

Nutzungsbedingungen der retrodigitalisierten Veröffentlichungen des Instituts für die Geschichte der deutschen Juden

Die retrodigitalisierten Veröffentlichungen des Instituts für die Geschichte der deutschen Juden (IGdJ) werden zur nichtkommerziellen Nutzung gebührenfrei angeboten. Die digitalen Medien sind im Internet frei zugänglich und können für persönliche und wissenschaftliche Zwecke heruntergeladen und verwendet werden.

Jede Form der kommerziellen Verwendung (einschließlich elektronischer Formen) bedarf der vorherigen schriftlichen Zustimmung des IGdJ, vorbehaltlich des Rechtes, die Nutzung im Einzelfall zu untersagen. Dies gilt insbesondere für die Aufnahme in kommerzielle Datenbanken.

Die Verwendung zusammenhängender Teilbestände der retrodigitalisierten Veröffentlichungen auf nichtkommerziellen Webseiten bedarf gesonderter Zustimmung des IGdJ. Wir behalten uns das Recht vor, im Einzelfall die Nutzung auf Webseiten und in Publikationen zu untersagen.

Es ist nicht gestattet, Texte, Bilder, Metadaten und andere Informationen aus den retrodigitalisierten Veröffentlichungen zu ändern, an Dritte zu lizenzieren oder zu verkaufen

Mit dem Herunterladen von Texten und Daten erkennen Sie diese Nutzungsbedingungen an. Dies schließt die Benutzerhaftung für die Einhaltung dieser Bedingungen beziehungsweise bei missbräuchlicher Verwendung jedweder Art ein.

Bei dieser Publikation handelt es sich um die digitale Version der Printfassung. Sie erscheint unter der Lizenznummer Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung CC BY-NC-ND auf dem Server des IGdJ. Alle Rechte der digitalen Fassung, auch auszugsweise, liegen beim IGdJ.

Kontakt:

Institut für die Geschichte der deutschen Juden

Beim Schlump 83

20144 Hamburg

040/42 838 2617

geschaeftszimmer@igd-jh.de

Marion Kaplan
Jüdisches Bürgertum



Marion A. Kaplan

Jüdisches Bürgertum

Frau, Familie und Identität
im Kaiserreich

Dölling und Galitz Verlag

STUDIEN ZUR JÜDISCHEN GESCHICHTE BAND 3
Für die Stiftung Institut für die Geschichte
der deutschen Juden, Hamburg
herausgegeben von
Monika Richarz und Ina S. Lorenz

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Kaplan, Marion A.:

Jüdisches Bürgertum : Frau, Familie und Identität im Kaiserreich /
Marion A. Kaplan. [Übers. aus dem Amerikan. von Ingrid Strobl]. -

1. Aufl. - Hamburg : Dölling und Galitz, 1997

(Studien zur jüdischen Geschichte ; Bd. 3)

Einheitssacht.: The making of the Jewish middle class <dt.>

ISBN 3-930802-08-2

NE: GT

Impressum

Übersetzung aus dem Amerikanischen von Ingrid Strobl

Copyright ©1991 by Oxford University Press, Inc.

This translation of „The Making of the Jewish Middle Class“
originally published in English in 1991 is published by arrangement
with Oxford University Press Inc.

Die Originalausgabe erschien 1991 erstmals auf Englisch.

Die vorliegende Übersetzung erscheint mit Genehmigung von Oxford University Press Inc.

