso des gesamten Erinnerungstextes darstellt.

Die vielfache und unvollständige Verwendung des Textes ist Grund genug, den Fall Clara Geißmar gründlich aufzurollen. Ziel dieser detaillierten Auseinandersetzung kann es dabei nicht sein, die Autobiographie ein für alle Mal abschließend zu interpretieren. Vielmehr soll diese Fallanalyse Wege aufzeigen, wie dieser Text stellvertretend für andere autobiographische Quellen gelesen werden kann, ohne dass, erstens, die Deutungsabsicht der Historikerin den Interpretationsspielraum von vornherein zu sehr einengt und, zweitens, ohne dass die Autobiographin nachträglich das Anrecht darauf verliert, in ihren individuellen Aussagen ernst genommen zu werden.

Geschrieben hat Clara Geißmar, die 1844 in Eppingen (Baden) geboren wurde, ihre Lebenserinnerungen im Alter von ungefähr 60 Jahren im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts. Ihre inneren Gesprächspartner waren selbstverständlich nicht nachgeborene Wissenschaftlerinnen, sondern ihre Kinder und Enkelkinder, denen sie ihre Aufzeichnungen widmete. Eine Tochter bearbeitete das Manuskript kritisch und ließ es 1913 drucken. Was dabei der Familienzensur zum Opfer fiel, wissen wir nicht. Die Autobiographie beginnt, wie so viele andere dieser Zeit, mit einer stilisierten Schilderung der Schreibsituation, die sich deutlich an literarische Vorbilder anlehnt: »Da sitze ich, eine alternde Frau, mit weißen Haaren und schicke mich an, meine Jugenderinnerungen zu schreiben.«¹² Eine herzkrankte, für die damalige Zeit alte Frau, blickt zurück auf

9 Marion A. Kaplan, Bürgertum, S. 178 (wie Anm. 1); dies., Geschichte des jüdischen Alltags (wie Anm. 2), S. 202, 219.

10 Simone Lässig, Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert, Göttingen 2004, S. 423, 638-639.

11 Miriam Gebhardt, Das Familiengedächtnis. Erinnerung im deutsch-jüdischen Bürgertum 1890 bis 1932, Stuttgart 1999.

12 Clara Geißmar, Erinnerungen, Leo Baeck Institute, New York, ME 181, S. 1.

ihre Kindheit, Jugend und die ersten fünf Jahre ihrer Ehe im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Was ihr späteres Leben angeht, scheint es ihr, »als ob die Zeit ein schnelleres und immer schnelleres Tempo angenommen hätte«. ¹³

Ihre Herkunftsfamilie und ihre eigene Familiengründungsphase stehen also im Mittelpunkt des Textes, was nicht überrascht, da die Autobiographie als Medium der Transmission zwischen den Generationen verstanden werden muss. Ihre eigene Geschichte verortet Clara Geißmar, ebenfalls wie die allermeisten Autobiographinnen und Autobiographen ihrer Zeit, im Rahmen eines Familiengedächtnisses. ¹⁴ Diese definitorische Eingrenzung muss betont werden, da sie sich auf Struktur und Inhalt des gesamten Textes auswirkt. So wie eine Unternehmer-, Künstler- oder Politikerbiographie im 19. Jahrhundert und oft noch heute ihr Thema nie aus den Augen verliert, indem sie das ganze Leben unter die implizite Überschrift des künstlerischen, unternehmerischen oder politischen Schaffens stellt, so wird die familiäre Erinnerungs- und Schreibstrategie von Vorentscheidungen über Auswahl, Gewichtung und Interpretation des »Stoffes«, also der eigenen Lebensgeschichte, bestimmt. ¹⁵ Aus diesem Grund werden in einer Autobiographie im Rahmen des Familiengedächtnisses Aussagen über die Familie mit besonders dickem Pinselstrich gemalt. Beispielsweise beginnt eine derartige Lebensgeschichte nicht mit der Geburt des Ich-Erzählers, wie das in einem individuellen Erinnerungsrahmen möglich wäre, sondern mit einem legendären Urahn. Bei Clara Geißmar steht für den Familiengründer ein in der zweiten

13 Ebd., S. 1.

14 Gebhardt, Familiengedächtnis (wie Anm. 11), S. 65-110.

15 Zu anderen historischen autobiographischen Genres: Marcus Funck/Stephan Malinowski, Geschichte von oben. Autobiographien als Quelle einer Sozial- und Kulturgeschichte des deutschen Adels in Kaiserreich und Weimarer Republik, in: Historische Anthropologie. Kultur. Gesellschaft. Alltag, 7. Jg. (1999), H. 2, S. 236-270. Zum autobiographischen Genre vgl. auch: Guy Miron, Autobiography as a Source for Writing Social History – German Jews in Palestine/Israel as a Case Study, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 2000, S. 251-282; ders., Ein Blick zurück. Judentum und traditionell-jüdische Erinnerungsmuster deutschstämmiger Juden in Palästina, in: Yotam Hotam/Joachim Jacob (Hg.), Populäre Konstruktionen von Erinnerung im deutschen Judentum und nach der Emigration, Göttingen 2004, S. 197-224; dies. (Hg.), German Jews in Israel. Memory Forms and Past Images (hebrew), Jerusalem 2004; Sandra Markus, Bilanzieren und Sinn stiften. Erinnerungen von Unternehmern im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2002; allgemein u. a. Carola Hilmes, Das inventarische und das inventarische Ich. Grenzfälle des Autobiographischen, Heidelberg 2000.

Hälfte des 17. Jahrhunderts in Eppingen ansässig gewordener Vorfahre, der »ganz besonders wohlhabend gewesen sein und einen so großen Viehstand besessen haben [soll], daß ihm jeden Tag ein Junges geboren wurde«. ¹⁶

Breiten Raum nimmt aus dem gleichen Grund die Schilderung der Eltern ein, und zwar nicht, wie in einer modernen Autobiographie, weil sie als psychologisch verantwortlich für die eigenen Kindheitstraumata gedeutet werden, sondern als Vorgänger und Rollenmodelle in der Generationenreihe. Die Ehe der Eltern behandelt sie aus zweierlei Gründen ausführlicher. Einmal, um den adressierten Nachkommen ein Bild früherer Lebenswelten zu tradieren, zum anderen, weil ihre eigene Ehe wie eine nicht gut verheilte Wunde den Erinnerungsakt bestimmt. Die Ehe der Eltern sei, so die Botschaft, noch von traditionellen Werten geprägt gewesen. In Clara Geißmars Fall war die Mutter die dritte Frau ihres Vaters und 21 Jahre jünger als er. Mann und Frau lebten in getrennten Welten, Gespräche, die über die Alltagsorganisation hinausgingen, oder gar gemeinsame Spaziergänge ihrer Eltern erinnert sie nicht. Ihr noch strenggläubiger Vater habe sich wohl an einen »Auspruch unserer Weisen« gehalten, nämlich: »Wer viel mit dem Weibe plaudert, zieht sich Böses zu.« ¹⁷ Doch das Entscheidende ist: Ihre Eltern waren mit diesem Arrangement zufrieden. »Die Ecken und Schroffheiten im Wesen ihres Mannes gehörten eben seiner Männlichkeit an. Sie war so stolz auf ihn«, sagt Clara Geißmar über die duldende Haltung ihrer Mutter dem Mann gegenüber. ¹⁸ Eine Haltung, an der sie selbst scheitern sollte.

Schon an dieser Stelle wird die einleitend beschriebene Erzählhaltung der Autorin deutlicher. Es geht um die Reminiszenz einer vergangenen Welt, nicht nur in Hinblick auf die Geschlechterverhältnisse. Geradezu lexikalisch schildert Clara Geißmar auch die religiösen Rituale, die das Leben der Juden zu einer anderen Zeit geprägt hätten. Auf Dutzenden

16 Geißmar (wie Anm. 12), S. 2. Ernst Tollers stärker individualisierte Autobiographie bedient sich beispielsweise ebenfalls der Erzählfigur eines legendären Gründervaters, der jedoch dekonstruiert wird: »Von meinem Urgroßvater erzählten Tanten, daß ihm das Essen auf goldenen Schüsseln und Tellern gereicht werden musste, und seine Pferde aus silbernen Krippen fraßen. Die Söhne verkupferten erst die Krippen, dann versilberten sie die Schüsseln. Vom sagenhaften Reichtum des Urgroßvaters träumte der Knabe: Die Pferde fragen den alten Mann, er sieht zu, ohne Abscheu und ohne Mitleid, eher mit einem unerklärlichen Gefühl der Befriedigung«, Ernst Toller, *Eine Jugend in Deutschland*, München 1993, S. 11.

17 Geißmar (wie Anm. 12), S. 6.

18 Ebd., S. 8.

von Seiten erklärt sie jedes einzelne Gebet, beschreibt die Schabbat-routine mit ihrer Speisenfolge, die Aufgaben der Schabbesmagd, die rituellen Speisen an Pessach, das Fasten am »Versöhnungstag« (Jom Kippur).¹⁹ Ihr selbst ist das religiöse Leben mit all seinen Geboten ganz offensichtlich geläufig, ihren Kindern bzw. Enkeln, an die sie sich mit ihrem Text ja wendet, allerdings nicht mehr, sonst müsste sie ihnen nicht wie Außenstehenden jede Einzelheit des religiösen Kalenders erklären.

Auf diese Weise erhalten wir eine erste materielle Aussage über den Wert dieser Autobiographie für die These der Doppelfunktion jüdischer Frauen im Bürgertum. Clara Geißmar wurde traditionell sozialisiert und es ging ihr tatsächlich um eine Weitergabe dieser jüdischen Sozialisation. Allerdings nicht auf der konkreten Handlungsebene – dabei ist sie offenbar schon bei ihren Kindern an Grenzen gestoßen –, sondern auf der Ebene der Erinnerung.

Geht es nun aber bei der Schilderung der alten, traditionellen Familienwelt um die buchstabengetreue Erinnerung an eine selbst erlebte Vergangenheit? Den Nachkommen wird ein Bild gezeichnet, in dem frisch geputzte Messinglampen glänzen, Kerzenlichter erstrahlen, die Männer Pfeife rauchend im Wirtshaus sitzen, während die Frauen folgsam ihre Stricknadeln kreuzen.²⁰ Um ihre Stellung im patriarchalischen Familiengefüge wissen sie genau. Offensichtlich hat diese Autobiographie mehr vor, als eine Lebensgeschichte zu schildern, genauso wie die Bilder alt-jüdischen Familienlebens eines Moritz Oppenheim mehr darzustellen beabsichtigten als reale jüdische Lebenswelten.²¹ Sie steht in einem Diskurs der Sentimentalisierung und Konservierung einer als vergangen wahrgenommenen Ära, in der ein Jude fromm, ein Christ friedliebend und das Leben als solches geordnet war.²²

19 Ebd., S. 6 f., S. 20-23, S. 32-53.

20 Ebd., S. 21-23, S. 42, S. 12 f.

21 Moritz Daniel Oppenheim, *Die Entdeckung des jüdischen Selbstbewusstseins in der Kunst*, Frankfurt a. M. 2000.

22 Eine für den autobiographischen Diskurs vor 1933 typische Beschreibung des jüdisch-christlichen Verhältnisses lautet so: »In meiner Vaterstadt war davon [i. e. die Hep-Hep-Bewegung] nichts zu verspüren, dort lebten die verschiedenen Konfessionen friedlich nebeneinander. Wenig später schildert Geißmar allerdings, dass einmal bei ihren Eltern ein Stein durchs Fenster geflogen kam, worauf ihre Mutter sich geweigert habe, die Scheibe ersetzen zu lassen, »damit jeder sehe, was dem Haus ihres Manne »zugefügt worden war«. Geißmar (wie Anm. 12), S. 24.

Zur nostalgischen Erinnerungskultur im akkulturierten jüdischen Bürgertum wurde mehrfach geforscht.²³ Die genrehaften Schilderungen der guten alten Zeit beziehen sich auch in unserem Fall in einem nicht zu unterschätzenden Ausmaß auf diese kulturelle Topik. So wird in verschiedenen Passagen deutlich, dass Clara Geißmar über Begebenheiten schreibt, die zeitlich vor ihrem eigenen Erleben liegen und sich insofern ihrer eigenen Erinnerung entziehen. Das macht aber nichts, da ihr Erzählmotiv ohnehin die Gegenüberstellung der früheren Verhältnisse mit den modernen ist und nicht die wirklichkeitsgetreue Darstellung ihrer eigenen Erfahrungen.

Trotzdem besitzen die Beschreibungen des traditionellen Familienlebens eine biographische Symbolik. Clara Geißmar lebt nicht nur zum Zeitpunkt der Niederschrift ihrer Erinnerungen in einer veränderten Welt und verarbeitet von diesem Aussichtspunkt aus den allgemeinen Wandel, der das Leben der deutschen Juden generell erfasst hatte. Durch ihr eigenes Leben zieht sich ebenfalls eine Bruchlinie: Nachdem auch ihre Mutter gestorben war, kam Clara im Alter von 15 Jahren in eine Pflegefamilie. Dieser Haushalt steht in den *Erinnerungen* für die andere Seite, die orthodoxe Ausprägung traditionellen jüdischen Lebens. Während es der Autorin bei der Schilderung der Freitagabende in ihrem eigenen traditionellen, aber der Moderne aufgeschlossenen Elternhaus »noch heute wohl und warm ums Herz« wird,²⁴ beschreibt sie den orthodoxen Lebensstil der Pflegeeltern mit weniger Sympathie. Die Brüder seien »den ganzen Tag mit Händewaschen beschäftigt« gewesen.

»Fanden Festlichkeiten statt, eine Hochzeit oder sonst ein Mahl, so gab es immer einen tragikomischen Schluss der Feier. Es kam immer so, dass wenn z. B. Geflügel auf den Tisch kam, irgend Einer aus diesem hochgelahrten frommen Kreise irgend etwas nicht ganz Normales an den Gebeinen dieser Thierchen fand. Er machte einen andern Frommen auf die Sache aufmerksam, man untersuchte genau, und das Ende der Geschichte war immer, daß der ganze Tisch-Service für ›trefe‹ erklärt wurde, d. h. für die nach dem Gesetz Lebenden nicht mehr

23 Richard Cohen, *Jewish Icons. Art and Society in Modern Europe*, Berkeley 1998; Nils Römer, *The Historicizing of Judaism in 19th-Century Germany. Scholars, Discipline, and Popular Historical Culture*, Columbia University, Manuskript 2000; Ismar Schorsch, *From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism*, Hanover/London 1994; Michael A. Meyer, *Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz*, München 1994, S. 147 f.

24 Geißmar (wie Anm. 12), S. 21.

brauchbar. Auf diesen Schluss wartete ich immer mit Spannung. Neben diesen Lächerlichkeiten gab es ganz nachahmenswerthe Seiten.«²⁵

Man wird die Zeilen einordnen können in den Kontext der allgemeinen zeitgenössischen Forderung nach einer vernunftgeleiteten Religion. Sie benennen aber nicht nur eine ideologische Position, sie haben auch ihre lebensgeschichtliche Bedeutung. Die Zeit in der Pflegefamilie fällt in die Mitte ihrer autobiographischen Erinnerungen. Wie eine Wasserscheide markiert sie erzählerisch die Wendung in ihrem Leben. Der zweite Teil, und das ist der, um den die Edition der Schrift von Monika Richarz leider gekürzt wurde, weshalb historiographischen Auswertungen auf dieser Grundlage ein wesentlicher Interpretationshintergrund fehlt, zeigt eine ganz andere Clara Geißmar. Das sentimentale, harmonisierende Bild der Vorfahren, der Familiengeschichte und der eigenen Kindheit weicht der Reflexion eines Ehe- und Familienlebens in tiefer Depression.

Die Geschichte ihrer Eheanbahnung, die geradezu gewaltsam gegen ihren Willen verlief, muss hier übersprungen werden. Am 1. Mai 1862, zehn Tage nach ihrem 18. Geburtstag, findet die Hochzeit statt. »Ich weiß wenig mehr von diesem Tag, von keiner besonderen Stimmung«, schreibt Clara Geißmar, um dann von einer Panne beim Hochzeitszug zu berichten, die in der Art, wie sie erzählt wird, symbolischen Gehalt hat. »Josef war der langsame feierliche Schritt unangenehm, und er ging etwas schneller, so daß ich mich entscheiden musste, ob ich bei dem Hochzeitszug bleiben, oder seinen schnelleren Schritten folgen wollte. Er trat mir auf das Wollkleid und es gab einen großen Riß.«²⁶ Auch die Schilderung ihrer Gefühle vor und nach der Hochzeitsnacht werfen ein interessantes Schlaglicht auf die retrospektive Interpretation der Geschlechterverhältnisse in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wir müssen uns hier jedoch auf die Frage der weiblichen Doppelrolle im Verbürgerlichungsprozess konzentrieren.

Als frisch verheiratete Frau landete Clara Geißmar in Konstanz, wo sie mangels jüdischer Gesellschaft unter großen Schwierigkeiten einen irgendwie gearteten religiösen Haushalt zu führen hatte. Bald kamen ihr Zweifel an ihrer Lebensführung.

»Josef wünschte, dass diese äußere Form in unserm Hause eingeführt werde. [...] Aber wenn der Samstag nicht auch durch andere Freunde und Bekannte gefeiert wird, und namentlich wenn die Kinder sehen, wie der Vater an Samstagen seine Wochentagsthätigkeit ausübt und

25 Ebd., S. 107.

26 Ebd., S. 121.

am Sonntag Feiertag hat wie alle Leute um sie herum, dann lässt sich der Samstag schwer als ausgesprochener Ruhetag aufrecht erhalten. Die äußere Form des Judenthums, dieses Gemäuer mit welchem es seinen Gott umgab, kann nur stehen, wenn all die vielen asiatischen Steine und Steinchen aus welchen es zusammengesetzt ist, beisammen bleiben. [...] Nur das orthodoxe Judentum hat Halt. Alle Reformen bedeuten Zusammensturz.«²⁷

Trotz der eigenen traditionellen Sozialisation wollte sie, dass ihre Kinder protestantisch getauft werden. Dafür, schreibt Clara Geißmar, hätten in ihren Augen die Erfolge des Protestantismus auf nationaler, ökonomischer und kultureller Ebene gesprochen. Doch ihr Mann ließ darüber nicht mit sich reden und traf die Entscheidung, die Kinder müssten »so gut es ginge jüdisch religiös erzogen werden«, anscheinend aus Rücksicht auf den Vater, der Rabbiner war.²⁸ Clara reagierte mit einer Depression. »Ich ward blutarm, schlief schlecht und wechselte die Stimmung. Entweder himmelhoch jauchzend oder muthlos lebensmüde. Die letzere Stimmung herrschte vor; ich wäre am liebsten gestorben.«²⁹

Welche Aussagekraft haben diese Äußerungen? Auf welcher Grundlage können wir möglicherweise behaupten, Clara Geißmar habe unter ihrer Ehe und unter ihrer religiösen Situation gelitten, ohne dass wir anachronistisch argumentieren? Dafür gibt es verschiedene Anhaltspunkte. Zum einen den Vergleich mit dem zeitgenössischen autobiographischen Diskurs. In den mir bekannten über 50 Erinnerungen aus dem Zeitraum, in dem Clara Geißmar geschrieben hat, werden die Ehen im Allgemeinen als glücklich beschrieben. Das heißt nicht, dass sie unbedingt glücklich waren, sondern dass die Deutungsmuster im Bürgertum, was das Ehe- und Familienleben betrifft, die individuelle Erinnerung stark überformt haben. Es wurde bereits öfter darauf hingewiesen, dass in dem Moment, in dem die traditionelle bürgerliche Familie in die Krise geriet, also ab dem späten 19. Jahrhundert, das Ideal der bürgerlichen Familie rhetorisch besonders stark gemacht wurde. »The more acute the sense of social change, and the more the social realities of Jewish families appeared to approximate those of non-Jews, the greater the significance of the family – as a social institution and cultural construct – in forming and reforming a Jewish self-consciousness already noted as being constantly in

²⁷ Ebd., S. 206 f.

²⁸ Ebd., S. 207.

²⁹ Ebd., S. 218.

flux«, rekapituliert Sharon Gillerman.³⁰ Die sozialen Veränderungen, von denen sie spricht, sind bekannt: ein Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzender dramatischer Geburtenrückgang, die soziale und geographische Mobilität, die zur Zerreißprobe vieler Familien wurde, die Folgen der Säkularisierung und Akkulturation, die von neuen wissenschaftlichen Experten formulierten Gefahren, die angeblich durch Krankheiten und psychische Deformationen in den Familien drohten, die Frauenberufstätigkeit, die Frauenbewegung, später die Kriegsfolgen und die Generationenkonflikte. In diesem Klima entstanden Manifeste der (überwiegend männlichen) Experten wie Soziologen, Demographen, Ärzte, Rabbiner, Politiker usw. – und in ebendiesem Klima kam eine autobiographische Flut übers Land und führte mit sich als Treibgut die populären Bilder einer besseren Vergangenheit, zu der die aufopferungsvolle Mutter, die religiöse Großmutter und die energische Hausfrau gehörten als Rezepte für die angegriffene Gesundheit der Familie.

Erinnerungstheoretisch betrachtet, spricht ein weiteres Argument dafür, die düsteren Aussagen der Autobiographie von Clara Geißmar ernst zu nehmen. Im Allgemeinen stellt sich die Vergangenheit retrospektiv besser dar, als sie war, die Gedächtnispsychologie geht auf individueller Ebene davon aus, dass Unangenehmes leichter vergessen wird als Angenehmes.³¹ Clara Geißmars unvoreilhaftes Porträt ihres Mannes und ihres Ehelebens stellt auch darin eine deutliche Ausnahme in der privaten Erinnerungsliteratur dar. Ihr Mann, der Jurist Josef Geißmar, habe sie öffentlich bloßgestellt »statt mich zu beschützen«,³² er habe seiner Herkunftsfamilie mehr Loyalität bewiesen als ihr,³³ er verstand nicht, »mir in meinen Nöten beizustehen und war auch mehr als einmal recht ungeduldig über mein krankhaft einseitiges Hinneigen zur religiösen Frage«,³⁴ er reagierte nicht auf ihre disparate Gemütsverfassung, im Gegensatz zu ihrem Bruder, der ihr einen teuren Kuraufenthalt finanzierte;³⁵ schlussendlich fällt er Entscheidungen wie etwa den Umzug von Konstanz

30 Sharon Gillerman, *The Crisis of the Jewish Family in Weimar Germany. Social Conditions and Cultural Representations*, in: Michael Brenner/Derek Penslar (Hg.), *In Search of Jewish Community. Jewish Identities in Germany and Austria, 1918-1933*, Bloomington 1998, S. 176-199, hier S. 178.

31 Daniel L. Schacter, *Wir sind Erinnerung. Gedächtnis und Persönlichkeit*, Reinbek 1999.

32 Geißmar (wie Anm. 12), S. 143.

33 Ebd., S. 140.

34 Ebd., S. 214.

35 Ebd., S. 224.

nach Mannheim im Alleingang: »Ich fügte mich ungerne (obgleich ich mir sagte, ein Mann wie Josef wisse wohl, was er thue) und ließ meinen Unmuth in Knittelversen aus, die ich ihm eines Tages unter die Serviette legte.«³⁶

III.

Die Autobiographie von Clara Geißmar ist, ob man sie steinbruchartig auswertet oder in ihrer Gänze würdigt, eine selten ergiebige Quelle. Der Stil der Autorin vereint Bildung und Anschaulichkeit, die geschilderten Lebensumstände fügen sich prototypisch in das historische Narrativ der Verbürgerlichung der deutschen Juden und der damit einhergehenden Neuorientierungen in den Normen und Werten, nach denen die meisten Juden lebten. Ob die Schrift auch dafür taugt, die These von der Frau als Sachwalterin der Tradition und der Modernisierung zu erhärten, muss allerdings bezweifelt werden. Liest man, wie oben vorgeschlagen, die Autobiographie in der kommunikativen, diskursiven und lebensgeschichtlichen Perspektive, stellt sie sich erstens als ein Medium der Transmission zwischen den Generationen dar, mit dem Auftrag, ein Bild von der Vergangenheit weiterzureichen, das idealtypisch ein Gegenmodell entwickelt sowohl zur abergläubigen Orthodoxie als auch zur als sinnentleert empfundenen Moderne. Clara Geißmar bekundet als alte Frau ihren »Widerwillen gegen das moderne Judenthum mit seinem Überfluss an Schärfe und seinem Mangel an Tiefe, welches sich eigentlich nur durch die Negation erhält«.³⁷ Nur vor diesem Gegenwarts-kontext, also der allgemeinen und der lebensgeschichtlichen Situation der Schreibenden im frühen 20. Jahrhundert, lässt sich meiner Meinung nach die Schilderung der früheren Verhältnisse interpretieren. Weitergabe der Tradition ist sicherlich ein Motiv in dieser Autobiographie, jedoch nicht im konkreten Sinne, sondern im Sinne einer von der Gegenwartserfahrung geleiteten Sehnsucht nach einer verlorenen Lebenswelt.

Was die Rolle der Frau als Agentin jüdischer und bürgerlicher Identität angeht, gibt dieser Text tatsächlich materielle Informationen preis, da er, im Vergleich zu den sonst üblichen verdächtig harmonischen Deutungen der Familienbeziehungen, sehr unerfreuliche eheliche Verhältnisse transparent macht. Auch in dieser Sache tritt die Vergangenheit in die Rolle

³⁶ Ebd., S. 227.

³⁷ Ebd., S. 214.

eines Kontrastmittels zur als unbefriedigend geschilderten Gegenwart der Erinnerung. Am Beispiel der Ehe ihrer Eltern führt die Autorin das alte Modell vor – der Mann als *pater familias*, die Frau als ihm untergeordnetes, aber damit glückliches Wesen. Ihr eigener Mann ist in den *Erinnerungen* mit unverändert patriarchalischen Machtmitteln ausgestattet, ein Prellbock ihrer eigenen von einem eher modernen Eheverständnis geprägten Wünsche und Vorstellungen. Sie selbst erscheint in ihren Erinnerungen als das Gegenteil der viel zitierten »Fürstin« und »Hausherrin«, die in Fragen der Lebensführung, Erziehung oder gar Religionsausübung tonangebend gewesen wäre.

Viel realistischer klingt die Analyse einer Zeitgenossin Clara Geißmars, der in erster Ehe mit Berthold Freudenthal (auch einem guten Bekannten der jüdischen Autobiographieforschung) verheirateten Margarethe Freudenthal. Sie verband ihre Innenansicht auf das jüdische Bürgertum mit einer wissenschaftlichen Perspektive. Als erste in Deutschland promovierte Soziologin erforschte sie die bürgerliche und proletarische Hauswirtschaft im 18., 19. und 20. Jahrhundert. In ihrer 1934 publizierten Dissertation kam sie, was die Funktion der bürgerlichen Familie und Frauenrolle im Kaiserreich anbelangt, zu folgendem Bild: »Der wirtschaftliche Aufschwung der Zeit nach dem Krieg von 1870/71 mit dem zunehmenden Reichtum der Bürgerkreise, mit dem militärisch-politischen Aufstieg Deutschlands geschulden Interesse für Geschichte, Kunstgeschichte – überhaupt für Bildungsfragen –, mit dem unerhörten und schier unbegrenzten Siegeszug der Technik, traf die bürgerliche Frau in einem Augenblick, in dem sie, zwar durch Freizeit und Fernkontakt aufgelockert, aber noch tief in der alten Familientradition befangen war. Nichts zeigt deutlicher das Eigentümliche dieser Situation an, als die bürgerliche Wohnung des letzten Viertels des 19. Jahrhunderts, deren Stilarten wir noch heute als Reste in unserem Bewusstsein und in unseren Einrichtungen herumschleppen.«³⁸

38 Margarethe Freudenthal, Bürgerlicher Haushalt und bürgerliche Familie vom Ende des 18. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts (= Auszug aus der Dissertation: Gestaltwandel der städtischen bürgerlichen und proletarischen Hauswirtschaft unter besonderer Berücksichtigung des Typenwandels von Frau und Familie, vornehmlich in Südwest-Deutschland zwischen 1760 und 1933, Würzburg 1934, S. 388-392), in: Heidi Rosenbaum, Formen der Familie. Untersuchungen zum Zusammenhang von Familienverhältnissen, Sozialstruktur und sozialem Wandel in der deutschen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 1982, S. 395. Die Erkenntnisse Freudenthals sind im Übrigen nicht durch autobiographische Erinnerungen, sondern durch quantitative Daten u. a. aus Haushaltsbüchern gestützt.

Durch den Rückgang der produktiven Aufgaben im Haus in ein funktionelles »Vakuum« geraten, habe die bürgerliche Frau nun, gegen Ende des 19. Jahrhunderts, ihr Leben damit auszufüllen versucht, einerseits die zahllosen Kissen, Teppiche, Uhren, aufgestellten Fotos und Souvenirs, all den Nippes auf den Etagern und Konsolen mit Hilfe der Dienstmädchen zu entstauben, andererseits ihre Machtlosigkeit hinter einer »Scheinideologie« zu verbergen, die sie als Hüterin der Tradition und fromme Seele der Familie stilisierte.³⁹

Auf diese, wenn man so will: Scheinideologie stoßen wir allenthalben in der bürgerlichen Literatur, in den Selbstzeugnissen und Erinnerungen. Wir sollten diese Texte nicht als Belege für die tatsächliche Einflussnahme der Frauen in Sachen bürgerlicher Habitus lesen, sondern als Versuche verstehen, eine an sich machtlose Stellung aufzuwerten und über den Weg des familialen Gedächtnisses zu legitimieren und womöglich weiterzugeben. Als ab dem frühen 20. Jahrhundert die Entscheidungshoheit der Familie in allen Lebensfragen immer fragiler wurde und auch die alten Geschlechterrollen immer fragwürdiger, stellten Autobiographien wie die von Clara Geißmar den Versuch dar, schon verlorene Bastionen zu verteidigen.

Autobiographien sind, auch wenn sie sich nicht an ein großes Publikum richten, eine Interaktionsform. Die Autorinnen adressieren implizit und explizit Leser. Darüber hinaus nehmen sie teil an einem Diskurs ihres Genres. Als Beiträger werden sie von ihm geprägt und prägen ihn mit. Diese beiden Prämissen wirken sich substantiell auf Form und Inhalt dieses Mediums aus. Die historiographische Analyse wird daher den Rahmen, in dem ein Text fixiert wurde, als Vorentscheidung über die Möglichkeiten und Grenzen des Inhalts in Rechnung stellen müssen. Abweichungen und Anstrengungen der Autorinnen und Autoren, den Rahmen zu sprengen, können als Hinweise auf retrospektiv besonders brisante Entwicklungen in der Lebensgeschichte und – allgemein – auf einen kulturellen Wandel gelesen werden. Das Gleiche gilt für Brüche innerhalb des Textgefüges. Texte, die ihr Motiv »von der Wiege bis zur Bahre« durchziehen, lassen auf eine stark ausgeprägte retrospektive Deutungsabsicht schließen, aber nicht auf einen verbrieften Realitätsgehalt bezogen auf das Motiv.

Schließlich zur Frage nach der Aussagekraft von ähnlichen Passagen in verschiedenen Autobiographien: Lässt sich aus der Tatsache, dass bestimmte stereotype Schilderungen, etwa die der besonderen Frömmigkeit der Frauen im Kaiserreich, öfter wiederkehren, automatisch auf ihre

39 Ebd.

historische Validität schließen? Ableiten lässt sich daraus mit Sicherheit, welch großes kulturelles Gewicht zum Zeitpunkt der Niederschrift ein bestimmtes Deutungsmuster besaß. Dass der Geltungsanspruch der Texte auf ihre jeweilige Bedeutsamkeit zum Zeitpunkt der Erinnerung reduziert bleibt, sollte uns nicht enttäuschen. Schließlich wollen wir auch nicht glauben, dass in den USA regelmäßig Menschen von Außerirdischen entführt werden, nur weil sich viele Amerikaner an so eine Entführung genau erinnern können. Die zeitliche und räumliche Häufung derartiger Erinnerungen bietet gewiss einen interessanten Ansatzpunkt zur wissenschaftlichen Thesenbildung – aber nicht im Rahmen einer Sozialgeschichte der Außerirdischen.

MARION A. KAPLAN

Weaving Women's Words
*Zur Bedeutung von Memoiren
für die deutsch-jüdische Frauengeschichte**

»Was ich hier geschrieben habe, gibt sich alle Mühe, wahr zu sein und ist dennoch nicht wahr genug. Wahrheit findet sich in Anekdoten, Geschichten, im behaglichen undurchsichtigen Alltäglichen.«

John Updike, Selbst-Bewußtsein¹

»Geschichte« und »Erinnerung« sind schon immer umstrittene Begriffe gewesen. Aus einer postmodernen Sicht, die sich bewusst kritisch von den »großen Erzählungen« abwendet, sind sowohl »Erinnerung« als auch »Geschichte« lediglich Repräsentationen, die im Rahmen diskursiver Machtverhältnisse konstruiert sind.² Dieser Aufsatz soll die gegen den

* Ich möchte meinen Freunden und Kollegen Renate Bridenthal, Hasia Diner und Atina Grossmann sowie meiner Tochter Ruth Kaplan für die aufmerksame Sichtung des Manuskripts und die hilfreichen Anregungen danken.

1 John Updike, *Selbst-Bewußtsein. Erinnerungen*, Reinbek b. Hamburg 1995, S. 303. Nancy Miller benutzte dieses Motto für das Kapitel »Teaching Autobiography« in ihrem Buch *Getting Personal. Feminist Occasions and Other Autobiographical Acts*, New York/London 1991, S. 121.

2 Dieser Aufsatz ist eine Antwort auf einen Vortrag von Miriam Gebhardt anlässlich des 1. Internationalen Workshops über Gender in Modern History: »Rethinking Jewish Women's and Gender History«, der 2003 in Hamburg stattfand. Vgl. ihren Aufsatz in diesem Band. »Umstritten« ist ein gewaltiges Understatement: In den vergangenen 50 Jahren ist eine umfangreiche wissenschaftliche Literatur zur Analyse von Autobiographien erschienen, die in den meisten Fällen von Literaturwissenschaftlern und Kritikern und im letzten Jahrzehnt von Postmodernisten verfasst wurde. Für zwei frühe Beiträge vgl. Hans W. Gruhle, *Die Selbstbiographie als Quelle Historischer Erkenntnis*, in: Melchior Palyi (Hg.), *Probleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*, Bd. 1, München 1923, S. 157-177 und Roy Pascal, *Design and Truth in Autobiography*, Cambridge 1960. Für die neuere Diskussion vgl. James Olney, *Memory and Narrative. The Weave of Life-Writing*, Chicago 1998. Für feministische Beiträge vgl. die Bibliographie von Helen M. Buss, *Repossessing the World. Reading Memoirs by Contemporary Women*, Toronto 2002.

sozialhistorischen Umgang mit Memoiren³ vorgebrachten Argumente erläutern und zugleich an den bedeutenden, oft entscheidenden Beitrag erinnern, den Memoiren für Historiker leisten.⁴ Ich möchte im Folgenden ihren allgemeinen Wert betonen und aufzeigen, wie Memoiren die historische Forschung bereichern können und schon bereichert haben. Ich werde außerdem ihre Bedeutung gerade für jene historischen Bereiche herausarbeiten, in denen Menschen diskriminiert, unterdrückt, enteignet und verfolgt wurden, wie es etwa für die deutsch-jüdische oder die Frauengeschichte der Fall ist.

Für die Sozialgeschichte ist Erinnerung ein »Rohstoff der Geschichte«.⁵ Als in den siebziger Jahren Sozialhistoriker begannen, die Geschichte der Arbeiterklasse und Frauengeschichte zu schreiben, benutzten sie »Erinnerung«, sei es in Form von Memoiren oder von lebensgeschichtlichen Interviews, um die Geschichte der »Nicht-Eliten« zu schreiben. Memoiren, auch Ego-Dokumente genannt, d. h. Dokumente, die Selbstverständnis, Ängste und Werte eines Individuums offen legen, boten Historikern einen Zugang zu bisher unerforschten Geschichten.⁶ Memoiren handeln

3 Ich unterscheide hier nicht zwischen Memoiren und Autobiographien.

4 Die Zeitschrift *History & Memory*, erstmals erschienen 1989, trug zur breiten Diskussion bei. Dutzende Bücher sind zum Thema erschienen. Als Beispiel und zusätzliche Bibliografie vgl. Anne Ollila (Hg.), *Historical Perspectives on Memory*, Helsinki 1999, insbesondere ihren Artikel *History as Memory and Memory as History*. Auch in diesem Band vgl. Natalie Zemon Davis, *Who owns history?* und Georg G. Iggers, *The Role of Professional Historical Scholarship in the Creation and Distortion of Memory*. Vgl. auch Dominick LaCapra, *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca, NY 1998. Für eine poststrukturalistische Diskussion im Zusammenhang mit Geschlecht und Geschichte vgl. Joan W. Scott, *Gender and the Politics of History*, New York 1988.

5 Jacques Le Goff, *History and Memory*, übers. v. Steven Rendall und Elizabeth Claman, New York 1992, S. xi. (dt. Titel: *Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt a. M. 1992).

6 Das Konzept der Ego-Dokumente geht auf den niederländisch-jüdischen Historiker der fünfziger Jahre Jacques Presser zurück, der es in seinen Lehrveranstaltungen und in einer Geschichte der niederländischen Juden im Nationalsozialismus (*De Ondergang*) benutzte. Vor kurzem wurde der Begriff von einem anderen niederländischen Historiker, Rudolf Dekker, wiederbelebt. Während letztere Historiker sich auf Memoiren, Tagebücher, Reiseberichte und Briefe – »mehr oder weniger private Quellen« nach Dekker – konzentrierten, haben deutsche Historiker der Frühen Neuzeit das Konzept um juristische, administrative und wirtschaftliche Unterlagen erweitert, die einen Einblick in das Selbstverständnis, Ängste und Werte etc. einer Person vermitteln. Mary Lindemann hat in einem Artikel über Sozialgeschichte für die *Encyclopaedia of European Social History* geschrie-

von viel mehr als von Individuen und ihren Familien. Die Autoren weben ihre eigenen Lebensgeschichten mit dem weiteren kulturellen und sozialen Kontext. Ob durch sorgfältig gewählte Anspielungen oder aus dem Stegreif gemachte Bemerkungen, immer verorten sie sich innerhalb ihrer Gesellschaft. Diese Memoiren veranschaulichen nicht nur private Lebensläufe, sondern auch ein persönliches Gefühl für den historischen Moment. Sie verfeinern und erweitern das Gewebe des eher gängigen historischen Quellenmaterials wie Zeitungen oder Volkszählungen, so dass öffentliche Dokumente eine qualitative und emotionale Note erhalten. Sie überraschen uns, indem sie der allgemeinen Geschichte widersprechen oder diese erhellen und vertiefen.

Memoiren sind unentbehrlich, um das Leben von Randgruppen zugänglich zu machen. Was die Juden betrifft, eine während des größten Teils ihrer Geschichte in Deutschland ausgegrenzte Minderheit, so bieten Erinnerungen dem Leser Fakten zum öffentlichen und privaten jüdischen Leben mit einem lebendigen Blick für das Detail, das in anderen Quellen fehlt: Die große Vielfalt religiöser Traditionen, das breite Spektrum der Orte, in denen Juden gelebt und die unterschiedlichsten Arten und Weisen, wie sie ihre Wohnungen eingerichtet haben; ihre komplexen Haltungen zu Arbeit und Erziehung; ihre Freundschaften mit anderen Juden und Nichtjuden sowie ihre Erwartungen an die und ihre Verhaltensweisen innerhalb der Familie. Ohne Memoiren wäre unser Bild von Juden – und dies war früher durchaus der Fall – sehr blass und einseitig auf die jüdischen Geld- und Bildungseliten konzentriert.

Außerdem sind autobiographische Schriften von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der Verfolgung während des Nationalsozialismus. Historiker haben viel aus den Werken von Flüchtlingen und Überlebenden gelernt, die selbst verstehen wollten, was und wie es passiert war, die ihre eigene mangelnde Voraussicht erklären oder entschuldigen wollten und sich bemühten, ihren Nachkommen das Leben

ben, dass Ego-Dokumente »gewöhnlichen Leben Tatkraft, Würde und Struktur« vermittelten. Mary Lindemann, *Sources of Social History*, in: *Encyclopaedia of European Social History*, 6 Bde., Detroit 2001, hier: Bd. 1, S. 36 und Interview mit Rudolf M. Dekker, in: Andreas Rutz/Stefan Elit/Stephan Kraft, *Egodocuments. A virtual conversation with Rudolf M. Dekker*, in: *Zeitenblicke* 1 (2002), Nr. 2 [20.12.2002], <http://www.zeitenblicke.historicum.net/2002/02/dekker/index.html> [letzter Zugriff 2005]. Vgl. auch Winfried Schulze, *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, Berlin 1996, S. 28 und Andreas Rutz, *Ego-Dokument oder Ich-Konstruktion? Selbstzeugnisse als Quellen zur Erforschung des frühneuzeitlichen Menschen*, in: *Zeitenblicke* 1 (2002), Nr. 2. <http://www.zeitenblicke.historicum.net/2002/02/rutz/index.html>

»davor« und »während« zu schildern. Indem sie selbst versuchen wollen zu verstehen, verweisen sie uns oft auf Themen, die in anderen Quellen nicht behandelt werden. Als diese Zeitzeugen älter wurden, erhielten viele Memoiren zudem den Charakter eines Vermächtnisses. Die Autoren wollten auf keinen Fall vergessen, während sie tatsächlich doch vergaßen. Trotzdem, der eigentliche Prozess des Schreibens könnte es einigen Menschen ermöglicht haben, sich, wenn auch unvollständig, an verblassende Ereignisse und Gefühle zu erinnern, auch wenn einige weiterhin wohl Ereignisse vor sich verbargen, die mit allzu schrecklichen Erinnerungen verbunden waren.