Copyright ©1997 der deutschsprachigen Ausgabe Dölling und Galitz Verlag GmbH,
Ehrenbergstraße 62, 22767 Hamburg

Herstellung: Sabine Niemann

Druck: WB-Druck, Rieden am Forggensee

1. Auflage 1997

ISBN 3-930802-08-2

Inhalt

- 8 Vorwort
- 16 Einführung

Teil I

Frauen als Schöpferinnen bürgerlicher Kultur

1. Bürgerliche Respektabilität: Eine Familienaufgabe

- 42 Haushalt und Hausarbeit
- 62 Mutterschaft: Deutsch-jüdische Kinder erziehen

2. Judentum als Häusliche Kultur: Religion und Deutsch-jüdische Ethnizität

- 87 Frauen im Judentum: Persönliche Frömmigkeit,
Synagoge, Gemeinde
- 93 Frauen im Haus: Erhaltung und Schwinden jüdischer Tradition

113 *Bildteil*

3. Geld oder Liebe? Jüdische Heiratsstrategien

- 130 An den Meistbietenden: Mitgift und Vermittlungsehe
- 147 Die Jagd nach der Mitgift – kritisch betrachtet
- 157 „Moderne“ Heirat im Kaiserreich

4. Freizeit als Arbeit

- 167 Was bedeutete Freizeit für Frauen?
- 170 Haus und Familie: Häusliche Kultur und die
Aufgabe der Freizeit
- 177 Jenseits der Familie: Die Welt weiblicher Geselligkeit

Teil II

Jüdische Frauen bestimmen ihre Aufgaben neu

5. Jüdische Frauen an der Universität

- 191 Vorurteile gegen Studentinnen
- 197 Studienwahl: Aus der Not eine Tugend machen
- 200 Studentinnenleben
- 203 Antisemitismus an der Universität

6. Doppelte Hürden und doppelte Bürden: Frauenerwerbstätigkeit

- 208 Offizielle und versteckte Erwerbstätigkeit
- 213 Berufstätige Frauen
- 227 Im Meinungsstreit: Bürgerliche Frauen und Berufstätigkeit
- 230 Bildungsberufe

7. Frauenorganisationen: Von der Chewra Kadischa zum Frauenbund

- 254 Tradition und sozialer Wandel
- 262 Von der Wohltätigkeit zur Sozialarbeit
- 286 Im Ersten Weltkrieg

- 295 Schluß

- 304 Anmerkungen
- 376 Bibliographie
- 396 Abbildungsnachweis
- 397 Personenregister
- 401 Ortsregister

Für Ruth, Douglas und Joshua

Vorwort

Diese Studie über jüdische Frauen im Deutschen Kaiserreich stellt den Versuch dar, deutsche Geschichte, Frauengeschichte und jüdische Geschichte zu verbinden. Das Werk entstand aus meiner Beobachtung einer wachsenden Diskrepanz zwischen dem, was ich auf dem Gebiet der deutschen und jüdischen Geschichte las, und dem, was ich über Frauengeschichte wußte. Das Fehlen der Frauen in Untersuchungen zur deutschen und jüdischen Geschichte hat unsere Vorstellung von dem, was Geschichte „ist“, ebenso verzerrt wie die Schlüsse, die wir daraus zogen. Indem wir die Frauen sichtbar machen, ändern wir nicht nur deren Bedeutung, sondern auch den Blick, mit dem wir die Geschichte als ganze betrachten. Historikerinnen und Historiker haben erst seit kurzem und nur zögernd damit begonnen, die Frauenforschung in die deutsche Geschichtswissenschaft zu integrieren. In der jüdischen Historiographie sind männliche Protagonisten und männliche Bereiche praktisch allein als wichtig betrachtet worden. In den meisten Werken zur neueren deutschen Geschichte, einschließlich der Frauengeschichte, kommen wiederum die Juden kaum vor. Wo sie auftauchen, figurieren sie noch immer vor allem als Opfer der Nazis und weniger als aktive Mitbeteiligte an den sozialen, ökonomischen und politischen Prozessen, die sich im Deutschland des 19. und 20. Jahrhunderts vollzogen. Indem dieses Buch sich gleichzeitig diesen drei Bereichen widmet – der Geschichte der Deutschen, der Juden und der Frauen – verweist es auf die Bedeutung, die Ethnizität für die Frauengeschichte hat, versucht, Frauen und Juden in die deutsche Historiographie zu integrieren und bewertet die jüdische Geschichte im Lichte der weiblichen Erfahrung neu.