Erinnerungen an die Zeit des Nationalsozialismus sind jedoch nicht nur praktische Korrektive oder Quellen, die Details hervorbringen. Anna Reading hat überzeugend argumentiert, dass ein Überlebender beim Verfassen von Memoiren

»nicht nur ein Buch schreibt. Die Memoiren sind vielmehr ein Leben; symbolisch ersetzen sie verbrannte Bücher und zerstörte kulturelle und gesellschaftliche Erinnerung; sie sind ein Testament angesichts der Nazilügen [...], sie schaffen ein Mahnmal [...]. Sie sind auch ein Buch des Todes: Jede Geschichte eines Überlebens enthält eine stumme Erinnerung an die [...] unerzählten, abrupt beendeten Leben«. ⁷

Darüber hinaus ist es meiner Überzeugung nach ein Wert an sich, Menschen eine Stimme zu verleihen, die nach dem Willen nationalsozialistischer Machthaber keine mehr haben sollten. Lehnen wir Memoiren ab, bringen wir die Juden wieder zum Schweigen und müssen uns mit den Dokumenten der Täter und Unterlagen einer zensierten und einer Selbstzensur ausübenden jüdischen Gemeinde begnügen. Auch diese Quellen sind einseitig. Benutzt man zum Beispiel Gestapo-Unterlagen, ohne sich auf die Memoiren derjenigen zu beziehen, die der Gestapo ausgesetzt waren, entsteht ein verzerrendes Bild. Zum einen wird die Opferperspektive ausgeblendet; zum anderen folgt man so der verzerren Selbstdarstellung der Gestapo und läuft Gefahr, sich ihren rassistischen Blick auf die verfolgten Juden zu Eigen zu machen. Juden haben sich gewehrt, sie haben ihre Situation analysiert, sie haben Widerstand geleistet – und ihre Memoiren erinnern uns daran. ⁸ Ohne diese Memoiren hätten

7 Anna Reading, *The Social Inheritance of the Holocaust. Gender, Culture and Memory*, Hampshire/New York 2002, S. 54.

8 Zur Debatte um den Nutzen von nationalsozialistischen Regierungsunterlagen gegenüber Interviews und Memoiren der nichtjüdischen Ehefrauen der während der »Fabrikaktion« zusammengetriebenen jüdischen Männer vgl. Nathan Stoltzfus,

(und hatten) wir eine einseitige Sichtweise der Verfolgung, die nur auf den Stimmen der Täter basiert und gleichzeitig die Opfer zum Schweigen bringt.

Schweigen war auch ein Problem für die Frauengeschichte, deren zentrale Zielsetzung darin bestand, das dominante (männliche) Narrativ aufzubrechen. In den 1970er Jahren war dies noch ein relativ neues Gebiet. Die Historikerinnen der Frauen waren Teil der wachsenden feministischen Bewegung⁹ und sahen es als ihre primäre Aufgabe an, Frauen als Subjekte ihrer eigenen Geschichte zu beschreiben. »Sichtbar machen«¹⁰ hieß das schwierige Projekt. Bis dahin erschienen Frauen in den Worten Virginia Woolfs »für einen kurzen Augenblick in den Biografien der Grossen, dann huschen sie wieder in den Hintergrund zurück, unterdrücken, so glaube ich mitunter, ein Augenzwinkern, ein Lachen, vielleicht eine Träne«.¹¹ Frauen erschienen in wirtschaftlichen und demographischen Statistiken (doch nur in diesen), in einigen politischen Programmen (doch in den meisten nicht), in einigen Quellen religiöser Gruppen und Gemeinden sowie in Dokumenten von Organisationen (in minderen Positionen) sowie in lokalen oder juristischen Dokumenten (normalerweise als Ausnahmen zu männlichen Ansprüchen und Privilegien). Darüber hinaus kamen sie auch in Romanen oder Ratgebern vor (Kochbücher, Predigten), die ihnen sagten, wie sie sich zu benehmen hätten.

Als Historikerinnen und Historiker der Frauengeschichte – zu denen auch ich gehörte – damit begannen, die Privatsphäre zu untersuchen, die traditionell den Frauen zugewiesen worden war – eine nicht nur gesellschaftlich, sondern auch in der historischen Analyse entwertete und trivialisierte Sphäre –, da suchten sie nicht nur nach den Frauen an sich, sondern wollten auch ihre Stimmen, Überzeugungen und Erinnerungen ans Licht bringen. Wir gaben uns nicht damit zufrieden, die Verhaltens-

Die Wahrheit jenseits der Akten: Wer nur den NS-Dokumenten vertraut, verkennt den Widerstand der Deutschen. Anmerkungen zum Historikerstreit um die ›Rosenstraße‹ in: *Die Zeit* 45/2003 unter http://zeus.zeit.de/text/2003/45/Rosenstra_a7e [letzter Zugriff 2005]. Zur Antwort von Wolf Gruner vgl. History News Network, Center for History, George Mason University, 8 Juli 2004 unter <http://hnn.us/readcomment.php?id=23196> [letzter Zugriff 2005].

9 Eileen Boris/Nupur Chaudhuri (Hg.), *Voices of Women Historians. The Personal, the Political, the Professional*, Bloomington, Ind., 1999.

10 Renate Bridenthal/Claudia Koonz (Hg.), *Becoming Visible. Women in European History*, Boston 1977.

11 Virginia Woolf, *Ein Zimmer für sich allein*, Berlin 1978, S. 42.

weisen dieser Frauen offen zu legen, sondern wollten ihre Sorgen, ihr Leid und ihre Triumphe aufdecken. Wie erlebten sie in ihrem Alltag Situationen wie Partnersuche, Heirat, Geburt und Erziehung, Arbeit und Glauben? Uns interessierten nicht so sehr die normativen Vorgaben, sondern die Selbstbeschreibungen und ihre Erfahrungen. Historikerinnen der Frauengeschichte benötigten neue und ungewöhnliche Quellen, die sich von den Quellen unterschieden, in denen männliche Wertmaßstäbe dominierten. So gehörten Frauenhistorikerinnen zu den ersten, die Memoiren für sozialgeschichtliche Fragen benutzen.¹²

Historikerinnen und Historiker der deutsch-jüdischen Frauen beschäftigten sich mit ähnlichen Fragen wie diejenigen, die zu jüdischer Geschichte und Frauengeschichte arbeiten. Hinzu kam bei ihnen die Sorge, ob solche Quellen für eine im doppelten Sinne marginalisierte Gruppe überhaupt existierten. Während Historiker der frühen Neuzeit sich mit wenigen außergewöhnlichen Memoiren wie die der Glikl von Hameln¹³ begnügen mussten, waren die Historiker der modernen deutsch-jüdischen Geschichte in einer besseren Lage. Außer den üblichen Quellen, die gelegentlich auf Frauen Bezug nahmen, hinterließen die deutschen Juden ein reiches Erbe in Form von Erinnerungen. Als Teil des bürgerlichen Lebensstils des 19. Jahrhunderts, zu dem auch das Schreiben von Tagebüchern und Briefen gehörte, waren Memoiren privater Natur und im Allgemeinen für die eigene Familie bestimmt. Die meisten dieser Schreiber dachten nicht daran, dass eines Tages Historiker ihre »Werke« durchforsten würden, um daraus unzählige Details und Einsichten zu gewinnen. Lediglich eine ganz kleine Zahl hegte die Hoffnung, ihr Werk zu veröffentlichen, und eine noch kleinere Zahl war damit erfolgreich. Die Mehrzahl dieser Quellen steht der Forschung nur dank der Tatsache zur Verfügung, dass die Kinder und Enkel, die selbst nicht mehr deutsch lesen, die Memoiren ihrer Eltern und Großeltern an Archive gegeben haben.¹⁴ Diese Memoiren beschreiben die Vergangenheit von Individuen

12 Vgl. z. B. Margaret Llewelyn Davies (Hg.), *Life as We Have Known It*, New York 1975 (erstmalig 1931 erschienen).

13 Robert Liberles, »She Sees That Her Merchandise Is Good, And Her Lamp Is Not Extinguished At Nighttime«. Glikl's Memoir As Historical Source, in: *Nashim. A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues*, No. 7, Spring 2004, S. 11-27. Vgl. auch: Monika Richarz (Hg.), *Die Hamburger Kauffrau Glikl. Jüdische Existenz in der Frühen Neuzeit*, Hamburg 2001.

14 Die meisten Memoiren wurden auf Deutsch geschrieben, einige von ihnen jedoch auf Englisch, da sich die englischen Sprachkenntnisse der Flüchtlinge und Überlebenden mit der Zeit verbesserten.

und bewahren gleichzeitig einen breiten kulturellen Erinnerungshorizont. Die autobiographischen Schriften, die in verschiedenen wichtigen Archiven wie dem Leo Baeck Institut in New York und der Houghton Library an der Harvard University aufbewahrt werden, sind eine außerordentlich wertvolle Quelle für Historiker der deutsch-jüdischen Geschichte. Was die deutsch-jüdische Frauengeschichte betrifft, so stellen sie die wichtigste und vielseitigste Quelle dar.

Mit Memoiren gelingt es, Jüdinnen und Frauen – in meinem Fall deutsch-jüdische Frauen – als ganzheitliche Personen darzustellen, die im privaten und öffentlichen Leben engagiert sind. Indem diese Aufzeichnungen bedeutende Episoden eines Lebens beleuchten, sind sie meist aussagekräftiger als die meisten anderen Quellen. Darüber hinaus vermitteln Frauenmemoiren Historikern einen Einblick in die dichten Details¹⁵ des Alltagslebens von Frauen bis hin zu den von ihnen zubereiteten Abendessen und den Spielgewohnheiten ihrer Kinder. Diese Memoiren sind selten umfassend, sondern meist eher episodenhaft aufgebaut und konzentrieren sich auf besondere Momente, persönliche Einzelheiten und auf »Kenntnisse der Welt und des Ichs, in denen das Herz nicht vom Verstand getrennt wird.«¹⁶ Auf diese Weise helfen sie uns, auch ihren kulturellen und historischen Kontext zu interpretieren.

Memoiren stellen eine unvergleichliche Quelle für Geschlechteranalysen dar: Sie bieten die Konstruktion von geschlechtsspezifischer Selbstidentität, der Machtdynamik zwischen Männern und Frauen und der Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft bei der Schaffung, Bewahrung oder Infragestellung von Geschlechternormen und Erwartungen.¹⁷ Memoiren von Frauen mögen tatsächlich Beziehungen mehr betonen als die von Männern. Zwar berichten Männer in ihren Memoiren oft über persönliche und familienbezogene Geschichten – tatsächlich stammen einige der unten erwähnten Beispiele von Männern –, doch neigen sie deutlich dazu, ihre Ausbildung, beruflichen Werdegänge und politischen Beobachtungen zu betonen. Demgegenüber werden in Memoiren

15 Vgl. Clifford Geertz, *Thick Description. Toward an Interpretive Theory of Culture*, in: ders., *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York 1973, S. 3-30 (dt. Titel: *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur*, in: ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M. 1987, S. 7-43).

16 Buss, *Repossessing the World* (wie Anm. 2), S. xxv.

17 *Personal Narratives Group* (Hg.), in: *Interpreting Women's Lives. Feminist Theory and Personal Narratives*, Bloomington 1989, S. 4 f.

von Frauen Großeltern, Geschwister, Ehemänner, Kinder und der erweiterte Familien- und Freundeskreis hervorgehoben.¹⁸

Am wichtigsten aber ist, dass Memoiren von Frauen uns ermöglichen, die eigenen Stimmen der Frauen zu hören. Dies ist sicherlich der Grund, warum Feministinnen traditionell Erlebnisberichte von Frauen hoch schätzen. Im Gegensatz zu Autobiographien von (meist männlichen) Eliten verleihen Memoiren von Frauen der Erfahrung einer Minderheit eine Stimme, nicht in quantitativer, sondern in qualitativer, in erfahrungsbezogener Hinsicht. Sie machen Frauen als agierende Subjekte ihrer eigenen Geschichte sichtbar, indem sie Frauen bei der Arbeit zeigen, Frauen, die mit staatlichen Stellen verhandeln, Frauen, die ihre eigenen Organisationen gründen. Sie beschreiben auch die Schranken, die Männer gegen Frauen errichtet haben, wodurch ihnen Bildung, Karriere und Gleichberechtigung vorenthalten wurden. Und, dies ist zentral: Sie machen deutlich, wie Frauen diese Hindernisse interpretierten und darauf reagierten.

Diejenigen, die der Bedeutung von Memoiren kritisch gegenüberstehen, betonen, dass diese Stimmen täuschen können, und sie haben dabei nicht ganz Unrecht. Die Erinnerung ist immer »selektiv, sie komprimiert Erfahrungen und interpretiert sie«¹⁹ zugleich. Memoiren widersprechen sich oft oder schwanken zwischen dem »damals«, als sich die Ereignisse zugetragen haben, und dem »jetzt«, in dem die Autorin die Vergangenheit im Nachhinein sieht. Darüber hinaus ist die Art und Weise, wie Memoiren die Vergangenheit rekonstruieren, »immer kohärenter« als zum Zeitpunkt der wirklichen Geschehnisse.²⁰ Außerdem sind Erinnerung und Geschichte trotz einer bestehenden Verbindung gesonderte Kategorien: »Die Kluft [...] zwischen dem Erleben eines Ereignisses und der Erinnerung daran [...] ist unvermeidlich.«²¹ Hinzu kommt, dass sich Erinnerung und Geschichte dialektisch entwickeln und gegenseitig beeinflussen und so langsam zu dem werden, was wir das historische

18 Buss, *Repossessing the World* (wie Anm. 2), S. 13, bemerkt, dass das Leben von Männern sicherlich beziehungsorientiert ist, jedoch in einer Weise, die Autobiographien von Männern nicht bereit sind anzuerkennen. Vgl. auch: Nancy Miller, *What do you Think of my Memoir*, in: *But Enough About Me. Why we Read Other People's Lives*, New York 2002, S. 2.

19 Hamida Bosmajian, *Metaphors of Evil. Contemporary German Literature and the Shadow of Nazism*, Iowa City 1979, S. 23.

20 David Lowenthal, *Nostalgia Tells it like it Wasn't*, in: Christopher Shaw/Malcolm Chase (Hg.), *The Imagined Past. History and Nostalgia*, Manchester 1989, S. 30.

21 Andreas Huyssen, *Twilight Memories*, London 1995, S. 3.

»Allgemeinwissen« nennen.²² Einige Kritiker haben in den unzähligen Debatten um »Repräsentation« und »Konstruktion« betont, dass Memoiren lediglich Konstruktionen sind, Berichte, in denen sich die zeitgenössischen narrativen Konventionen zeigen. In ihren Augen werfen sie bestenfalls einen romantischen Blick auf die Vergangenheit.

Historiker, die mit Memoiren arbeiten, wissen jedoch, dass diese nicht nur eine sentimentale Sicht der Dinge widerspiegeln. Auch wenn sie eine vermittelte Perspektive der »Realität« bieten, die von den Sitten und Erwartungen der jeweiligen Zeit, den Gedanken potenzieller Leser und den Positionen des Autors zu Klasse, Politik und Religiosität beeinflusst sind, zeigen sie auch Auseinandersetzungen und Brüche auf. Sie beschreiben Stereotype und die Ablehnung dieser Stereotype. Sie beschreiben soziale Erwartungen und wie diese verhandelt oder verworfen wurden. Historiker sind sich auch darüber bewusst, dass Memoiren Familiengeheimnisse glätten oder verdrängen. »Verschwiegenheit um die Familie«, schreibt bell hooks, »um die Vorgänge im Haushalt, schweißte uns zusammen«, und Nancy Miller fügt hinzu, dass sie beim Schreiben über die Familie gegen die elterliche Vorschrift verstieß, nichts zu »erzählen«, was sie in der Pubertät und bis in die Erwachsenenjahre hinein verfolgte, »nämlich die Scham über Familiengeheimnisse«.²³ Deshalb können uns Memoiren nicht in direkter Weise schildern, »wie es eigentlich gewesen«.²⁴

Tatsächlich beschreiben Memoiren oft gleichzeitig das Ideal und die Realität, indem sie zum Beispiel berichten, wie das Familienleben eigentlich sein sollte, während wahre Erlebnisse verdrängt oder uminterpretiert wurden. In meiner Einführung zu *The Making of the Jewish Middle Class* habe ich mich genau auf diese Form der Idealisierung bezogen, als ich schrieb: »Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung etwa ist in diesen Me-

22 Le Goff, *History* (wie Anm. 5), p. xi. vgl. auch: Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, übers. L.A. Coser, Chicago 1992 (dt. Titel: *Das kollektive Gedächtnis*, Stuttgart 1967).

23 bell hooks, *Writing Autobiography*, in: Robyn Warhol/Diane Price Herndl (Hg.), *Feminisms. An Anthology of Literary Theory and Criticism*, New Brunswick 1991, S. 1036; Miller, *My Father's Penis in: Getting Personal* (wie Anm. 1), S. 147.

24 »Wie es eigentlich gewesen«, ein von Leopold von Ranke (1795-1886) formuliertes Diktum, beschreibt seine Auffassung von Geschichtsschreibung und wie diese von einer Generation von Historikern zur anderen weitergegeben wurde. Für eine vor kurzem erfolgte Diskussion über die »Metaphysik« von Rankes Denken vgl. Otto Gerhard Oexle, *Was ist eine historische Quelle?*, in: *Rechtsgeschichte*, 4 (2004), S. 167-170. Mein Dank gilt Till van Rahden für den Hinweis auf diesen höchst anregenden Artikel.

moiren unabänderlich dieselbe, denn sie erfassen nicht die Nuancen in der Rollenverteilung, die sogar im Kaiserreich möglich waren. [...] Häufig beschreiben die Memoiren weniger die Realität als die Art, wie Familiensinn erzeugt und ritualisiert wurde.«²⁵

Es ist offensichtlich, dass die uns vorliegenden Memoiren das Leben der bürgerlichen Mittelschicht bzw. der dahin strebenden Bevölkerungsgruppen darstellen, wodurch unser Blick auf diese bestimmte »Erfolgsgruppe« beschränkt wird. Selten lesen wir Berichte über Misserfolge.²⁶ Außerdem hatten die Autoren oder deren Nachkommen, die das Material dem Leo Baeck Institut, einer jüdischen Institution, vermachten, noch eine gewisse Verbindung zum Judentum, zu ihren jüdischen Familien oder der jüdischen Gemeinde. Deshalb finden wir in diesem Archiv auch keine Unterlagen von denen, die sich weit von Religion und Gemeinde entfernt hatten.

Trotz dieser Nachteile bin ich der Meinung, dass Memoiren gewisse kollektive Erfahrungen, soziale und kulturelle Prozesse und Verhaltensweisen widerspiegeln, für die ich mich in meiner Forschungsarbeit interessiere. Sie schildern eine auffällige Vielfalt des Selbstverständnisses innerhalb einer so relativ homogenen Gruppe wie den bürgerlichen, städtischen Juden. Sie fügen nicht lediglich Lebendigkeit hinzu oder die komplexe Textur des Alltags. In Verbindung mit andern Quellen füllen autobiographische Schriften wichtige Lücken und beginnen das Puzzle zu vervollständigen. Insbesondere werfen sie Fragen auf, über die ich früher nicht nachgedacht habe, und sie stellen Hypothesen in Frage, die ich aufgrund anderer Quellen formuliert hatte. So erzählen Memoiren von Juden, die mit Stolz von der totalen »Assimilation« in die deutsche Gesellschaft berichten, die mit Bedacht den Niedergang des jüdischen Glaubens sowie die Zunahme der Taufen betonen, bisweilen ohne Absicht eine ganz andere Geschichte und verraten zum Beispiel weiter bestehende jüdische Verbindungen und Zugehörigkeiten. Immer wieder findet man eine anhaltende Spannung zwischen dem Drang nach Akkulturation und dem oft gleichermaßen starken Wunsch nach Bewahrung jüdischer Bräuche und Verbindungen. Obgleich wir ihre Haltung aner-

25 Für eine weitere Diskussion über die Verwendung von Memoiren vgl. die Einführung zu meinem Buch *The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family and Identity in Imperial Germany*, New York 1991 (dt. Titel: *Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich*, Hamburg 1997).

26 Für ein seltenes Beispiel des geschilderten Misserfolges vgl. Isaac Thannhäuser in Monika Richarz (Hg.), *Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte*, Bd. 2: 1780-1871, Stuttgart 1976.

kennen, zeigt eine sorgfältige Lektüre auch, dass die von den Autoren der Memoiren gelieferten Informationen ihren eigenen Behauptungen widersprechen.

Ähnliche Widersprüche können auch in den Memoiren deutsch-jüdischer Frauen gefunden werden. Zwei Beispiele sollen genügen. Das erste beschäftigt sich mit Frauen und Arbeit. Bürgerliche Ideologie und soziale Norm forderten von bürgerlichen Frauen, »unbeschäftigt« zu sein, das heißt, nicht gegen Bezahlung zu arbeiten oder gar beim Arbeiten gesehen zu werden, um so den eigenen Status und den guten Ruf ihrer Familien zu bewahren. Der soziale und ökonomische Status des männlichen Ernährers zeigte sich darin, dass seine Frau nicht arbeiten musste, dass er seine Töchter mit ausreichender Mitgift verheiraten konnte und seine Familienehre nicht in Frage stand. Die Statistik schien dieser Ideologie Recht zu geben, belegt sie doch, dass jüdische Frauen nicht »arbeiteten«. Memoiren, die vordergründig diesen Normvorstellungen folgten, liefern jedoch gleichzeitig eine Vielzahl von Beispielen, die das genaue Gegenteil zeigten: Frauen arbeiteten im Haushalt, in der Kneipe, in den Vorder- und Hinterräumen der Läden, setzten mit der Schreibmaschine juristische Schriftsätze auf, bestellten Ware, wuschen und nähten etc.

Angesichts der Beschreibungen von weiblicher Arbeit wurde mir klar, dass ich meine Definition von »Arbeit« überdenken musste. Ich benutzte den Begriff »nicht anerkannte Arbeit«, da die meisten dieser Frauen offensichtlich »arbeiteten«, hierfür aber keinen Lohn bezogen und deshalb nicht in der offiziellen Statistik vorkamen. In der deutschen Volkszählung von 1907²⁷ wurden sie »mithelfende Familienangehörige« genannt. Dieser Terminus erlaubte dem Staat, Arbeit von Frauen (und von Familienmitgliedern) zu ignorieren, deren Umfang zu reduzieren, und den Familien, Steuern zu sparen. Die Memoiren jedoch sprechen eine deutliche Sprache: Frauen arbeiteten viel mehr, als in den offiziellen Unterlagen angegeben war.