Entsprechend der Tradition der Frauenbewegung und der Frauengeschichte habe ich versucht, die Frauen sichtbar zu machen.¹ Ich wollte ihre Erfolge und Enttäuschungen zeigen, ihre Auflehnung und Unterwerfung, ihre Dynamik und die Hindernisse, die ihnen im Weg standen. Das wichtigste Ziel dieses Buches ist es zu zeigen, wie jüdische Frauen ihre Geschichte selbst gestalteten innerhalb der Grenzen, die ihnen aufgrund ihres Geschlechts, ihrer Religion, ihrer ethnischen Zugehörigkeit und ihrer Klasse gesteckt waren. Es beschreibt den Wandel im Leben und in der Rolle von Frauen, die einer sich urbanisierenden, ökonomisch mobilen, aber sozial geächteten Minderheit angehörten. Es betrachtet ihre „Doppelbelastung“ als Frauen und als Jüdinnen und untersucht auch, wieweit sie gerade daraus und aus ihrer vorherrschenden Zugehörigkeit zum Bürgertum Vorteile zogen. Das Buch hebt die ambivalente Rolle hervor, die jüdische Frauen spielten: Sie waren einerseits einflußreiche Geburtshelferinnen der Verbürgerlichung und Akkulturation und andererseits entschlossene Bewahrerinnen der Tradition.

Ein weiteres Ziel dieses Buches ist es, wie schon der Titel andeutet, Frauen in das Zentrum der Darstellung der jüdischen Geschichte und

der Geschichte des Bürgertums zu rücken. Es gibt eine unselige Tendenz unter Historikerinnen und Historikern, die Geschichte der jüdischen Männer als die jüdische Geschichte zu betrachten, die Geschichte der jüdischen Frauen aber „nur“ als Frauengeschichte. Dieses Buch vermeidet bewußt eine derartige Marginalisierung des Lebens und der Geschichte von Frauen. Es dokumentiert, daß die Entstehung des jüdischen Bürgertums ohne die zentrale Betrachtung der Frauen nicht verstanden werden kann und zeigt damit generell die zentrale Bedeutung, die Frauen in der Sozialgeschichte der deutschen Juden hatten.

Indem ich die Geschichte einer ganz spezifischen Minderheit von Frauen untersuche, hoffe ich auch, die deutsche Frauengeschichtsschreibung zu erweitern. Historikerinnen und Historiker auf dem Gebiet der deutschen Frauengeschichte, die sich seit einiger Zeit in der Bundesrepublik, den USA und England als akademisches Fach etablieren konnte, haben jüdische Frauen bisher weitgehend vernachlässigt. Forschungsarbeiten zur Geschichte der deutschen Frauen konzentrieren sich bis heute auf „deutsche“ Frauen anstatt auf Frauen in Deutschland. Sie haben die Homogenität, die die deutsche Gesellschaft ethnischen oder religiösen Minderheiten (seien es Polen, Juden oder Hugenotten, oder in einigen Regionen auch Katholiken) so entschlossen aufzwingen wollte, eher vorausgesetzt, als daß sie sie hinterfragt hätten. Darüber hinaus haben die meisten deutschen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler es zugelassen, daß die jüdischen Frauen als Jüdinnen aus der deutschen Geschichte verschwanden; sei es, weil diese Wissenschaftler sich unbehaglich fühlen angesichts der Rolle, die ihr Land für die Juden gespielt hat, sei es, daß sie die jüdische Geschichte vor 1933 übersehen oder daß sie sich entschlossen haben, Juden als Deutsche zu betrachten aus Furcht, sie könnten andernfalls – wenn sie die Juden als eigene Gruppe analysieren – als Rassisten gelten. Es ist daher wohl nicht erstaunlich, daß die beiden Bücher über deutsche Frauengeschichte, die sich am ernsthaftesten den jüdischen Frauen widmen, von einer Amerikanerin und einer Französin verfaßt wurden.² All jenen, die sich mit deutscher Frauengeschichte befassen, soll das vorliegende Buch eine Hilfe sein, dabei die jüdischen Frauen zu integrieren.