Die Art, wie in Frauenmemoiren der Begriff »Freizeit« unbeabsichtigt entlarvt wird, ist ein zweites Beispiel für die erwähnten Widersprüche. Auch Freizeit war ein Teil der bürgerlichen Ideologie des 19. Jahrhunderts, da »das Ideal der Arbeit durch das Ideal der Freizeit ergänzt wurde«. ²⁸ Für die bürgerlichen Männer im Kaiserreich bedeutete Freizeit

27 Selbstverständlich spiegeln die Statistiken auch die Debatten ihrer Zeit wider. Vgl. unten (Text und Anm. 69) zur Kritik von Joan W. Scott.

28 Peter Gay, *Schnitzler's Century. The Making of Middle-Class Culture 1815-1914*, New York 2001, S. 199 (Zitat S. 219) (dt. Titel: *Das Zeitalter des Doktor Arthur Schnitzler*, Frankfurt 2002).

»frei haben«, »freie, beschäftigungslose Zeit« oder »nicht arbeiten«. Dies ist die genaue Bedeutung des deutschen Begriffes Freizeit – für Männer. Auch bürgerliche Frauen stellten sich als »unbeschäftigt« dar, doch konzentrieren sich ihre Memoiren darauf, wie sehr sie darauf bedacht waren, Freizeitaktivitäten zu schaffen, die ihrer gesellschaftlichen Klasse angemessen waren. Gewiss boten diese Genuss, verlangten jedoch auch große Anstrengungen.²⁹ Frauen und Mütter, die sich der Bedeutung von Bildung und Repräsentation bewusst waren, achteten bei ihren sorgfältig geplanten Familienaktivitäten darauf, Status und Reichtum ihrer Ehemänner zum Ausdruck kommen zu lassen. Freizeit war Arbeit für Frauen: Veranstaltung musikalischer Abende für die erweiterte Familie, Vorlesen der traditionellen Märchen für die Kleinkinder, Planung und Ausrichtung feierlicher Essen für die Geschäftspartner des Mannes, Organisation von Sommerferien, die der Aufrechterhaltung von Familien- und Freundschaftsbanden dienten, nachmittägliche Besuche bei den Ehefrauen der Geschäftspartner ihrer Männer, Kuraufenthalte in der Hoffnung, den richtigen Ehepartner für Sohn oder Tochter zu finden.

Forschern, für die Memoiren zu subjektiv sind und lediglich die kulturellen Werte der Zeit ihrer Abfassung³⁰ widerspiegeln, würde ich erwidern, dass auch das Gegenteil zutreffen kann. Die Schnittstelle zwischen Biographie und Geschichte kann in der Tat einiges richtig stellen: Gängige Stereotype und zeitgenössische Darstellungen werden oft Lügen gestraft, wenn sie auf Memoiren stoßen.

Memoiren liefern jedoch mehr als die Darstellung einer individuellen Subjektivität. Verhaltens- und Gefühlsmuster werden deutlich, wenn man eine Vielzahl von Autobiographien benutzt. Zwei solcher Muster möchte ich benennen: Beim ersten Beispiel handelt es sich um eine Geschlechteranalyse von Religiosität im späten neunzehnten Jahrhundert. Das zweite Beispiel veranschaulicht, dass bei jüdischen Männern und Frauen während des Nationalsozialismus eine Umkehrung der Geschlech-

29 Feministische Historikerinnen kritisierten den Begriff der »Freizeit« bereits sehr früh, vgl. Barbara Corrado Pope, *Leisured Women in the Nineteenth Century*, in: Bridenthal/Koonz, *Becoming Visible* (wie Anm. 10), S. 298-324 und insbesondere Leonore Davidoff, *The Best Circles. Women and Society in Victorian England*, New Jersey 1973.

30 Für Beispiele vgl. Keith Jenkins (Hg.), *The Post-Modern History Reader*, London 1997; Madan Sarup, *Post-Structuralism and Post-Modernism*, Athens, Ga. 1993 und den Beitrag von Gebhardt in diesem Band. Interessanterweise akzeptieren zumindest diese Kritiker den Wert von Memoiren, wenn auch für einen anderen Zweck, nämlich die Diskursanalyse.

terrollen erfolgte. Keine dieser Thesen ist besonders überraschend. Ich hätte sie mir jedoch ohne eine intensive Lektüre von Memoiren nicht vorstellen können.

Es wird allgemein angenommen, dass die Bedeutung der Religion im neunzehnten Jahrhundert nachgelassen habe.³¹ Während dies ein allgemeines Phänomen beschreiben mag, machen uns Memoiren auf den geschlechtsspezifischen Charakter dieses »Nachlassens« aufmerksam. Historisch betrachtet haben Männer und Frauen geschlechtsspezifische Traditionen im Judentum weitergegeben: Frauen pflegten ein »häusliches Judentum«, während Männer bei den öffentlichen Ausdrucksformen von Religion »zählten«. Familien und insbesondere Frauen vermittelten Judentum auf täglicher, persönlicher Grundlage, da die familienorientierten Rituale wesentlicher Bestandteil der jüdischen Praxis waren (und sind). Die öffentliche und private Seite ergänzten sich gegenseitig. Schabbat und Feiertag benötigten sowohl einen synagogalen als auch einen häuslichen Rahmen. Die eine Sphäre beeinflusste die andere und konnte das jüdische Leben stärken oder schwächen.

In Dörfern und Städten bestärkten sich die Teilnahme am Synagogengebet und die private Einhaltung der Rituale oftmals gegenseitig. Die Loyalität zum Judentum als Glauben und gegenüber der jüdischen Gemeinschaft ließ sich öffentlich durch wirtschaftliche und private Kontakte zu anderen Juden demonstrieren, privat durch die Einhaltung der Speisegesetze. Für Jungen bedeutete dies eine starke Identifikation mit den Ritualen ihrer Väter, zum Beispiel beim öffentlichen Gebet. Mütter spielten für die gesamte Familie eine entscheidende Rolle bei der Bewahrung häuslicher Traditionen, und hier war es in erster Linie das Essen, das religiöse Identität und Mentalität widerspiegelte.³² In Memoiren werden oft die Schabbatmahlzeiten als Kennzeichen jüdischer Identität zitiert, und dies auch noch dann, als die meisten religiösen Bräuche nicht mehr beachtet wurden. Die spezielle Schabbatmosphäre – besondere Gerichte und Kleidung, weiße Tischdecken, Kerzen und feines Geschirr, an die

31 Um 1850 betrug der Kern der loyalen Kirchgänger in deutschen Städten weniger als 10 % der eingeschriebenen Kirchenmitglieder. Protestanten zeigten eine hohe Präsenz bei den zum Lebenszyklus gehörenden Riten – Taufe, Heirat und Beerdigung – und hielten einige häusliche Rituale wie Tischgebet und Nachtgebete ein. Lucian Hölscher, *Secularization and Urbanization in the Nineteenth Century*, in: Hugh McLeod Hg.), *European Religion in the Age of Great Cities, 1830-1930*, London 1995, S. 278, S. 281 f.

32 Vgl. auch den Beitrag von Abusch-Magder in diesem Band.

man sich nostalgisch³³ erinnerte – wurden immer mit der Initiative und der Arbeit der Frauen der Familie in Verbindung gebracht. Und Frauen gaben sich auch besondere Mühe bei der Vorbereitung der wichtigsten Feiertage.³⁴ Hugo Marx (geboren 1892 in Heidelberg) glaubte, dass es seine Mutter war, die ihr jüdisches Heim schuf:

»Sie verlangte [...] orthodoxe [...] Rituale: Einen koscheren Haushalt mit getrennten Geschirren für milchige und fleischige Speisen, die strenge Einhaltung des Schabbat, von dem sich [...] Vater zurückzog, um seiner Leidenschaft für das Rauchen zu frönen.«³⁵

In den Städten, in denen allgemein über die Frömmigkeit des Einzelnen nicht so streng gewacht wurde wie auf dem Land und wo es die stärkere wirtschaftliche Konkurrenz z. B. erforderte, die Geschäfte am Schabbat offen zu halten, standen manche Synagogen außer an den Feiertagen praktisch leer. Während die öffentliche³⁶ religiöse Praxis der Männer also abnahm, verlagerte das Judentum seinen Schwerpunkt (doch nicht seine Theologie) auf die häusliche Praxis der Frauen, insbesondere auf den Schabbat, das private Gebet und die Familienfeiern.³⁷ Hier ergänzen jüdische Kochbücher die Memoiren, indem sie das fortwährende kulinarische Engagement der Frauen für jüdisches Essen bezeugen, auch wenn die Zutaten nicht mehr streng kosher waren. Die informelle Tradierung des Judentums im emotionalen, privaten und persönlichen Sinne einschließlich Essen, Familie, Heim und Herd gehörten weitgehend zum Bereich der Frau.

Mit anderen Worten waren es die Frauen, die das soziale und kulturelle Milieu formten, in dem traditionelle Gefühle gestärkt wurden. Sie waren es auch, mit denen die Kinder ihre Erinnerung an religiöse Praxis in Verbindung brachten. Vielleicht waren die so hervorgerufenen Erinnerungen und Gefühle wichtiger als die öffentliche religiöse Praxis der

33 Nostalgie braucht nicht unbedingt Erinnerung zu diskreditieren. Vielleicht haben sich Autoren noch mehr angestrengt, um sich an solche Kindheitsrituale zu erinnern, aus Furcht vor einer Zukunft ohne diese oder weil sie bedauerten, bereits ohne diese zu leben. Wir können viel – Fakten und Gefühle – von denen lernen, die angesichts des Zurückgelassenen Traurigkeit oder angesichts des Abgelehnten Freude empfinden. Für eine Kritik der Nostalgie vgl. David Lowenthal, *Nostalgia Tells it like it Wasn't* (wie Anm. 20).

34 Kaplan, *Making* (wie Anm. 25), S. 75; dies., *Bürgertum* (wie Anm. 25), S. 100.

35 Hugo Marx, *Werdegang eines jüdischen Staatsanwalts und Richters in Baden, 1892-1933*, Villingen 1965, S. 6.

36 Kaplan, *Making* (wie Anm. 25); dies., *Bürgertum* (wie Anm. 25), Kap. 2.

37 Ebd.

Männer. Wenn man auf ein Leben zurückblickt, scheinen Kinder vom Verhalten der Mutter zu Hause mehr geprägt worden zu sein (sei dies positiv oder negativ) als durch den Synagogenbesuch der Väter oder ihren eigenen Religionsunterricht. Um zu bestätigen, wie »assimiliert« er war, bemerkte Paul Mühsam (geboren 1876 in Brandenburg), dass jüdische Feiertage »für mich lediglich Namen waren«. Bei seiner Schilderung des völlig areligiösen Verhaltens seiner Eltern erinnerte er sich trotzdem daran, dass »ich jeden Freitag beobachten konnte, wie meine Mutter aus ihrem Gebetsbuch still vor sich hin betete und sich an den vorgeschriebenen Stellen pflichtbewusst erhob.«³⁸ Andere weisen darauf hin, dass Mütter lange Zeit weiter fasteten, während die Väter dieses Gebot schon längst aufgegeben hatten.³⁹ Curt Rosenberg (geboren 1876 in Berlin), der außer abendlichen Gebeten nichts von seiner Religion mitbekommen hatte, betonte, dass es seine Mutter war, die ihm die Gebete beibrachte und dass er ohne sie nicht einschlafen konnte.⁴⁰

Warum Frauen ihre religiöse Bindung aufrechterhielten, kann von ihrer Rolle in Religion und Gesellschaft abgeleitet werden. Die Memoiren zeigen, dass sie weniger Diskrepanz zwischen in der Öffentlichkeit und im privaten Bereich verbrachter Zeit, zwischen religiöser Praxis und ihrer Alltagsroutine empfanden als die Männer. Ihre private Welt war eher traditionell als modern und konnte leichter auf rituelle und jahreszeitliche Besonderheiten abgestimmt werden.⁴¹ Außerdem behielten Frauen eine gewisse Kontrolle im Haus, während jüdische Männer bei der Ausübung ihrer religiösen Pflichten mit öffentlichen Hindernissen konfrontiert waren. So lag die Aufsicht über die Küche beispielsweise in den Händen der Frauen. In ihren Memoiren zitiert eine Frau ihren Mann: »Was du in deiner Küche tust, ist deine Sache.«⁴² Sogar völlig säkulare Ehemänner hatten keine Einwände gegen die Religiosität ihrer Frauen, da Frauen im Allgemeinen ohnehin als das frommere Geschlecht galten.⁴³

38 Dies ist auch ein Beispiel für Memoiren, in denen die rituelle Praxis von Frauen zu Hause erwähnt wird, diese jedoch nicht »zählt«, da sie einfach nicht so wichtig wie die männliche Praxis schien. Jedoch erinnerte man sich sogar in ihrer Abwertung an sie.

39 Kaplan, *Making* (wie Anm. 25), S. 79; dies., *Bürgertum* (wie Anm. 25), S. 105.

40 Monika Richarz, *Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte*, Bd. 2: Im Kaiserreich, Stuttgart 1979, S. 298.

41 Kaplan, *Making* (wie Anm. 25), S. 77; dies., *Bürgertum* (wie Anm. 25), S. 103.

42 Kaplan, *Making* (wie Anm. 25), S. 79; dies., *Bürgertum* (wie Anm. 25), S. 105.

43 Ähnlich in Frankreich, vgl. Bonnie Smith, *Ladies of the Leisure Class. The Bourgeoises of Northern France in the Nineteenth Century*, Princeton 1981.

Memoiren zeigen jedoch auch, dass Frauen die Religion nicht *erfolgreich* bewahrt haben. Oft hielten sie länger als die Ehemänner an ihr fest, wie der Fall von Sigmund und Martha Freud belegt,⁴⁴ doch zeigen die Memoiren der Kinder im Allgemeinen einen Rückgang der religiösen Praxis: Von einigen Ausnahmen abgesehen, zeigte die Generation, die am Ende des Kaiserreichs aufwuchs, in ihrer späten Lebensphase weniger Beteiligung am religiösen Leben als die Generation ihrer Eltern. Folglich ging die Privatisierung der Marginalisierung voraus. Aktivitäten und Glaubenseinstellungen der Frauen erhielten nicht so viel Wertschätzung wie die der Männer. Da Männer generell Status über Öffentlichkeit definierten, empfanden sowohl Männer als auch Frauen die häusliche religiöse Praxis als weniger wichtig. Mütter, die ihren Kindern eine religiöse Gesinnung vermitteln wollten, fochten ein Rückzugsgefecht, das viele von ihnen verloren. Die Philosophin Edith Stein berichtete, dass ihre Mutter sehr zur Belustigung ihrer Kinder jüdische Bräuche praktizierte. Sie handelten mit ihr einen kürzeren Seder aus und sie kapitulierte.⁴⁵

Nach Bettina Kratz-Ritter hängt die Unfähigkeit der Frauen, religiöse Rituale zu tradieren, mit dem fehlenden Interesse der Väter zusammen, die formaleren, öffentlichen und pädagogischen Aspekte des Judentum (meistens an ihre Söhne) zu vermitteln. Da Männer ihre Religion nicht mehr regelmäßig in der Öffentlichkeit praktizierten, verstanden Söhne und Töchter die Inhalte nicht mehr und betrachteten die Rituale ihrer Mütter als leer.⁴⁶ Da außerdem, wie bereits erwähnt, Religion immer geschlechtsspezifisch praktiziert wurde, wobei beide Sphären sich gegenseitig bestärkten, war es unwahrscheinlich, dass das Haus allein das Judentum am Leben erhalten konnte. Als Frömmigkeit ein »feminines« Charakteristikum wurde, erfuhr sie als solches eine Abwertung.⁴⁷

Die »Priesterinnen des Hauses«, wie Zeitgenossen die jüdischen Frauen nannten, waren also keineswegs allmächtig, wenn es um die Tradierung der Religion ging, von der die Männer sich abwandten. Es ist behauptet worden, dass Feministinnen in den 1980er Jahren auf der Suche nach

44 Kaplan, *Making* (wie Anm. 25), S. 79; dies., *Bürgertum* (wie Anm. 25), S. 105.

45 Edith Stein, *Aus meinem Leben*, Freiburg 1987, S. 44. Stein wurde Nonne im Carmeliter-Orden und später von den Nazis als Jüdin ermordet.

46 Kratz-Ritter, *Für »fromme Zionstöchter« und »gebildete Frauenzimmer«*, Hildesheim/Zürich 1995, S. 94.

47 Führende Feministinnen wie Bertha Pappenheim verstanden dies und ermutigten Frauen, sich im Judentum zu bilden (trotz der, wie sie feststellte, »männlichen Perspektive« der Texte), in der Hoffnung, dass die (weibliche) Frömmigkeit der Frauen und das (männliche) Wissen dem Judentum neue Kraft verleihen würden.

einer »brauchbaren Vergangenheit« durch unkritische Verwendung von Memoiren diese »Priesterinnen« als mächtige Akteurinnen zum Leben erweckten, wobei sie ihre Bedeutung beträchtlich aufgewertet hätten. Hier haben wir es mit einem Missverständnis der in den achtziger Jahren geschriebenen Geschichte zu tun. Zu jener Zeit haben Historiker der Frauengeschichte (mich eingeschlossen) aufgezeigt, dass, während die öffentliche Observanz an Bedeutung verlor, die Religion in den häuslichen Bereich übergang und entwertet wurde. Dies ist wohl kaum eine Machtposition. Darüber hinaus wurde sogar der Begriff »Priesterin« den Frauen von Männern angetragen, die sie bequem (und heuchlerisch) für das Sterben der Religion verantwortlich machten.⁴⁸ So führte die Abwertung der Religion zu ihrer Feminisierung, und zugleich unterstützte diese Feminisierung wiederum die weitere Abwertung der Religion.

Dieser Prozess war jedoch kompliziert und vor allem sehr widersprüchlich: Die Feminisierung der Religion führte nämlich gleichzeitig zu ihrer Höherbewertung im Rahmen der Verbürgerlichung der Familie. Insbesondere (aber nicht nur) in säkularen Familien verbanden Frauen religiöse Feiern mit Familienfestlichkeiten. Sie taten dies bereitwillig, wobei sie im Zuge dieses Prozesses ihren eigenen Status und ihre gesellschaftliche Macht stärkten. Familie – mitsamt der zentralen Rolle der Frau – und Religion bestärkten sich gegenseitig und waren nicht mehr voneinander zu trennen. Während in der Familie moderne religiöse Praxis aufrechterhalten wurde, bestätigte die Religion umgekehrt die Verbundenheit von Familie und Gruppe. Eine Frau schrieb über die achtziger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts in Berlin, dass beim Begehen des Schabbat die »Familienzusammengehörigkeit« eine strenge Vorschrift war.⁴⁹ So stärkte die Religion die Familie und die Rolle der Frauen, genauso wie Frauen die Religion in Verbindung mit dem Zusammengehörigkeitsgefühl der Familie förderten.

Die »Priesterin« war also weder einheitlich mächtig noch ausschließlich unterdrückt. Die Memoiren zeigen uns eine komplexere Welt, auch wenn sie betonen, dass es die Frauen waren, die zu Hause stärker mit der Religion verbunden blieben. Kommt das in allen Memoiren zum Ausdruck? Natürlich nicht. Es gab Frauen, die ihre Männer überzeugten, das Fasten an Jom Kippur⁵⁰ aufzugeben, oder die zu Hause einen Weih-

48 Kaplan, *Making* (wie Anm. 25), S. 252; dies., *Bürgertum* (wie Anm. 25), S. 321.

49 Kaplan, *Making* (wie Anm. 25), S. 75; dies., *Bürgertum* (wie Anm. 25), S. 101.

50 Kaplan, *Making* (wie Anm. 25), S. 81; dies., *Bürgertum* (wie Anm. 25), S. 108.

nachtsbaum aufstellten.⁵¹ Jedoch zeigen die meisten Memoiren, dass Frauen länger an der Religion und an den damit verknüpften familiären Vergünstigungen festhielten. Statistiken bestätigen diesen Eindruck nachdrücklich, denn sie zeigen, dass Frauen seltener übertraten und weniger Mischehen eingingen als Männer.⁵²

Die Geschichten über Frauen und Religion, die man in Memoiren finden kann, stellen Frauen als Subjekte ihres eigenen Lebens dar, wenn auch immer innerhalb gewisser Grenzen. Was meine eigene Arbeit betrifft, möchte ich Frauen weder aufwerten noch zu mächtigen Überfrauen machen. Mein eigener Bezugsrahmen für Frauengeschichte liegt nicht in einem spezifisch feministischen Zusammenhang begründet, sondern ist dem Werk eines bei seiner Geburt im Jahre 1818 getauften Juden entnommen:

»Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden.«⁵³

Dementsprechend ermöglichen uns Memoiren auch einen Einblick in das Privatleben deutscher Juden, als die immer bedrückenderen Lebensumstände im Nationalsozialismus Chaos und Angst verbreiteten. Sie veranschaulichen eine komplexe Situation und schärfen unseren Blick für das Unerwartete. Memoiren von Männern und Frauen decken eine Umkehrung der Geschlechterrollen in den Familien auf, die man sonst nur schwer entdeckt hätte. Ihr normales bürgerliches Familienleben und die damit verbundenen Erwartungen brachen zusammen; jüdische Männer und Frauen mussten neue Strategien anwenden, die aller Wahrscheinlichkeit nach unter normalen Umständen nicht zur Anwendung gekommen wären. Für Frauen bedeutete das, Rollen als Partnerin, Ernährerin, Beschützerin von Familie und Geschäft oder Praxis anzunehmen, Aufgaben, die ihnen oftmals fremd waren und die sie mit der zur damaligen Zeit empfundenen Besorgnis beschreiben. Zunehmend fanden sich die

51 Walter Benjamin, *Berliner Kindheit um neunzehnhundert*, Frankfurt a. M. 2000, S. 32, S. 103.

52 Kaplan, *Making* (wie Anm. 25), S. 81 f.; dies., *Bürgertum* (wie Anm. 25), S. 108-110.

53 Karl Marx, *Der 18te Brumaire des Louis Napoleon* (1852), erstmals in: *Die Revolution, Eine Zeitschrift in zwanglosen Heften*, New York 1852, 1. Heft, hier zit. aus Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin (Ost) 1975, Bd. 8, S. 115.

Frauen in einer Situation, in der sie ihre Ehemänner, Väter und Brüder vertreten mussten. Es wurden bereits viele Geschichten von Frauen erzählt, die ein Familienmitglied vor staatlicher Willkür oder vor der Gestapo retteten. In diesen Fällen wurde angenommen, dass die Nazis Geschlechternormen nicht übertreten würden, d. h., sie würden jüdische Männer festnehmen oder foltern, Frauen jedoch keinen Schaden zufügen. So gewährten traditionelle Geschlechtererwartungen den Frauen anfänglich größere Freiheiten, und sie vermittelten regelmäßig zwischen Staat und Familie. Sie konnten das System manipulieren und entsprechend spielten sie im öffentlichen Bereich eine bestimmendere Rolle als jemals zuvor. Es gab Frauen, die bei deutschen Auswanderungs- oder Finanzbeamten intervenierten. In einigen Fällen überschritten sie nicht nur Geschlechtsschranken, sondern auch normale Legalitätsstandards. Viele Memoiren berichten, dass nationalsozialistische Beamte bestochen werden mussten und dass Frauen ihnen trotz des anfänglichen Schocks angesichts solcher Forderungen die geforderten Waren oder Geld zügig aushändigten.⁵⁴

Frauen erfüllten noch anspruchsvollere Aufgaben; so übernahmen einige zum Beispiel die Verantwortung für die Sicherheit der ganzen Familie. Eine Frau fuhr nach Palästina, um die dortige Situation zu prüfen. Ihr Mann, der nicht wegkonnte, sagte ihr einfach: »Wenn Du beschließt, Du würdest gerne in Palästina leben, so will ich es auch.« Eine andere Frau fuhr nach England, um die Auswanderung ihrer Familie mit britischen Beamten und ärztlichen Kollegen zu verhandeln.⁵⁵ Andere Frauen gerieten in gefährliche Situationen, in denen ihr Mut von Glück begleitet war. Die 20-jährige Ruth Abraham half drei Männern: Sie begleitete ihren Vater regelmäßig zum wöchentlichen Verhör bei der Gestapo; sie eilte von Gefängnis zu Gefängnis, bis sie ihren Onkel fand. Daraufhin wandte sie sich in großer Angst an einen Richter, der ihn frei ließ; nach dem Novemberpogrom gelang es ihr, ihren künftigen Schwiegervater aus dem Konzentrationslager Dachau zu befreien, indem sie sich persönlich dorthin begab.⁵⁶

54 Marion A. Kaplan, *Between Dignity and Despair. Jewish life in Nazi Germany*, New York 1998, S. 129-131; (dt. Titel: *Der Mut zum Überleben. Jüdische Frauen und ihre Familien in Nazideutschland*, Berlin 2001, S. 187-191).

55 Kaplan, *Dignity* (wie Anm. 54), S. 60, dies., *Mut* (wie Anm. 54), S. 93.

56 Ruth Abraham, *Memoiren*, Leo Baeck Institute (LBI), S. 2-5. Vgl. auch Bericht ihrer Tochter zu ihrer Geschichte: Reha and Al Sokolow, *Defying the Tide. An Account of Authentic Compassion during the Holocaust*, Jerusalem/New York 2003.

Frauen verhielten sich »unfraulich«, sie bemühten sich, mutig zu wirken, als viele Männer längst verzweifelt waren. In Zeugnissen von Männern und Frauen wird betont, dass gerade Frauen inmitten des Chaos oftmals ein unaufgeregtes, ungerührtes Verhalten an den Tag legten. Charlotte Stein-Pick erinnert sich an den Rat ihres Mannes am Tag des Novemberpogroms: »Nur keine Tränen und keine Szene« [...] aber auch ohne diese Mahnung hätte ich mich beherrscht.⁵⁷ Es ist schwer festzustellen, ob dieser Wunsch, angesichts des Nazimobs ruhig zu erscheinen, ein Ergebnis ihrer bürgerlichen Erziehung war oder ein Versuch, die Würde oder das Gleichgewicht ihrer Familien im Lichte der Verfolgung zu bewahren, eine Demonstration jüdischen Stolzes angesichts der »arischen« Brutalität oder weiblicher Standhaftigkeit, um damit dem Stereotyp der »Zerbrechlichkeit« zu begegnen. Wie dem auch sei, solche Äußerungen von Frauen über sich selbst sind deutlich häufiger zu finden als ähnliche Erklärungen von Männern über sich. Wahrscheinlich hielten Männer ein solches Verhalten für selbstverständlich, während Frauen, vormals das »emotionalere« Geschlecht, sich ihrer Bemühungen, Selbstkontrolle zu bewahren, besonders bewusst waren. Möglicherweise haben neue Rollen in einigen Fällen den familiären Stress verstärkt, da sich Frauen »wie Männer verhielten«, doch wussten Frauen wie auch Männer die Bedeutung dieses neuen Verhaltens zu schätzen.

Aber obgleich Frauen mehr Verantwortung und neue Aufgaben in der Öffentlichkeit übernahmen, blieb die traditionelle Geschlechterdynamik hinsichtlich von Hausarbeit, Kindererziehung und besonders Kochen weitgehend unverändert. Und auch wenn es die Frauen waren, die zur Auswanderung drängten, waren es die Männer (und letzten Endes die Umstände), welche die Entscheidung trafen. Das heißt, die Ehemänner entschieden, dass die Familie fliehen sollte, oder sie wurden während des Novemberpogroms verhaftet und erst befreit, als die Frauen einen Nachweis über die sofortige Emigration vorlegen konnten.

Zusammenfassend ergibt sich folgendes Bild: Während gesetzliche Verordnungen, Zeitungen, jüdische Gemeindeunterlagen sowie Immigrations- und Emigrationsdokumente und andere Quellen wichtige Informationen hinsichtlich des jüdischen Lebens in Nazideutschland liefern, bieten Memoiren eine einzigartige Perspektive, die es uns ermöglicht, den häuslichen Hintergrund, Sorgen, Handlungen und die Interaktion von Männern und Frauen zu sehen. Darüber hinaus sind Memoiren manchmal die einzige Quelle: Wie könnten wir sonst zum Beispiel den

57 Stein-Pick, Memoiren, LBI, S. 39.

gefährlichen Treck Lisa Fittkos über eine geheime Route in den Pyrenäen, der die Flüchtlinge zur spanischen Grenze brachte, rekonstruieren?⁵⁸

All diesen Stärken zum Trotz machen sich Historiker mit Recht kritische Gedanken über »Erinnerung«. Es ist wohlbekannt, dass Erinnerung fragil und ungenau ist und dass zum Beispiel Aussagen von Augenzeugen vor Gericht, wo größte Genauigkeit verlangt wird, verheerend sein können. Aber verschiedene Arten der Erinnerung erfüllen unterschiedliche Funktionen. Erinnerungen an Kindheitsbräuche, Familiendynamik, Speisen, Jahresurlaub und ritualisierte Ereignisse wie Ferien verlangen weit geringere Genauigkeit und sind bei der Rekonstruktion der Vergangenheit nützlich. Obwohl gewisse Details einer gerichtlichen Prüfung möglicherweise nicht standhalten, können Memoiren immer noch einen »Wahrheitsanspruch« erheben, indem sie sich auf das Gedächtnis des Autors verlassen, »soweit ich mich erinnern kann«. Der sich verändernde Charakter der Erinnerung stellt weder ihr Potenzial für eine annähernd verifizierbare Beschreibung in Frage noch »untergräbt der konstruierte Charakter aller Narrative die historische Existenz vergangener Ereignisse.«⁵⁹ Bei ihrer Auseinandersetzung mit der Aussage André Bretons »Das Leben unterscheidet sich von dem, was man schreibt«, bemerkt Susan Rubin Suleiman: »Er meinte nicht, dass Schreiben eine Lüge ist, sondern dass sich Schreiben immer einen Schritt hinter oder vor oder neben den Tatsachen gelebter Erfahrungen befindet – umso mehr, wenn sich diese Erfahrung vor Jahrzehnten ereignet hat.«⁶⁰

Obwohl sie mit Breton einverstanden ist, fügt sie hinzu, »Leben ist nicht, was man schreibt, doch vielleicht wird man diesem nie näher kommen.«⁶¹ Holocaust-Memoiren erhellen gerade diesen Punkt: Es kann sein, dass sich Überlebende bei gewissen Details irren, doch der Bericht insgesamt ist zutreffend.⁶² Ruth Klüger kommentiert die verschwommene Erinnerung von Juden, welche die Einführung des gelben Sterns noch weiter zurückdatieren als das tatsächliche Ereignis, wie folgt: »Das kommt daher, daß die Ausgrenzung von Juden eben schon vor September 1941 im vollen Gang war.«⁶³ Sie hatten die Tatsachen durcheinander

58 Lisa Fittko, *Mein Weg über die Pyrenäen, Erinnerungen 1940/41*, München 1985.

59 Susan Rubin Suleiman, *Problems of Memory and Factuality in Recent Holocaust Memoirs*. Wilkomirski/Wiesel, in: *Poetics Today*, 21 (2000) 3, S. 548 f.

60 Ebd., S. 543.

61 Ebd., S. 557.

62 Ebd., S. 543-559.

63 Ruth Klüger, *weiter leben*, Göttingen 1992, S. 50; Kaplan, *Dignity* (wie Anm. 54), S. 158; dies., *Mut* (wie Anm. 54), S. 227.

gebracht, doch die Atmosphäre des Augenblicks richtig erfasst: Das Datum war falsch, das Bild richtig.

Nur weil Menschen, die über ihr Leben schreiben, vergessen, selektieren, übertreiben, durcheinander kommen und sogar lügen können,⁶⁴ wäre es dennoch falsch, zu denken, dass einige Ungenauigkeiten das ganze Unternehmen ungültig machen. Stattdessen müssen Historiker aufzeigen, wie Erinnerung »gehegt und bewahrt werden kann, ohne ihr die Last der Genauigkeit aufzubürden, die sie nicht tragen kann.«⁶⁵ Historiker müssen davon ausgehen, dass Memoiren subjektiv sind, dass ständig eine Auseinandersetzung zwischen Erinnern und Vergessen besteht, dass die Erinnerung mit Familien oder Gemeinschaftsmythologien verschmelzen kann und dass wir beim Zitieren aus Memoiren uns auf das historische Bewusstsein der Menschen verlassen, das heißt nicht nur auf »Tatsachen«.⁶⁶

Hier stellt sich die Frage, wohin wir uns dann auf der Suche nach diesen »Tatsachen« wenden können. Andere Formen historischer Dokumente sind von Natur aus ebenfalls problematisch. Auch sie halten einer »Objektivitätsprüfung« nicht stand. Statistiken zum Beispiel führen die Debatten ihrer Zeit fort (wie jemand, der mit den Auseinandersetzungen

64 Das Buch von Benjamin Wilkomirski, *Fragments. Memories of a Wartime Childhood*, New York 1996 (dt. Titel: *Bruchstücke*, Frankfurt 1998), ist ein anderer Fall. Die meisten Beobachter stimmen überein, dass er tatsächlich seiner frei erfundenen Geschichte glaubt. Rubin Suleiman, *Memory* (wie Anm. 59).

65 David Cesarani, *Memory, Representation and Education*, in: Margot Levy (Hg.), *Remembering for the Future. The Holocaust in an Age of Genocide*, Bd. III, Hampshire 2001, S. 235.

66 Des Weiteren nehme ich an, dass eine Prüfung der »Weitergabe von Generation zu Generation« des gesamten Habitus des bürgerlichen Lebens, wie dies von Miriam Gebhardt auf dem Workshop »Rethinking Jewish Women's and Gender History in Hamburg« vertreten wurde, auf ähnliche Probleme stoßen würde. Abgesehen von einer Vielzahl von Problemen hinsichtlich der Definitionen ist auch bei Generationsdiskursen Vorsicht geboten. Ein Blick zurück auf die früheren Generationen ermöglicht uns eine leichte Entlarvung der elterlichen »Scheinideologien«, wird uns jedoch nur mit Schwierigkeiten die Wege erläutern, wie die früheren Generationen gelebt haben. Außerdem sind Generationen auch »geschlechtsorientiert«, und dies zu ignorieren bedeutet, sich im Kreise zu drehen. Für die Probleme bei der Frage, was eine Generation ist, vgl. Karl Mannheim, *The Problem of Generations*, in: Paul Kecskemeti (Hg.), *Essays on the Sociology of Knowledge*, New York 1953, S. 276-322 (dt. Titel: *Das Problem der Generationen*, in: *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, VII (1928), H. 2 (S. 157-185), H. 3 (S. 309-330) und eine sehr skeptische Sichtweise von Alan Spitzer, *The Historical Problem of Generations*, in: *The American Historical Review*, 78 (1973), S. 1353-85.

um die Volkszählung in den USA vertraut ist, sicherlich bestätigen kann). Joan W. Scott hat in kompetenter Weise die Vorstellung widerlegt, dass »Zahlen irgendwie reiner und weniger anfällig für subjektive Beeinflussung sind als andere Informationsquellen«. ⁶⁷ In ähnlicher Weise sind Zeitungen dafür berüchtigt, den Vorurteilen und Konventionen ihrer Zeit verpflichtet zu sein. Auch Steuerunterlagen belegen nur, was der Steuerzahler zu verdienen vorgibt, nicht was er tatsächlich verdient. Sozialhistoriker müssen jedoch mehr tun, als nur einen Text zu analysieren. Wir versuchen eine Sozialgeschichte zu schreiben, indem wir vielfältige (konstruierte) Quellen, ein breites Spektrum (unvollständiger) Unterlagen und eine Vielzahl von (mehr oder weniger zuverlässigen) Zeugenberichten verwenden. Genauso wie andere (mangelhafte) Quellen ⁶⁸ sind Memoiren Bausteine, die zu einem vollständigeren und komplexeren Bild beitragen, das Sozialhistoriker zu zeichnen versuchen.

Einige Kritiker mögen Memoiren, die wirtschaftliche Handlungen oder Freizeitaktivitäten schildern, für glaubwürdiger halten als solche, die Gedanken und Gefühle beschreiben. Sie argumentieren, dass Letztere nicht zuverlässig sind oder, schlimmer noch, dass sie (bewusst oder unbewusst) Werte und soziale Konventionen nachplappern, die in der Jugend des Autors oder in der Zeit, in der sie geschrieben wurden, gängig waren. Das heißt, dass sie Geschichte verfälschen, insbesondere dann, wenn sie offensichtlich ihr eigenes Süppchen kochen. Dies kann tatsächlich der Fall sein. Genau an diesem Punkt ist die Verantwortung des Historikers gefordert, viele Quellen zu lesen und auszuwerten, bevor weitreichende Schlüsse gezogen werden können. Außer den offensichtlichen Fragen nach dem »wer, wann, wo, für wen und warum« (die traditionelle Quellenkritik) müssen sich die Historiker der populären Stereotype bewusst sein, denen der Memoirenschreiber ausgesetzt ist, sowie der Vielzahl von Erfahrungen und Verständnismöglichkeiten seiner Zeitgenossen. Mit dieser Einschränkung können Memoiren jedoch Einsichten in die alltäglichen Aktivitäten von Frauen vermitteln und zumindest darstellen, was

67 Eine statistische Darstellung von Arbeit befindet sich in Joan W. Scott, *Gender and the Politics of History*, New York 1988, S. 114.

68 Quellen an sich, so wurde argumentiert, können heute nicht mehr definiert werden. Vgl. hierzu Oexle: »Was sogenannte ›Quellen‹ sind, ist jetzt also gar nicht mehr definierbar. Historisches Material ist, was zur Beantwortung einer historischen Frage jeweils herangezogen werden kann. Die Frage entscheidet, was jeweils im umfassenden Sinn die Materialgrundlage zur Beantwortung dieser Frage sein kann und muss.« Was ist eine historische Quelle? (wie Anm. 24), S. 179.

Frauen *dachten*, dass sie zu einem bestimmten Zeitpunkt gedacht oder gefühlt hatten. Es ist unsere Aufgabe als Historikerinnen und Historiker, die Memoiren auszuwerten, um festzustellen, was Sinn macht, was in seiner Zeit alltäglich erscheint und was als ungewöhnlich auffällt.

Zwar ist eine Analyse darüber, wie Memoirenschreiber ihre Gedanken und Gefühle *konstruierten*, sich darstellten oder versuchten, ihrem Leben einen Sinn zu verleihen (wobei auf die von den Autoren benutzte Sprache, Metaphern, Lücken und Höhepunkte zwecks Schaffung eines Erfahrungsrahmens zu achten ist), ein durchaus interessantes Projekt. Trotzdem schlage ich *nicht* vor, dass für die Frauen- oder Geschlechtergeschichte jedes Memoirenwerk nach literarischen Gesichtspunkten analysiert werden sollte bzw. der Schwerpunkt darauf liegen müsste, wie die Narrative aufgebaut sind oder wie sich Personen konstruiert haben. Dies kann sicher ein lohnendes Projekt sein, wie uns Stefanie Schüler-Springorum gezeigt hat, deren Artikel über das »erfolgreiche Leben des Aron Liebeck« analysiert, wie ein Mann versucht, durch das Schreiben seiner Memoiren sein Leben als erfolgreich zu inszenieren.⁶⁹ Auch möchte ich nicht dafür plädieren, Memoiren lediglich dazu zu verwenden, eine Geschichte der Repräsentationsformen zu schreiben und ihre Tropen und Stereotypen, den von ihnen benutzten Diskurs, die Normen, an die sie sich angeblich halten, die sie gutheißen oder in Frage stellen, einer Analyse zu unterziehen. Das Projekt von Literaturhistorikern, die kenntnisreiche, oft virtuose Interpretationen verfassen, ist sicherlich lohnend. Die Aufgabe von Sozialhistorikern ist jedoch eine andere.

Während sich Literaturhistoriker, so James E. Young, mit der Frage beschäftigen, »wie Geschichte an uns weitergegeben wird«, versuchen Historikerinnen und Historiker immer noch zu entwirren, »was passiert

69 Stefanie Schüler-Springorum, »Denken, Wirken, Schaffen«. Das erfolgreiche Leben des Aron Liebeck, in: Andreas Gotzmann/Rainer Liedtke/Till van Rahden (Hg.), Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933, Tübingen 2001. Gerade als dieser Aufsatz in Druck ging, gab die University of Washington Press (2004) Michael Stanislawskis Autobiographical Jews. Essays in Jewish Self-Fashioning heraus. Wie auch Schüler-Springorum stützt er sich auf die aktuelle Literaturtheorie (obwohl er auch die zeitgenössischen Neurowissenschaften verwendet), um die Benutzung von Memoiren als Informationsquelle in Frage zu stellen. Aufgrund einer gelehrten, oftmals brillanten Lesart von Memoiren gelangt er zum Schluss, dass Historiker zwischen der Suche der Autoren nach ihrem »Selbst« und einer faktischen Schilderung ihrer Leben und Zeiten unterscheiden müssen.

ist.«⁷⁰ Auf der Suche nach begründeten, verifizierbaren Realitäten müssen wir viele Texte lesen und uns fragen, was typisch und was ungewöhnlich ist. Wir achten natürlich *auch* auf die Sprache, wir nehmen *auch* die Tropen wahr, doch betrachten wir diese in ihrer Gesamtheit. Die Betonung der Konstruktion der Narrative kann nicht im Zentrum einer Sozialgeschichte stehen, einer Geschichte, die das Faktische, das Mögliche, das Unmögliche und das Unwahrscheinliche betont, einer Geschichte, die eine Landschaft malt, wobei sie auf ein breit angelegtes Panorama und auf die besonderen Erkennungszeichen achtet. Peter Gay hat uns daran erinnert, dass Historiker ausgebildet werden, Texte ernst zu nehmen und »ihr Möglichstes zu tun, um so viele alternative Erzählungen wie möglich zu eliminieren und sich auf die eine zu einigen, die ihrer Meinung nach der Wahrheit *am nächsten kommt* [Herv. M.K.]«. Sie verstehen, dass Texte durch soziale Konstruktionen und soziale Mythen geschaffen werden, und sie brauchen niemanden, der ihnen erzählt, »dass der Standpunkt einzelner Akteure, zum Teil unbewusst, eine objektive Behandlung der Vergangenheit behindern könnte. Sie würden dies sagen, während sie fröhlich die Voreingenommenheit anderer aufdecken. Doch behandeln sie solche Fallen eher als zu überwindende Hindernisse denn als zu befolgende Gesetze.«⁷¹

Memoiren decken auf und verbergen: Sie werden für eine Vielzahl von Zwecken geschrieben und tragen Ideologien und Gefühle in sich. Manchmal sind sie klarer als traditionelle Quellen, manchmal undurchsichtiger. Es ist unsere Aufgabe als Historiker, sie zu analysieren, Muster zu finden, Diskrepanzen zu beurteilen und Interpretationen anzubieten, auch wenn wir Widersprüche und Vielfalt feststellen. Memoiren können uns helfen, uns dem Leben der historischen Akteure zu nähern – in asymptotischer Weise wie eine Kurve, die sich immer mehr einer Achse nähert, ohne diese jemals zu erreichen.