Über meine Absicht hinaus, den Platz zu zeigen, den die jüdischen Frauen in der deutschen Geschichte einnahmen, habe ich die schlichte Annahme nur allzu vieler Historiker des modernen Judentums in Frage gestellt, die Erforschung der männlichen Juden reiche aus, und die Frauen könnten dieser Kategorie subsumiert werden.³ Diese Annahme hat vor allem zu einer einseitigen Analyse der jüdischen „Assimilation“ geführt. Indem sie die Frauen ignorieren und die politischen und intellektuellen Leistungen von Männern hervorheben, haben die Historiker unbeabsichtigt den Wunsch und die Fähigkeiten der Juden, sich zu assimilieren, überschätzt. Indem wir die Frauen in die Geschichte integrieren, können wir das Bild nicht nur vervollständigen, sondern es auch verändern. Darüber hinaus hoffe ich, durch die Analyse deutsch-jüdischer Frauen Vergleichsmaterial für das sich erweiternde Feld der allgemeinen jüdischen Frauengeschichte zur Verfügung zu stellen. Während die meisten Arbeiten über jüdische Frauengeschichte sich auf die amerikanische Erfahrung konzentrieren, kann die Einbeziehung Westeuropas unser Wissen

über jüdische Frauen, Familien und Gemeinden erweitern.⁴ Zudem kann diese Studie durch die Erforschung der Geschichte der Frauen, besonders ihrer persönlichen Beziehungen und Gefühle, unser generelles Verständnis von Minderheitenbeziehungen erweitern, indem sie Themen untersucht wie das Bedürfnis einer Minderheit, ihre ethnische Eigenart zu bewahren bei der gleichzeitigen Notwendigkeit, sich zu integrieren. Indem wir die Frauen ins Zentrum der Betrachtung rücken, entdecken wir Juden, die sich gleichzeitig integrieren und ein dynamisches, relativ abgekapseltes jüdisches Familien- und Sozialleben führen wollten.

Da die deutsch-jüdischen Frauen sich ebenso als Deutsche betrachteten wie als Jüdinnen, sich mehrheitlich den Normen des deutschen Bürgertums anpaßten – einige Normen sogar selbst setzten –, stellt diese Studie auch eine Untersuchung der Sozialgeschichte der deutschen bürgerlichen Frauen von 1871 bis 1914 dar. Damit trägt sie zur Erweiterung des in den Vereinigten Staaten und Europa wachsenden Feldes der Geschichtsschreibung über bürgerliche Frauen bei.⁵ Sie beleuchtet die Gemeinsamkeiten der jüdischen und christlichen bürgerlichen Frauen: ihren Bildungshintergrund und ihre Berufswahl, ihre Einstellungen gegenüber Heirat und Familie und die Muster ihres Freizeitverhaltens. Doch trotz dieser Gemeinsamkeiten von Geschlecht und Klasse trennten ethnische und religiöse Unterschiede die Frauen klar voneinander. Den jüdischen Frauen wurden in ihrem Leben rassistische Grenzen gesteckt, die oft rigider waren als die sexistischen.

Auch die deutsche Geschichtsschreibung kann von einem Verständnis der Geschichte der jüdischen Frauen nur gewinnen. Im Kaiserreich gehörten 85 Prozent der Juden der Mittelschicht an, von ihnen wiederum 25 Prozent der unteren Mittelschicht.⁶ Indem wir das Leben der jüdischen Frau und damit auch der jüdischen Familie untersuchen, betrachten wir das Privatleben des deutschen Bürgertums, einer Schicht, die das Interesse der Sozialhistoriker geweckt hat.⁷ Zwar waren die jüdischen Familien im Vergleich zu anderen deutschen Familien der Mittelschicht weniger fremdenfeindlich, pluralistischer und politisch liberaler eingestellt,⁸ doch viele ihrer sozialen und familiären Werte, von der Rolle der Hausfrau bis zum Bildungsstreben, glichen denen ihrer christlichen Mitbürger. Eine Fallstudie über das Leben des jüdischen Bürgertums, die die Ähnlichkeiten wie die Unterschiede zwischen Juden und anderen Deutschen berücksichtigt, kann unser Verständnis des deutschen Bürgertums als ganzem erweitern.