Entscheidend ist, dass Memoiren Historikern und Historikerinnen der Frauengeschichte im Allgemeinen und Historikern der deutsch-jüdischen Frauen im Besonderen ermöglichen, Verhaltensweisen und Sub-

70 James E. Young, *At Memory's Edge. After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*, New Haven 2002, S. 11. Young schlägt vor, dass »historische Forschung eine Kombination dessen darstellen sollte, was geschehen ist und wie dies an uns weitergegeben wurde«. Dies ist ein sehr ambitioniertes Projekt.

71 Peter Gay, *Savage Reprisals: Bleak House, Madame Bovary, Buddenbrooks*, New York 2002, S. 153 und 155. Vgl. auch den Epilog, in dem er die Herausforderungen der Postmoderne behandelt.

jektivität von Frauen in das Zentrum ihrer Forschung zu stellen. Memoiren zeigen, wie Frauen versuchen, mehr Kontrolle über die Gestaltung ihrer eigenen Geschichte zu erlangen, und sie korrigieren so den männlichen *bias* früherer Sozialgeschichte. Memoiren decken bisher unterbewertetes oder missverstandenes Verhalten und geben bisher nicht gehörten Stimmen Raum. Sie zeigen, dass die Beziehungen zwischen Männern und Frauen nie fest umrissen und bis zu einem gewissen Grad immer unvorhersehbar waren. Und schließlich helfen sie uns, Frauen als Akteurinnen samt ihrer eigenen Perspektiven darzustellen, und dies »nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen Umständen«, für deren Gestaltung sie nichtsdestotrotz gekämpft haben.⁷²

72 Karl Marx, Der 18te Brumaire (wie Anm. 53), S. 115.

DEBORAH HERTZ

Männlichkeit und Melancholie im Berlin der Biedermeierzeit

I.

Im März 1821 zog Harry Heine nach Berlin, um an der dortigen Universität Jura zu studieren. Er war 24 Jahre alt und hatte bereits ein Jahr in Bonn und ein Semester in Göttingen studiert.¹ Zuvor hatte seine Familie eine Zeit lang gehofft, dass aus ihm ein Bankier werden könne. Zu ihrem Leidwesen hatte er sich jedoch schnell als ebenso geschäftsuntüchtig erwiesen wie sein Vater. Nicht zuletzt deshalb wurde Heinrichs wohlhabender Onkel Salomon zu einer äußerst problematischen väterlichen Ersatzfigur. In seinen späteren Teenager-Jahren wollte Heinrich z. B. Literatur studieren und Dichter werden. Aber da man auf diese Weise bekanntermaßen keine Familie ernähren konnte, sandte Onkel Salomon den 17-jährigen Harry auf die Handelsschule. Hierauf folgten verschiedene Lehrstellen, und eine Zeit lang lebte er sogar bei seinem Onkel in Hamburg und arbeitete in dessen Bank. Als alles scheiterte, eröffnete Salomon dort für Heinrich ein eigenes Geschäft für englische Meterware.

Doch der verträumte und feinfühlig-junge Intellektuelle verabscheute dieses Leben. Er beklagte sich, dass Hamburgs Einwohner wie »wandelnde Ziffern« aussähen, und war kaum jemals für seine Gläubiger zu sprechen.² Während seine eigene Karriere wenig erfolgreich verlief, ging sein Vater Samson Bankrott und wurde von seinem Bruder Salomon für unzurechnungsfähig erklärt. Harrys Onkel löste auch das Unternehmen seines Neffen auf. In den kommenden Jahrzehnten prägte eine Mischung

1 Material zur Diskussion um Heines Geburtsdatum findet sich bei Jeffrey L. Sammons, *Heinrich Heine. A Modern Biography*, Princeton 1979, S. 11-14. Eine hervorragende Studie der jüdischen Identität Heines verfasste Siegbert Salomon Praver, *Heine's Jewish Comedy. A Study of his Portraits of Jews and Judaism*, Oxford/England 1983. Zwei kürzlich erschienene Biographien sind von Jan-Christoph Hauschild/Michael Werner, »Der Zweck des Lebens ist das Leben selbst« *Heinrich Heine. Eine Biographie*, Köln 1997 und Philipp Kosoff, *Valiant Heart. A Biography of Heinrich Heine*, New York/London 1983.

2 Sammons, *Heine* (wie Anm. 1), S. 49.

aus Hass und Hoffnung Heinrichs Gefühle für seinen Onkel: Er hasste ihn für die Behandlung seines Vaters und bat ihn gleichzeitig immer wieder um weitere Unterstützung, um seinen luxuriösen Lebensstil und seine literarische Tätigkeit nicht aufgeben zu müssen. Heines Schwierigkeiten mit seinem Onkel spitzten sich zu, als dessen Töchter hintereinander seine Heiratsanträge zurückwiesen. Die Enttäuschung über diese glücklosen Zuneigungen mag ihn umso mehr geschmerzt haben, als er durch die Heirat mit einer Cousine zweifellos auf elegante Art Zugriff auf die prallen Taschen seines Onkels erhalten hätte.

Als Heine 1821 in Berlin eintraf, hatte er bereits Gedichte und Essays veröffentlicht. Seine literarischen Erfolge steigerten seine Ungeduld gegenüber dem langweiligen Rechtsstudium. Außerhalb des Hörsaals wurde er bald mit Begeisterung in die lokalen literarischen Kreise aufgenommen. Erfreut stellte er fest, dass Verleger und Herausgeber darauf drängten, seine Texte zu veröffentlichen.³ Achtzehn Monate nach dem Umzug nach Berlin trat Heinrich dem *Verein für Cultur und Wissenschaft des Judentums* bei, einem avantgardistischen jüdischen Reformkreis. Dieser war drei Jahre zuvor gegründet worden, als Reaktion auf die Hep-Hep-Krawalle des Sommers 1819. Die Gründer waren in erster Linie Studenten, die sich einer Vielzahl von populären und esoterischen Reformprojekten verschrieben hatten. Im Gegensatz zu den führenden Köpfen des Vereins, von denen die meisten eine fundierte jüdische Ausbildung genossen hatten, war Heines Identität nicht stark im Judentum verankert. Manche Interpreten gehen davon aus, dass seine Eltern die Kinder sogar zur Konversion anhielten, um ihnen den Zugang zur gehobenen Gesellschaft zu ermöglichen. Dass jemand wie Heine dem Verein beitrug, zeigte, dass es der winzigen Schar von Aktivisten gelungen war, junge, ihrer Herkunft entfremdete Intellektuelle für sich zu gewinnen.

Während seiner beiden letzten Jahre in Berlin war Heine sehr stark im Verein eingebunden. In dieser Zeit lebte er mehrere Monate lang mit Eduard Gans zusammen, dem führenden Mitglied des Kreises um den *Verein*. Manchmal nahm er an den Reformgottesdiensten der Familie

3 Mehr zum damaligen gesellschaftlichen Leben in Berlin bei Petra Wilhelmy-Dollinger, *Die Berliner Salons*, Berlin/New York 2000; sie beschreibt Heines Freundschaft mit Elise von Hohenhausen, S. 136 f. Vgl. auch meinen Artikel, Amalie Beer als Schirmherrin bürgerlicher Kultur und religiöser Reform, in: Christiane E. Müller/Andrea Schatz (Hg.), *Der Differenz auf der Spur. Frauen und Gender in Aschkenas*, Berlin 2004, S. 149-176. Vgl. auch die Information zu Beer in Emily Bilski/Emily Braun, *Jewish Women and Their Salons. The Power of Conversation*, New Haven 2005, S. 38-49 und S. 195 f.

Beer nahe dem Tiergarten teil.⁴ Doch wie so oft in jüdischen Angelegenheiten stand Heine den neuen Gottesdiensten durchaus zwiespältig gegenüber. Als er seine *Briefe aus Berlin* veröffentlichte, stritt er ab, jemals am Beer'schen Gebetskreis teilgenommen zu haben, und lehnte den Reformgedanken generell ab.⁵ Im Juni 1825 konvertierte Heine zum Protestantismus in der Hoffnung, dass dieser Schritt ihm zu einer Rechtsprofessur verhelfen würde. Er erlangte die Professur nie und zog im Jahr 1831 nach Paris.

Und auch in Herzensdingen hatte Heine es weiterhin schwer. Obwohl er zeitweise willensstarke Frauen wie Rahel Levin Varnhagen bewunderte, wählte er sich diesen Typ Frau nicht zur Gattin. Vielleicht war er, von kleiner Statur, für Frauen nicht so attraktiv, wie wir aus der Ferne vermuten möchten. Wir wissen, dass er Prostituierte besuchte und sich dabei jene Geschlechtskrankheit zuzog, die ihm wahrscheinlich während seiner letzten Jahre so schwere Leiden verursachen sollte.⁶ Fünf Jahre nachdem sie zusammengezogen waren, heiratete Heinrich schließlich eine belgische Verkäuferin namens Crescence Eugenie Mirat, die er Mathilde nannte. Sie war keinesfalls eine Intellektuelle, besaß aber eine »magnetische Lebhaftigkeit«.⁷ Aber auch in seiner Ehe behielt Heinrich sein Privatleben für sich, denn anscheinend erfuhr seine Frau nie, dass er ein berühmter Schriftsteller und jüdischer Abstammung war.⁸

Im Folgenden beleuchte ich die Lebensläufe von Michael Beer und Eduard Gans, zweier Gefährten Heines, die viele seiner Probleme teilten. Die drei begabten jungen Männer wuchsen in einer Zeit bedeutender historischer Umwälzungen und soziokultureller Veränderungen heran, die über das Judentum hinausgingen. Traditionelle jüdische Glaubenslehren und Bräuche wurden von allen Seiten angegriffen. Im preußischen Berlin fie-

4 Zur Beschreibung seiner Wohnverhältnisse vgl. Hugo Bieber (Hg.), Heinrich Heine. *Confessio Judaica*, Berlin 1925, S. 13. Bieber zitiert einen Brief aus dem Jahre 1823, in dem Heine erwähnt, dass er nun Leopold Zunz' nächste Predigten »erwarte«, S. 13.

5 Vgl. dazu seine Kommentare in Heinrich Heine, *Reisebilder*, Leipzig 1981, S. 623; Zweiter Brief in: Heinrich Heine, *Briefe aus Berlin*, Berlin 1924, die auch in Band vier und fünf von Oskar Walzel (Hg.), *Heinrich Heine. Sämtliche Werke*, Leipzig 1910-1920, enthalten sind.

6 Sammons ist der Meinung, dass Heines lang andauerndes, tödliches Leiden eine Geschlechtskrankheit der Wirbelsäule war. Vgl. Sammons, Heine (wie Anm. 1), S. 295.

7 Zu Mirat vgl. ebd., S. 202.

8 Ebd., S. 204.

len zudem die religiösen Reformversuche wechselnder Gesetzgebung zum Opfer. 1812 war ein fortschrittliches Emanzipationsgesetz angekündigt worden – offenbar als Ausdruck der Dankbarkeit gegenüber jüdischen Bankiers, die Preußen nach der Niederlage von 1807 finanziell unterstützt hatten. Während der nächsten zehn Jahre setzten sich engagierte Reformer für die Modernisierung jüdischer Gottesdienste ein und führten den Kampf für erweiterte Bürgerrechte fort. 1823, unter dem Einfluss eines erneuten politischen Kurswechsels, wurden die innovativen Reformgottesdienste in Berlin jedoch geschlossen. Juden, die mit dem unzulänglichen Ergebnis des Emanzipationsprozesses unzufrieden waren, sahen sich nun dem Druck ausgesetzt, sich taufen zu lassen.

Während der Traum von politischer Gleichstellung in die Ferne zu rücken schien, vollzogen sich im sozialen und kulturellen Bereich ebenfalls bedeutende Veränderungen. Die nationalistische Bewegung, die im Kampf gegen Napoleon entstanden war, führte zu einem radikalen Wertewandel. Die romantischen Intellektuellen, die am Befreiungskrieg von 1813 teilgenommen hatten, wandten sich nun gegen alles, was mit Frankreich und der Französischen Revolution in Zusammenhang stand. Sie verspotteten die französische Sprache, französische Werte und kosmopolitische Zusammenkünfte von Angehörigen unterschiedlicher Klassen. Stattdessen wurden nun deutsche Sprache, protestantische Frömmigkeit, Männlichkeit, militärisches Können und Familientraditionen als bevorzugte Werte gepriesen. Dieser soziokulturelle Kurswechsel war ein schwerer Rückschlag für die gebildete, interkonfessionelle Kultur, die sich in den Salons hochgebildeter Jüdinnen und Juden des Ancien Régime gegründet hatte. Nur ein kurzes Jahrzehnt nach dem Emanzipations-Edikt von 1812 war ihre besondere Salonkultur nicht mehr gefragt, und weder ihre individuelle Assimilation noch das umstrittene Projekt der bürgerlichen Emanzipation der Juden im Allgemeinen blieben von Attacken ausgenommen.

Die wachsende Feindseligkeit zielte nun besonders auf die stark assimilierten Juden. Wohin sie sich auch wenden mochten, Heine, Beer, Gans und ihre Gefährten wurden mit außerordentlichen Schwierigkeiten konfrontiert. Aus den veränderten soziokulturellen und politischen Bedingungen ergaben sich für sie weitreichende Probleme in der persönlichen Lebensführung, zum Beispiel bezüglich des Lebensunterhalts, der Eheschließung und der Pflege freundschaftlicher Beziehungen. Ich möchte hier mein Hauptaugenmerk auf die Schwierigkeiten dieser jungen jüdischen Männer mit Freundschaft, Liebe und Familie legen. Insbesondere interessiert mich die Frage, inwiefern Heine und seine Freunde an Angriffen auf ihre Männlichkeit litten und ihre verinnerlichteten Leiden auf

ihre Umgebung projizierten. Anschließend diskutiere ich einige aktuelle Forschungsansätze im Hinblick auf die Frage, inwieweit sie unser Verständnis für die Art ihres offensichtlichen Leidens sowie die Gründe dafür erweitern können.

II.

Unter Heines engsten Freunden aus seinen Berliner Jahren war Michael Beer. Auch er war Student, Mitglied im *Verein* und in seinen frühen Zwanzigern bereits ein anerkannter Dramatiker. Durch seine Freundschaft zu Michael lernte Heinrich die gesamte Familie Beer kennen. Die Beers waren ein überaus wohlhabendes und erfolgreiches Ehepaar, das hervorragende Beziehungen zu führenden liberalen Staatsbeamten pflegte und dem Judentum stets eng verbunden blieb. Sie waren sehr stolz auf drei ihrer vier Kinder, vor allem auf ihren erstgeborenen Sohn, den Komponisten Giacomo. Trotz der gehobenen Stellung seiner Familie und seiner eigenen erfolgreichen Karriere führte Michael ein rastloses Leben. Im Gegensatz zu seinen drei älteren Brüdern, die wohlhabende jüdische Frauen heirateten, blieb Michael Junggeselle. Er brauchte das Einkommen aus einer Laufbahn im Staatsdienst nicht und es gibt keinen Nachweis dafür, dass eine Liebesbeziehung zu einer Christin ihn dazu gebracht hätte, zum Christentum zu konvertieren oder eine Mischehe einzugehen. Im Alter von nur 33 Jahren starb er im März 1833 in München, bezeichnenderweise in den Armen seiner Mutter Amalia, fünf Tage nachdem er an einer Gehirnentzündung erkrankt war.⁹

In jenem Frühling, den er in München verbrachte, war Beer von den königlichen »Prinzen des Blutes« eingeladen worden, an der Quadrille eines Balles im Palast teilzunehmen. Alle Teilnehmer sollten in Paaren hereinschreiten. Keine der vornehmen Damen war bereit, Beers Arm zu zieren. Um seine Gefühle zu schonen, wies man ihm die Rolle des Herolds zu, der mit der Aufgabe betraut war, alleine an der Spitze der Quadrille zu marschieren und einen goldenen Stab zu schwenken. Dann wurden die Feierlichkeiten aufgrund eines plötzlichen Todesfalles in der Königsfamilie abgesagt. Als die Quadrille für einen anderen Ball angekündigt wurde, strich man die Rolle des Herolds. Michael war zutiefst enttäuscht und schützte nun seinerseits Krankheit vor, um diesen Affront zu umgehen.

9 Dieser Bericht stammt aus einem Artikel über Beer in: Jüdisches Athenäum. Galerie berühmter Männer jüdischer Abstammung und jüdischen Glaubens, von der letzten Hälfte des 18., bis zum Schluß der 1. Hälfte des 19. Jh., Grimma 1851, S. 7-13.

Seine Freunde hielten die Krankheit für einen Vorwand. Doch dann traten plötzlich Herzbeschwerden auf, gefolgt von seinem Tod fünf Tage später. Wir werden nie wissen, ob Beers soziale Erniedrigung mitverantwortlich für seine tödliche Erkrankung war.¹⁰ Auf jeden Fall scheint es für einen 33-Jährigen ein bitteres Schicksal gewesen zu sein, nach diesem Affront in den Armen seiner Mutter zu sterben. Mag diese Geschichte auch übertrieben sein, so mag sie dennoch darauf hinweisen, dass Beer an subtilen Qualen litt, die etablierte und wohlhabende jüdische Männer im Deutschland des frühen 19. Jahrhunderts ins Unglück stürzen konnten.

Ein weiterer Freund Heines aus seinen Berliner Tagen war Eduard Gans, Gründer und führender Kopf im Kreis um den *Verein*. Wie Heine wurde er in eine ehemals wohlhabende Familie geboren, die in Schwierigkeiten geraten war. Beide studierten Jura und engagierten sich in der jüdischen Reformbewegung; und beide wandten sich im schicksalsträchtigen Jahr 1825 im Abstand von sechs Monaten vom Judentum ab. In Liebesangelegenheiten wurden beide von jüdischen Frauen aus reichen Familien abgewiesen, und keiner der beiden fand oder wählte eine andere jüdische Partnerin. Eduards Vater Abraham hatte großzügige Beträge an Preußen geliehen, und doch fand die Familie bei seinem Tod im Jahr 1813 nur Schulden vor. Um die Kränkung noch zu steigern, wurden Abraham Gans' patriotische Motive nach dem Krieg durch Friedrich Rühs, einen bekannten und emanzipationsfeindlichen Intellektuellen, öffentlich in Frage gestellt. Eduards Sorgen nahmen kein Ende. Seine Mutter forderte ihn auf, sich dem Finanzwesen zu widmen, um das verlorene Familienvermögen zurückzuerlangen. Doch Gans lehnte ab und strebte stattdessen eine akademische Karriere an.

In der Folgezeit versuchte er, Jude zu bleiben und dennoch einen juristischen Lehrstuhl zu erhalten. Das Emanzipationsedikt von 1812 war widersprüchlich in Bezug auf die Frage, ob Juden zum Christentum konvertieren müssen, um Professoren, Anwälte oder Beamte im Staatsdienst zu werden. Diese Offenheit wurde schließlich im Jahr 1822 aufgehoben, als der preussische König entschied, dass zur Erlangung hochrangiger Ämter die Taufe erforderlich sei. Doch Gans war nicht bereit, sofort nachzugeben. Nach dem Beschluss von 1822 publizierte er weiterhin re-

10 Eine Schilderung von Beers Tod findet sich bei Lothar Kahn, Heine's Jewish Writer Friends. Dilemmas of a Generation, 1817-33, in: Jehuda Reinharz/Walter Schatzberg (Hg.), *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*, Hannover/London 1985. Kahns Bericht von Beers Tod in ebd., S. 125 (Anm. 14), beruht auf August Friedrich Graf von Schack, *Ein halbes Jahrhundert*, Stuttgart 1888, S. 341.

gelmäßig und widersetzte sich noch drei Jahre lang der Taufe. Schließlich konvertierte er 1825 in einem Akt der Verzweiflung zum Protestantismus. Da er ein so reger Aktivist für Reformen im Bereich des Judentums gewesen war, wurde diese Entscheidung von vielen seiner Freunde und Bewunderer mit großem Bedauern aufgenommen. Heine war bereits sechs Monate zuvor konvertiert. Als er jedoch von Eduards Taufe erfuhr, verfasste er einen vernichtenden Angriff auf seinen Freund, und zwar in Form eines Gedichts mit dem Titel *Einem Abtrünnigen*. Dass er Gans wegen seines Übertrittes verspottete, obwohl er sich selbst ebenfalls für diesen Weg entschieden hatte, zeigt, wie schwer es ihm fiel, selbst für einen engen Freund in dieser Hinsicht Mitgefühl zu empfinden. Dass Heine sich entschloss, das Gedicht in der Schublade zu lassen, legt aber auch nahe, dass er sich für seine Empörung schämte.¹¹

Wir wissen wenig über Gans' Privatleben. Nachdem er 1826 aus Paris nach Berlin zurückgekehrt war, lebte er bis zu seinem Tod dreizehn Jahre später bei seiner Mutter. Tatsächlich standen sich die beiden so nahe, dass manche Leute meinten, sie nehme »den Erstgeborenen in täglichen Belangen wie einen zweiten Ehemann für sich in Anspruch«. ¹² Er war 32 Jahre alt und ein erfolgreicher Rechtsgelehrter, als er sich in Rebekka Mendelssohn verliebte, die jüngste Tochter von Abraham und Lea Mendelssohn. Während der späten zwanziger Jahre des 19. Jahrhunderts wohnten die Mendelssohns in einem feudalen Haus in der Leipziger Straße. Sonntag nachmittags veranstalteten sie erlesene Konzerte und waren sehr stolz auf ihr Wunderkind, den ältesten Sohn Felix. Hätte Rebekka Eduards Antrag angenommen, hätte diese Hochzeit zwei Familien vereint, die viele Bräuche, Werte und Ambitionen teilten. Aus uns unbe-

11 Vgl. Sammons, Heine (wie Anm. 1), S. 108. Das Gedicht ist nun in Heines Gesamtwerk unter dem Titel *O des heiligen Jugendmuthes* enthalten: vgl. Manfred Windfuhr u. a. (Hg.), Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke Heinrich Heine, Hamburg 1973, Band I, S. 529. Vgl. die relevante Diskussion bei Sander L. Gilman in *Jewish Self-Hatred. Antisemitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore/London 1986, S. 177 (dt. Titel: *Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden*, Frankfurt a. M. 1993).

12 Vgl. Hanns Günther Reissner, *Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz*, Tübingen 1965, S. 5. Zum ausführlicheren Hintergrund vgl. einige der wichtigen neuen Publikationen über Gans: Helmut Heinrichs, *Deutsche Juristen jüdischer Herkunft*, München 1993; Joseph A. Kruse/Bernd Witte/Karin Füllner (Hg.), *Aufklärung und Skepsis*. Stuttgart 1999 und das neueste Werk, Reinhard Blänkner/Gerhard Göhler/Norbert Waszek (Hg.), *Eduard Gans. Politischer Professor zwischen Restauration und Vormärz Leipzig 2002*. Ich danke Professor Norbert Waszek für seine bibliographischen und biographischen Anregungen.

kannten Gründen lehnte Rebekka seinen Antrag jedoch ab und heiratete später den christlichen Mathematiker Gustav Peter Lejeune Dirichlet. Wie Michael Beer starb auch Gans »im besten Mannesalter«, nämlich mit 42 Jahren. Während ein Bild aus seinen jüngeren Jahren eine gutaussehende Gestalt zeigt, wurde sein früher Tod Fettleibigkeit und zu hohem Blutdruck zugeschrieben.

III.

Trotz all des Glücks im Leben der drei Männer waren Gesundheit, Familienglück und dauerhafte Freundschaften bei ihnen nur von kurzer Dauer. Keiner der drei wurde Vater und nur einer, Heine, heiratete. Zwei verstarben früh, Beer mit 33 und Gans mit 42 Jahren. Auch scheinen sie, wie schon vielfach bemerkt wurde, keineswegs einfache und umgängliche Charaktere gewesen zu sein. So kann man beispielsweise lesen, Heine und seine Gefährten seien einer »defensiv-reaktiven Psychologie« ausgesetzt gewesen, von der »ihre Psyche Narben davongetragen« hätte.¹³ Oder es wird ihnen ein ungesundes »Streben nach Anerkennung« unterstellt, was wiederum erklärt, warum sie zutiefst litten, »wenn diese ihnen versagt wurde«.¹⁴

Wenn ich mich nun der Analyse ihrer inneren Qualen zuwende, sollten uns die Schwierigkeiten bewusst sein, mit denen sich die Historikerin in der Erforschung emotioneller Zustände und Motive konfrontiert sieht. Das Risiko, die kreative Arbeit dieser ungewöhnlichen und hochbegabten Persönlichkeiten zu unterschätzen, lässt sich nicht immer umgehen. Zudem ist nicht mit Sicherheit zu sagen, dass ihre privaten Schwierigkeiten, so wichtig sie für Heine und seine Zeitgenossen auch gewesen sein mögen, tatsächlich eine systematische Untersuchung verdienen. Letzten Endes sind körperliche Gesundheit, Familienzusammenhalt und Freundschaft im Leben vieler Menschen nur flüchtige Erscheinungen. Zudem sind Urteile über Gesundheit, Liebe und Freundschaft unausweichlich subjektiv. Vielleicht bedeutete für diese Männer das Leben ohne Partner oder Kinder nicht Traurigkeit, sondern Erleichterung. Die Freuden des Junggesellenlebens sollten keineswegs unterschätzt werden.¹⁵ Ebenso wenig ist sicher, dass ihr Sterbealter für das frühe 19. Jahrhundert bemerkenswert war. Darüber hinaus gibt es keine Erklärung für emotiona-

13 Lothar Kahn, *Heine's Jewish Writer Friends* (wie Anm. 10), S. 121.

14 Kahn vertritt diese Ansicht in ebd., S. 135 f.

15 Ich danke einigen meiner Kollegen am Institut für Geschichte der University of California in San Diego für Vorschläge zu diesen Themen, besonders Nayan Shah, Pamela Radcliff, Naomi Oreskes, Rachel Klein und Robert Westman.

len Geschmack, wenn es um Enttäuschungen unter Freunden geht. Was den einen verletzt, bedeutet für den andern nichts als harmlosen Spott.

Allerdings kann gefragt werden, wie typisch die drei Männer für die anderen jüdischen Männer ihrer Altersgruppe im Berlin der Biedermeierzeit waren, zum Beispiel in Bezug auf die Entscheidung zu konvertieren. Eine Vielzahl von Quellen belegt, dass in Berlin die Rate der Taufen zwischen 1760 und 1830 vergleichsweise hoch war.¹⁶ Nach 1815 nahm die Anzahl der Taufen rapide zu und stieg bis in die Mitte der 1840er Jahre weiterhin an. Gleichzeitig veränderte sich während der Biedermeierzeit jedoch das Sozialprofil der Konvertiten bzw. der taufwilligen Eltern sowie das Geschlechterverhältnis: Der Anteil der erwachsenen Frauen an den Konversionen sank dramatisch, ebenso die Zahl der Kleinkinder. Stattdessen umfasste die stetig wachsende Gruppe der Konvertiten zunehmend mehr junge Männer zwischen 20 und 30 Jahren. Heine und Gans folgten mit ihrem Übertritt zum Christentum durchaus einem Trend unter jungen jüdischen Männern: Beide konvertierten im Jahr 1825, Heine im Alter von 27, Gans mit 29 Jahren. Die drei Schriftsteller trafen also mit ihrem Entschluss zur Taufe eine zunehmend verbreitete Entscheidung. Aber waren ihre emotionalen Schwierigkeiten ebenfalls typisch? Ein kurzer Blick auf die Lebensläufe ihrer Gefährten scheint diese Schlussfolgerung zu unterstützen. In Heines Bekanntenkreis gab es mehrere Männer, die seelisch litten und sich ihren Freunden und Kollegen gegenüber auffallend aggressiv verhielten:

Trotz seines Reichtums, häuslicher Freuden und talentierter Kinder war Abraham Mendelssohn, ein Sohn des berühmten Moses Mendelssohn und als Erwachsener konvertiert, in seinem engen Familienkreis wegen seiner depressiven Schübe berüchtigt. Dass Daniel Lessmann, ebenfalls ein konvertierter Jude aus dem Heinekreis, an Depressionen litt, scheint erwiesen. Ursprünglich als Arzt ausgebildet, widmete sich der junge Mann einer Karriere als Schriftsteller und war zudem als Aktivist in der jüdischen Reformbewegung bekannt. Nach dem Tod seines Vaters trat er der Lutherischen Kirche bei, doch nur sieben Jahre nach der Taufe erhängte sich der unverheiratete 35-Jährige.¹⁷

16 Vgl. meinen Artikel Theilhaber's ›Racial Suicide‹ or Scholem's ›Myth of Symbiosis. Interpreting Conversion Rates in Nineteenth-Century Berlin, in: Willi Jasper (Hg.), Preußens Himmel breitet seine Sterne. Deutsch-Jüdische Geschichte, Politik und Kultur im 19. und 20. Jahrhundert, Berlin 2002.

17 Vgl. Kahn, Heine's Jewish Writer Friends (wie Anm. 10), S. 129-131; Reissner, Gans (wie Anm. 12), S. 188 f. und Hans Reissner, Daniel Lessmann in Vienna and Verona, in: Leo Baeck Institute Year Book XIV (1969), S. 203-214.

Abraham Mendelssohn und Daniel Lessmann litten stark unter innerer Einsamkeit. Andere in Heines Kreis, allen voran Heine selbst, projizierten ihre Leiden nach außen. Heine ließ sich beispielsweise leicht in Rivalitäten mit anderen jüdischen Männern verwickeln, deren Schicksal seinem eigenen glich. Darin war er keine Ausnahme. Abrahams und Leas Sohn Felix scheint seine Beziehung zu Michael Beers älterem Bruder Giacomo als eine Art Wettstreit empfunden zu haben. Beide waren Komponisten, doch Felix fühlte sich Giacomo überlegen und verabscheute dessen großangelegte Opern-Aufführungen.¹⁸

Heines Aggression gegen Ludwig Börne zeigte sich in seinen Texten. Börne, lebenslang Junggeselle, war oft in komplizierte öffentliche Streitigkeiten mit Leuten verwickelt, die ihm – aus zeitlicher Distanz betrachtet – sehr ähnlich scheinen. Als 33-Jähriger, im Jahre 1818, trat er zum Protestantismus über, um als Theaterkritiker arbeiten zu können. Heine, der den älteren Schriftsteller sehr bewunderte, arrangierte 1827 ein gemeinsames Treffen. Ihre Bekanntschaft geriet jedoch in eine Krise, als die beiden sich in den frühen dreißiger Jahren in Paris niedergelassen hatten. Heine sah sich als vergnügungsliebender Ästhet und kanzelte Börne für dessen asketisches Gebaren ab. Viele von Heines Angriffen zielten auf die Männlichkeit seines ehemaligen Freundes. 1840 dann ging Heine mit seiner Kritik an die Öffentlichkeit. Er kommentierte Börnes komplexe Dreiecksbeziehung zu Jeanette Wohl und deren Ehemann Solomon Strauss. Als Heine seinen Angriff veröffentlichte, war Börne bereits gestorben.¹⁹ Solomon Strauss beschloss, Börnes verletzte Ehre zu verteidigen, und forderte Heine zum Duell heraus. Dass sich Strauss zum Duell entschied, sollte nicht weiter verwundern; schließlich war Duellieren das klassische aristokratische Ritual zur Verteidigung männlicher Ehre, das im 19. Jahrhundert zunehmende Verbreitung im Bürgertum fand.

Diese Episoden deuten auf die Bedeutung hin, die diese Männer ihren beruflichen und künstlerischen Beschäftigungen beizumessen schienen, und enthüllen die Eifersucht, mit der sie ihren jeweiligen Bereich vor an-

18 Für die neueste wissenschaftliche Arbeit über Mendelssohn vgl. Ralph Larry Todd, *Mendelssohn. A Life in Music*, Oxford 2003.

19 Mehr über Börne in meinem Artikel *Die Sexualpolitik der jüdischen Politik im Leben Ludwig Börnes*, in: Frank Stern (Hg.), *Ludwig Börne. Deutscher Schriftsteller, Jude, Demokrat*, Berlin 2003 und in: Willi Jasper, *Ludwig Börne. Keinem Vaterland geboren*, Berlin 2003. Vgl. auch meinen Artikel, *Dueling for Emancipation. Jewish Masculinity in the Era of Napoleon*, in: Marion A. Kaplan/Beate Meyer (Hg.), *Jüdische Welten. Juden in Deutschland vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart*, Göttingen 2005, S. 65-85.

deren Juden oder konvertierten Juden für sich selbst hüteten. Eine ähnliche Entwicklung lässt sich im Leben von Heines Freund Karl Marx beobachten. Marx war schon als Kind zum Protestantismus übergetreten. Marx' gequältes Verhältnis zu seiner jüdischen Identität lässt sich anhand seines stürmischen Umgangs mit seinem jüngeren Freund und Feind Ferdinand Lassalle nachvollziehen.²⁰ Doch sollte bei allem Detailwissen berücksichtigt werden, dass notgedrungen eine große Lücke zwischen sozialstatistischer Evidenz und individueller Erfahrung besteht: Die Erfahrung der Diskriminierung und die Entscheidung, zum Protestantismus überzutreten, mag typisch für die Generation der jungen Männer um Heine gewesen sein. Doch die persönlichen Konsequenzen ihrer Leiden bleiben intim und individualisiert. Daher möchte ich mich im Folgenden drei neueren Interpretationen zuwenden, die uns vielleicht helfen können, die inneren Konflikte und Zwangslagen ehrgeiziger jüdischer Männer in der Biedermeierzeit besser zu verstehen.

IV.

Dabei gehe ich von einer naheliegenden Frage aus: Litten diese Männer als Männer, weil Antisemiten ihre Männlichkeit verleumdeten? Dieser vermutete Zusammenhang bringt mich schnell zu den Arbeiten von Sander L. Gilman, die unser Verständnis des modernen Antisemitismus in den letzten Jahren beträchtlich erweitert haben. Zu Gilmans wichtigsten Argumenten zählt die Tatsache, dass Antisemiten gegen Ende des 19. Jahrhunderts ihre Unterstellungen häufig mit dem Vorwurf einer angeblich defizitären Männlichkeit jüdischer Männer verbanden. Gilman beginnt seine Untersuchung oft mit einer Analyse antisemitischer Texte, die Kritik an jüdischen Männern enthalten, und untersucht dann Texte, die von zur selben Zeit und am selben Ort lebenden jüdischen Intellektuellen verfasst wurden. Am Beispiel von Kafka oder Freud kann Gilman zeigen, dass jüdische Autoren sowohl literarischer als auch wissenschaftlicher Werke oftmals an der Verteidigung ihrer Männlichkeit als jüdische Männer gearbeitet haben.²¹

Gilmans Methode ist nicht zuletzt deshalb von Bedeutung, da sich auf diese Weise die Wirkung der Kategorie ›Geschlecht‹ in der Geschichte

20 Vgl. Frank Manuel, *A Requiem for Karl Marx*, Cambridge/Massachusetts 1995, S. 191-198.

21 Vgl. Sander L. Gilman, *Kafka, the Jewish Patient*, London 1995 und ders., *The Case of Sigmund Freud. Medicine and Identity at the Fin de Siècle*, Baltimore 1993.

des Antisemitismus als ungeheure Macht in verschiedenen historischen Zusammenhängen aufzeigen lässt: Je mehr Bedeutungsschichten mit einem Vorurteil assoziiert werden, desto überzeugender wirkt die Rhetorik. Wenn sich christliche Männer den jüdischen überlegen fühlen konnten, weil sie hinsichtlich der Religion *und* des Geschlechts höher bewertet wurden, gab es mehr als einen Grund, sich eine antisemitische Vorstellungswelt zu Eigen zu machen.²² Ob man Gilmans Modell auf das Leben der drei Biedermeier-Intellektuellen anwenden kann, ist noch eine offene Frage. Litten die Männer jener Zeit an einer internalisierten antisemitischen Feindseligkeit, die sich speziell gegen jüdische Männer richtete?

Gilmans Methode hat den Vorteil, dass sie den Diskurs der antisemitischen Feindseligkeit mit der jüdischen Reaktion auf diese Feindseligkeit vereint. Da wir uns erst am Beginn dieses Forschungsprogramms befinden, wären Schlussfolgerungen in Bezug auf diese Frage jedoch verfrüht. Gregory A. Caplan hat beispielsweise argumentiert, dass die enge Verbindung zwischen Maskulinität und deutscher Identität erst zur Zeit des Ersten Weltkrieges weite Verbreitung fand.²³ Dieser Punkt muss zweifellos noch erforscht werden. Hier könnte eine vertiefte Untersuchung der Männlichkeitsvorstellungen im Kreis um Heine vermutlich einiges zu Tage fördern, so dass sich auch der Beginn der antisemitischen Attacken gegen die jüdische Männlichkeit klarer datieren ließe. Außerdem stellt sich die Frage, inwieweit es sich bei diesen Angriffen um eine Erscheinung handelte, die besonders in Deutschland und Österreich verbreitet war – ein Punkt, der ebenfalls eingehender Untersuchung bedarf.

Obleich Gilmans Ansatz in vielfacher Hinsicht überzeugend scheint, ist er doch in zwei Punkten problematisch. Das erste Problem ergibt sich aus Gilmans Überzeugung, dass sich anhand von Sprache ethnische Identität untersuchen lässt. Demzufolge muss er sich auf publizierte Texte stützen, um antisemitische Attacken und jüdische Reaktion zu studieren. Es ist daher nicht weiter verwunderlich, dass die Akteure in Gilmans

22 Neuere Forschungsansätze in der Geschichte des Imperialismus verweisen auf den Zusammenhang zwischen den Verhaltensnormen in den Kolonien und den europäischen Metropolen. Europäer sämtlicher Bevölkerungsschichten, die zu Hause mit verschiedenen Systemen sich überschneidender häuslicher Klassen- und Geschlechterhierarchien vertraut waren, erlebten ihre Vormachtstellung gegenüber der einheimischen Bevölkerung in den Kolonien als etwas vollkommen Natürliches im 19. Jahrhundert. Vgl. Anne McClintock, *Imperial Leather. Race, Gender, and Sexuality in Colonial Conquest*, London 1994.

23 Vgl. Gregory A. Caplan, *Germanising the Jewish Male. Military Masculinity as the Last Stage of Acculturation*, in: Rainer Liedtke/David Rechter, *Towards Normality. Acculturation and Modern German Jewry*, Tübingen 1993, S. 159-184.

Szenarien fast immer Männer sind. Die Verfasser von antisemitischen Broschüren, Büchern, Theaterstücken und Bildern waren Männer, und die jüdischen Intellektuellen, deren Texte wir heute als jüdische Antworten auf diese Angriffe analysieren, waren ebenfalls Männer. Da sich Gilman ausschließlich auf Wörter und Texte verlässt, beschränkt sich seine Analyse klar auf die Geistesgeschichte und lässt zudem keine Annäherung an die Erfahrungen der Frauen oder das Verhalten von Männern im Alltag zu. Das ist umso bedauerlicher, als gerade eine Analyse des antisemitischen Blicks auf die jüdische Frau ebenfalls von Interesse wäre. Wir wissen, dass die Romanschreiber des 19. Jahrhunderts oft positiv über die *belle juive* – die schöne Jüdin – schrieben und sie gerne vor das Dilemma der Mischehe oder Konversion stellten.²⁴ Ein zweites Problem ist die Gilman'sche Vorstellung von »Selbsthass«. In seinem vieldiskutierten Buch *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews* hat Gilman versucht, das lange diskreditierte Selbsthass-Konzept für die historische Analyse nutzbar zu machen.²⁵ Dennoch ist ein Rest Skepsis geblieben, gerade was den allzu freien Umgang mit diesem Begriff angeht. So impliziert er immer auch ein psychologisches Urteil über einen angeblich pathologischen Zustand des betreffenden Individuums und wird dementsprechend gerne politisch instrumentalisiert: Nicht zufällig taucht er erstmals in der innerjüdischen Diskussion über die israelische Politik auf. Andererseits fällt es ohne das Konzept des Selbsthasses schwer, die Verbindung zwischen den Angriffen der Antisemiten und den Antworten der jüdischen Männer auf diese Angriffe historisch zu verorten. Aber vielleicht ist die Bezeichnung schlichtweg zu grobschlächtig und schillernd, um jenen subtilen mentalen und psychologischen Zuständen unserer drei Schriftsteller wirklich gerecht zu werden.

Kürzlich haben der Literaturwissenschaftler David Eng und der Psychoanalytiker Shinhee Han den Begriff der *racial melancholy* vorgeschlagen, um die »Konflikte des Alltags und die Kämpfe mit Erfahrungen von Emigration, Assimilation, und Ethnisierung« adäquat zu beschreiben.²⁶

24 Vgl. Florian Krobb, Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg, Tübingen 1993.

25 Vgl. Gilman, *Jewish Self-Hatred* (wie Anm. 11).

26 Ich bedanke mich bei Dorothy Sue Cobble, die mich einlud, im Jahr 2003-2004 am Institut für Frauenforschung der Rutgers-Universität an einem Seminar zum Thema Weiblichkeiten, Männlichkeiten, und die Politik der sexuellen Unterschiede teilzunehmen. In diesem Seminar stellte ich eine frühere Version dieses Aufsatzes vor, und David Eng von der Englisch-Fakultät der Rutgers-Universität

Der Begriff ist von Sigmund Freuds Unterscheidung zwischen Trauern und Melancholie abgeleitet: Während Trauern den gesunden Rückzug auf Emotionen beim Verlust geliebter Menschen oder verlorener Abstraktionen wie Land, Religion oder Ideal charakterisiert, beschreibt Melancholie – die wir heute als Depression bezeichnen würden – das ungesunde Versäumnis, einen Verlust zu verarbeiten.²⁷ Vorteilhaft ist, dass sich dieser Begriff auf große Bevölkerungsgruppen anstatt auf Individuen anwenden lässt und somit auf Angehörige jeglicher ethnischen, nationalen oder religiösen Gruppe, im Gegensatz zum *jüdischen Selbsthass*, der sich nur auf Juden bezieht. Jedoch ist das Konzept nicht ohne Tücken: So bleibt zum Beispiel unscharf, auf welchen Verlust sich die Melancholie eigentlich bezieht: Betrauert das Individuum den Verlust der ursprünglichen ethnisch-religiös imaginierten Wurzeln oder bezieht sich der Verlust auf die missglückte Vollendung der Assimilation? Die Befürworter des Konzepts messen dem Verlust einer missglückten Wunschvorstellung, in diesem Falle die der Assimilation, mehr Bedeutung zu als dem Verlust einer spezifischen »Vergangenheit«. Sie beschreiben die Melancholie als Reaktion auf einen Prozess »labiler Immigration« (unstable immigration) und »unterbrochener Assimilation«, der immer unvollständig bleiben muss. Für die Objekte der Studie, auf die sich dieses Konzept bezieht, nämlich koreanische Adoptivkinder, blieben »Ideale des Weißseins« (whiteness) unerreichbar, eine »verführerische Phantasie« und ein »verlorenes Ideal«. Trotz dieser Unklarheiten enthält, so scheint es mir, das Konzept der *racial melancholy* ein beachtliches Potenzial, um die Nuancen eines erweiterten Assimilationsprozesses zu erfassen.

Schließlich möchte ich mich jenem Modell zuwenden, das Leben und Alltagserfahrungen von jüdischen Frauen *und* Männern ins Zentrum stellt. Die Rede ist von Daniel Boyarins äußerst kontrovers diskutiertem Buch *Unheroic Conduct*, das für die hier vorgestellten Seelennöte einige Erklärungen bereithält.²⁸ Wie Gilman studiert auch Boyarin die Ge-

schlug vor, dass *racial melancholy* die Prägung dieser Schriftsteller besser beschreibe als jüdischer Selbsthass. Vgl. David Eng/Shinhee Han, A Dialogue on Racial Melancholia, in: David Eng/David Kazanjian (Hg.), *Loss. The Politics of Mourning*, Berkeley 2003, S. 343-371. Ich bedanke mich bei Judith Hughes für die Besprechung des Begriffs.

27 Vgl. Sigmund Freud, *Mourning and Melancholia*, in: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, hrsg. von James Strachey, London 1957, Bd. 14, S. 237-258.

28 Vgl. Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley 1997.

schlechterproblematik in antisemitischen Texten und er berücksichtigt auch die Antworten von eloquenten und einflussreichen jüdischen männlichen Intellektuellen. Eher impressionistisch als streng historisch argumentierend, hat Boyarin zudem wichtige Thesen zur Rollenumkehr in traditionellen jüdischen Familien vorgelegt, die unsere Vorstellung der jüdischen Familie beträchtlich erweitern und neue Forschungen in diesem Bereich anregen werden. Boyarin zufolge genossen jüdische Frauen in der Vormoderne beträchtliche Macht und Autonomie im öffentlichen Wirtschaftsleben. Jüdische Männer hingegen identifizierten sich vorwiegend mit den Werten der *Jeschiwa* und des Lernens.

Hiervon ausgehend, konstruiert Boyarin in Bezug auf die Geschlechterordnung einen gewichtigen Unterschied zwischen jüdischer und christlicher Kultur: Während in christlichen Familien Produktion und Reproduktion die Hierarchie der Geschlechter bestimmten, leitete sich der niedrige Status der Frauen im religiösen Leben der Juden durch ihren Ausschluss vom Gebet und von der Lehre ab. Boyarins zweite wichtige Erkenntnis bezieht sich auf die marktorientierten Aktivitäten jüdischer Frauen, die ihnen beträchtliche ökonomische und emotionale Macht innerhalb der Familie sicherten. Boyarins Thesen wurden, wie gesagt, heftig kritisiert und man wies z. B. darauf hin, dass in den meisten traditionellen Zusammenhängen nur eine kleine Anzahl jüdischer Männer viel Zeit in Lehrhäusern verbrachte.²⁹

Aber unabhängig von diesen Debatten kann hier für mein Thema die Vorstellung der Rollenumkehr aufgenommen und untersucht werden, inwiefern sie einige Probleme der konvertierten Schriftsteller des 19. Jahrhunderts erklären könnte. Die Vorstellung von der Rollenumkehr provoziert nämlich die Frage, ob Heine und seine Freunde mit ihrer Weigerung, jüdische Frauen ihrer Schicht zu heiraten, Frauen zurückwiesen, von denen erwartet werden konnte, innerhalb der Familie eine starke emotionale und ökonomische Rolle zu spielen. Vielleicht wurden Heine und seine unverheirateten Freunde von bestimmten, traditionell eingeübten oder auch nur erwarteten bzw. befürchteten Verhaltensweisen oder Eigenschaften der jüdischen Frauen abgestoßen. Falls dies stimmt, muss dies nicht unbedingt damit zu erklären sein, dass sie antisemitische Kritiken an ihrer eigenen Männlichkeit übernommen hatten. Wahrscheinlicher ist, dass sie christliche Normen über *weibliches* Verhalten inter-

29 Vgl. Hillel J. Kieval, *Imagining 'Masculinity' in the Jewish Fin de Siècle*, in: Jonathan Frankel (Hg.), *Jews and Gender. The Challenge to Hierarchy*, Sonderausgabe Band 16 der *Studies in Contemporary Jewry* (2000), S. 143-155.

nalisiert hatten. Vielleicht suchten sie christliche Frauen, die sie leichter dominieren konnten als eine Frau wie Rahel Levin Varnhagen. Selbst wenn also Boyarins Behauptungen durch künftige Forschungen nicht bestätigt werden, ermöglicht uns sein Modell, zumindest die Frage nach Sexualverhalten und -vorlieben neu zu stellen. Man kann daher mit einiger Sicherheit sagen, dass nicht Gilman, sondern Boyarin der jüdischen Geschlechtergeschichte neue, weiterführende Wege aufgezeigt hat.

Abschließen möchte ich mit einer Klage aus frauengeschichtlicher Perspektive. Viele, die vor zwei Jahrzehnten begannen, Frauengeschichte zu schreiben, sind heute verwirrt angesichts der neuen Forschung zu Männlichkeit. Ein Gefühl der ironischen Resignation lässt sich dabei nur schwer vermeiden. Sicher erwiesen sich die Fragen, die Frauenhistorikerinnen in den siebziger Jahren aufgeworfen haben, als wichtiger Impuls für die neuen Arbeiten über Männlichkeit. Geschlechtergeschichte ist ein Kind der Frauengeschichte, so wie Männergeschichte als ihr Enkel gelten könnte. Allerdings lässt sich nicht übersehen, dass sich Forscher von anderen intellektuellen Entwicklungen zum Studium der Männlichkeit inspirieren ließen als die Frauenhistorikerinnen. Offensichtlich hat beispielsweise der *linguistic turn* die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler dazu angeregt, gerade jene Unterscheidungen zu erforschen, welche traditionell als streng polarisierte Gegensätze definiert waren. So interessieren sich beispielsweise die Geschlechterforscher zunehmend für die Nuancen zwischen feminin und maskulin, anstatt eine scharf abgegrenzte Dichotomie zwischen beiden vorauszusetzen. Das sich entwickelnde Feld der ›queer studies‹ lenkt die Aufmerksamkeit auf die Frage, wie Männerrollen in der Vergangenheit konstruiert wurden. Es ist jedoch durchaus bemerkenswert, dass das Thema ›Männlichkeit‹ die Aufmerksamkeit der Forscher nun so viel stärker erregt, als es das Thema ›Weiblichkeit‹ je getan hat. Warum wird die Weiblichkeitsforschung vernachlässigt? Wer Frauengeschichte betreibt, fragt sich zu Recht, ob wir Zeugen eines neuen Genres sind, ob die neue Männlichkeitsforschung nicht vielmehr eine atavistische Rückkehr zur Untersuchung von Männern darstellt, die sich lediglich als neues Analyse-Genre verkleidet.

Es lässt sich jedoch nicht abstreiten: In jüngster Zeit ist eine deutliche Kluft zwischen der aktuellen Frauengeschichte, die sich als Geschlechtergeschichte versteht, und den neuen Forschungen zur jüdischen Männlichkeit entstanden. Ironischerweise arbeiten Historikerinnen und Historiker, die sich mit Frauengeschichte befassen, weiterhin meist sozialgeschichtlich, so wie es in der Entstehungszeit der Frauengeschichte *en vogue* war. Gleichzeitig erscheint diese historische Zugangsweise heute

jedoch oftmals veraltet, obgleich sie immer noch wichtige Arbeiten zeitigt, wie einige der in diesem Band vorgestellten Aufsätze belegen.³⁰

Um es deutlich zu sagen: Historikerinnen und Historiker der europäisch-jüdischen Frauen- und Geschlechtergeschichte werden sich weiterhin – ob man dies nun begrüßt oder nicht – mit dem Sammeln, Auswerten und Analysieren der Geschichte jüdischer Frauen, berühmter und nicht berühmter, beschäftigen und viel Energie darauf verwenden, die historische Relevanz ihres Themas sowie ihre jeweilige subjektive Zugangsweise zu definieren und zu klären. Aber, allen kulturgeschichtlichen Theorien zum Trotz, wird ein großer Teil der vor uns liegenden Arbeit weiterhin biographische, editorische und sozialgeschichtliche Herangehensweisen erfordern. Wir werden weiterhin nach den Geschichten von Frauen suchen und sie der allgemeinen Geschichte hinzufügen. Allerdings müssen wir auch zugeben, dass wir die großen historischen Zeitabschnitte bisher nicht neu geschrieben haben und auch nicht neu erklärt haben, wie es aus geschlechtergeschichtlicher Sicht zur jüdischen Aufklärung, zum Zionismus oder zum Holocaust kam. Vielleicht werden wir dies eines Tages tun können. Wenn wir es bisher nicht taten, so doch deshalb, weil wir immer noch viel zu wenig wissen über die Geschichte der Frauen, weil wir erst auf halbem Wege sind, gewissermaßen. Und all jene, die sich von der beispielhaften Arbeit Sander L. Gilmans haben anregen lassen, möchte ich fragen, ob sich unsere Erzählung wirklich darauf beschränken sollte, was Rhetorik, Repräsentation und Diskurs uns lehren können. Den Anhängern von Boyarin, und vor allem seinen Kritikern, empfehle ich dringend, die historischen Übertreibungen in *Unheroic Conduct* zu ignorieren. Stattdessen schlage ich vor, dass wir Forschungsprojekte in Angriff nehmen, die untersuchen, ob die Rollenumkehr in jüdischen Familien während und jenseits der Vormoderne tatsächlich durchgängig war. Und wir alle, die wir weiterhin mit der unverändert spannenden Aufgabe beschäftigt sind, verlorene Frauen und deren Welten zu entdecken, sollten vielleicht etwas von dem zurücknehmen, für das wir einst plädierten, und zunächst einmal stolz auf das sein, was wir schon geleistet haben.

30 Vgl. Harriet Pass Freudenreich, *Female, Jewish, and Educated. The Lives of Central European University Women*, Bloomington 2002; Puah Rakovsky, *My Life as a Radical Jewish Woman*, hrsg. v. Paula E. Hyman, Bloomington 2002; Paula E. Hyman, *Gender and Assimilation in Modern Jewish History. The Roles and Representation of Women*, Seattle 1995.

Über die Autorinnen

RUTH ABUSCH-MAGDER wird 2006 ihre Dissertation *Home-Made Judaism. Food and the Production of Jewish Culture in Germany and America 1850-1914* an der Yale University einreichen. Im gleichen Jahr wird sie auch ihre Ausbildung zur Rabbinerin abschließen. Publikationen: *Eating »Out«*. *Food and the Boundaries of Jewish Community and Home in Germany and the United States*, in: *Nashim*, Nr. 5 (5763/2002), S. 53-82

HARRIET PASS FREIDENREICH, Ph. D., Professor of History Temple University, Philadelphia, PA, mit den Schwerpunkten jüdische Geschichte, Geschlechtergeschichte und europäische Frauengeschichte. Publikationen zu jüdischer Geschichte und Politik in Europa, zu jüdischer Frauengeschichte und über europäische Akademikerinnen im 19. und 20. Jahrhundert, u. a.: *The Jews of Yugoslavia. A Quest for Community*. Philadelphia 1979; *Jewish Politics in Vienna, 1918-1938*, Bloomington 1991; *Female, Jewish, and Educated. The Lives of Central European University Women*, Bloomington 2002 sowie Artikel zu mitteleuropäischen jüdischen Frauen im 20. Jahrhundert.

MIRIAM GEBHARDT, Dr. phil., wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Konstanz im Kulturwissenschaftlichen Forschungskolleg »Norm und Symbol«. Veröffentlichungen zur deutsch-jüdischen Geschichte, u. a.: *Das Familiengedächtnis. Erinnerung im deutsch-jüdischen Bürgertum*, Stuttgart 1999; zur Geschichte der Psychologie: *Sünde, Seele, Sex. Das Jahrhundert der Psychologie*, München 2002. Derzeitiger Forschungsschwerpunkt ist die Geschichte der frühkindlichen Sozialisation im 20. Jahrhundert.

SHARON GILLERMAN, Ph. D., Associate Professor of Jewish History am Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion in Los Angeles. Veröffentlichungen zur Geschichte der deutsch-jüdischen Familie, der jüdischen Männlichkeit und der jüdischen Gemeinschaft im frühen 20. Jahrhundert. Zur Zeit arbeitet sie an einem Buch mit dem Titel *Germans into Jews. Remaking the Jewish Social Body in the Weimar Republic*.

ATINA GROSSMAN, Dr. phil., Professorin für neuere europäische Geschichte und Gender Studies, Faculty of Humanities and Social Sciences, Cooper Union, New York. Arbeiten zur Bevölkerungs- und Sexualpolitik und der »Neuen Frau« in Deutschland, und zur Nachkriegsgeschichte,

insbes. Geschichte von Deutschen und Juden in Deutschland; u. a.: *Reforming Sex. The German Movement for Birth Control and Abortion Reform, 1920-1050*, New York 1995; *Victims, Victors, and Survivors. Germans, Allies, and Jews in Occupied Germany 1945-1949*, Princeton 2006; (mit Renate Bridenthal und Marion A. Kaplan), *When Biology Became Destiny. Women in Weimar and Nazi Germany*, New York 1984; (mit Omer Bartov und Mary Nolan), *Crimes of War. Guilt and Denial in the Twentieth Century*, New York 2002.

KIRSTEN HEINSOHN, Dr. phil., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für die Geschichte der deutschen Juden (Hamburg). Arbeiten zur Frauen- und Geschlechtergeschichte, zur Bürgertumsforschung, zur Regionalgeschichte Hamburgs und zu konservativen Parteien im 19. und 20. Jahrhundert, u. a.: *Politik und Geschlecht. Zur Politischen Kultur bürgerlicher Frauenvereine in Hamburg 1871-1918*, Hamburg 1997; (mit Ulrike Weckel und Barbara Vogel), *Zwischen Karriere und Verfolgung. Handlungsräume von Frauen im nationalsozialistischen Deutschland*, Frankfurt a. M./New York 1997; (mit Gabriele Boukrif u. a.), *Geschlechtergeschichte des Politischen. Entwürfe von Geschlecht und Gemeinschaft im 19. und 20. Jahrhundert*, Münster 2002.

DEBORAH HERTZ, Ph. D., Herman Wouk Chair in Modern Jewish Studies und Professor of History an der University of California in San Diego. Publikationen zur deutsch-jüdischen Geschichte, u. a.: *Jewish High Society in Old Regime Berlin*, Yale University Press 1988; *Briefe an eine Freundin. Rahel Varnhagen an Rebecca Friedlaender*, Köln 1988; *How Jews became Germans*, Yale University Press (erscheint 2006).

PAULA E. HYMAN, Ph. D., Lucy Moses Professor of Modern Jewish History, Yale University, New Haven, CT. Publikationen zu jüdischer Geschichte in Europa und Amerika und zu jüdischer Frauengeschichte, u. a.: *From Dreyfus to Vichy. The Remaking of French Jewry, 1906-1939*, New York, 1979; Hg. (mit Steven M. Cohen), *The Jewish Family. Myths and Reality*, New York 1986; *The Emancipation of the Jews of Alsace. Acculturation and Tradition in the Nineteenth Century*, New Haven 1991; *Gender and Assimilation in Modern Jewish History. The Roles and Representation of Women*, Seattle 1995; Hg. (mit Deborah Dash Moore), *Jewish Women in America. An Historical Encyclopedia*, New York 1997; *The Jews of Modern France*, Berkeley 1998; (Hg.), *Puah Rakovsky, My Life as a Radical Jewish Woman. Memoirs of a Zionist Feminist in Poland*, Bloomington 2001.

MARION A. KAPLAN, Ph. D., Skirball Professor of Modern Jewish History an der New York University. Publikationen zur deutsch-jüdischen Geschichte, u. a.: Geschichte des Jüdischen Alltags in Deutschland. Vom 17. Jahrhundert bis 1945, München 2003; Der Mut zum Überleben. Jüdische Frauen und ihre Familien in Nazideutschland, Berlin 2001; Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich, Hamburg 1997; Die Jüdische Frauenbewegung in Deutschland. Organisation und Ziele des Jüdischen Frauenbundes, 1904-1938, Hamburg 1981.

SIMONE LÄSSIG, Dr. phil., Research Fellow am Deutschen Historischen Institut Washington, DC, und Privatdozentin für Neuere/Neueste Geschichte an der TU Dresden. Forschungsschwerpunkte: Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Kultur, Bürgertumsforschung, jüdische Geschichte, private Wohltätigkeit und Mäzenatentum im 19./20. Jahrhundert sowie Didaktik der Geschichte, u. a.: Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und Sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert, Göttingen 2004; (mit Karl Heinrich Pohl und James Retallack), Modernisierung und Region. Studien zu Wahlen, Wahlrecht und Politischer Kultur im Wilhelminischen Deutschland, Bielefeld 1982; Wahlrechtskampf und Wahlreformen in Sachsen, Köln/Weimar/Wien 1996.

CLAUDIA T. PRESTEL, Dr. phil., Reader in moderner europäischer und jüdischer Geschichte, University of Leicester, Research Fellow an der University of Melbourne. Arbeiten zur deutsch-jüdischen Geschichte mit besonderer Betonung der Sozial- und Geschlechtergeschichte, u. a.: Jüdisches Schul- und Erziehungswesen in Bayern 1804-1933. Tradition und Modernisierung im Zeitalter der Emanzipation, Göttingen 1989; »Jugend in Not«. Fürsorgeerziehung in deutsch-jüdischer Gesellschaft, 1901-1933, Wien/Köln/Weimar 2003.

MONIKA RICHARZ, Prof. Dr. phil., ehemalige Direktorin des Instituts für die Geschichte der deutschen Juden (Hamburg) und der Germania Judaica (Köln). Publikationen zur deutsch-jüdischen Sozial- und Kulturgeschichte vom 17. bis 20. Jahrhundert: Juden und Universitäten, Autobiographien, Wirtschaftsgeschichte, Frauen- und Geschlechtergeschichte, Juden auf dem Lande, Bürgertumsforschung, u. a.: Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe, Tübingen 1974; (Hg.), Jüdisches Leben in Deutschland, Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte, 3 Bde., Stuttgart 1978-1982; Hg. (mit Reinhard Rürup), Jüdisches Leben auf dem Lande, Tübingen 1997; Hg. (mit Michael Meyer), Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, München 1997, Bd. 3 1871-1918, Kapitel 1-3;

(Hg.), *Die Hamburger Kauffrau Glikl. Jüdische Existenz in der Frühen Neuzeit*, Hamburg 2001.

ALISON ROSE, Ph. D., Adjunct Assistant Professor, University of Rhode Island, Providence, RI. Arbeiten zur Geschichte jüdischer Frauen in Wien um die Jahrhundertwende, zur Geschichte jüdischer Frauen in Zionismus, u. a.: *The Jewish Woman as »Other«. The Development of Stereotypes in Vienna, 1890-1914*, Dissertation, Hebrew University 1997; *Imagining the »New Jewish Family«. Gender and Nation in Early Zionism*, in: Lynne Haney/Lisa Pollard (Hg.), *Families of a New World. Gender, Politics, and State Development in Global Context*, New York 2003; *Gender and Anti-Semitism. Christian Social Women and the Jewish Response in Turn-of-the-Century-Vienna*, in: *Austrian History Yearbook* 34 (2003), S. 173-89; *The Manifestations of Shame. Mental Illness and the Jewish Woman in Turn of the Century Vienna*, in: Klaus Hödl (Hg.), *Jüdische Identitäten. Einblicke in die Bewusstseinslandschaft des österreichischen Judentums*, Innsbruck 2000.

STEFANIE SCHÜLER-SPRINGORUM, Dr. phil., Direktorin des Instituts für die Geschichte der deutschen Juden, Hamburg. *Arbeiten zur deutsch-jüdischen Geschichte, zur Geschichte des Widerstands und zur Geschlechtergeschichte im 19. und 20. Jahrhundert*, u. a.: *Die jüdische Minderheit in Königsberg/Pr. 1871-1945*, Göttingen 1996; (mit Knut Bergbauer), *»Wir sind jung, die Welt ist offen ...« Eine jüdische Jugendgruppe im 20. Jahrhundert*, Berlin 2002; Hg. (mit Karen Hagemann), *Heimat-Front. Militär und Geschlechterverhältnisse im Zeitalter der Weltkriege*, Frankfurt a. M./New York 2002.

MARTINA STEER, Dr. phil., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Moses Mendelssohn Zentrum, Potsdam. *Arbeiten zur deutsch-jüdischen Geschichte und zur Geschlechtergeschichte im 19. und 20. Jahrhundert*, u. a.: *»... da zeigte sich: der Mann hatte ihr keine Welt mehr anzubieten« Margarete Susman und die Frage der Frauenemanzipation*, Borchum 2001; *Bertha Badt-Strauss (1885-1970). Eine jüdische Publizistin*, Frankfurt a. M. 2005.