Untersucht man die Verbindungen zwischen Juden und Nichtjuden und ihre gegenseitige Wahrnehmung, so wird nicht nur eine ambivalente Beziehung sichtbar, sondern auch ein Teil der internen sozialen Dynamik des Kaiserreichs. Auch nach ihrer rechtlichen und bürgerlichen Gleichstellung 1871 sahen sich die Juden weiterhin mit Antisemitismus konfrontiert. Während die meisten Studien die Verbreitung des Antisemitismus in Regierung und Gesellschaft erforscht haben, untersucht die vorliegende Arbeit den Antisemitismus, der in informellen und alltäglichen Beziehungen spürbar wurde. Jüdische Frauen trafen nichtjüdische deutsche Frauen auf vielen Ebenen – beispielsweise in der Nachbarschaft, der Schule, auf der Universität, am Arbeits-

platz –, und gelegentlich arbeiteten sie zusammen oder verbrachten ihre Freizeit miteinander, etwa in Frauen- oder Wohlfahrtsorganisationen, in Studentinnengruppen oder in Kurorten; doch soziale Schranken blieben bestehen. Wir finden enge Zusammenarbeit, aber auch Spannungen; ernsthaften Austausch, aber auch rigide Barrieren, die keinerlei Toleranz zugestanden. Das hier vorgelegte Material stellt somit zwei gebräuchliche Standpunkte in Frage: daß kein Zusammenleben zwischen Juden und Nichtjuden möglich gewesen sei, und das Gegenteil davon, daß Juden als Deutsche akzeptiert wurden, also wirklich Deutsche gewesen seien.

Kurzum, die jüdischen Frauen konnten sich in Deutschland nie nur als Frauen verstehen, sondern sie waren sich ständig bewußt und wurden daran erinnert, daß sie Jüdinnen waren. Doch auch ihr Judentum erfuhren sie andererseits nur geschlechtsspezifisch, denn sie gehörten einer Religion und einer Minderheit an, die in sich starke soziale Geschlechtsbarrieren aufwies. Außerdem wurde ihr Leben durch ihren Status als Angehörige der Mittelklasse bestimmt, denn sie waren nicht nur jüdische, sondern auch bürgerliche Frauen. Obgleich unter all diesen Determinanten ein Faktor zeitweise vielleicht von ausschlaggebender Bedeutung war, müssen wir doch angesichts der Normen von Ethnizität, Geschlecht und Klasse vor allem die Überschneidung und das Zusammenspiel dieser Variablen stärker berücksichtigen als die Dominanz eines dieser Faktoren.

Es ist die Aufgabe des Historikers, konventionelle Behauptungen zu hinterfragen, und die Historikerinnen der Frauengeschichte haben diese Aufgabe mit intellektuellem und politischem Enthusiasmus begonnen. Dennoch erfordert es einiges an detektivischer Arbeit, die Stimmen der Frauen herauszuhören und Zeugnisse für ihre Taten zu finden. Dieses Unternehmen ist oft schwierig und frustrierend, weil Frauen nur so wenige Spuren ihres Lebens hinterlassen haben. Sie waren sich offensichtlich ihrer eigenen Bedeutung nicht bewußt, oder sie hatten keine Zeit, darüber nachzudenken. Frauen schrieben zum Beispiel weniger Autobiographien als Männer, und der Zweck ihrer Memoiren lag häufig darin, das Leben ihrer Väter oder Ehemänner zu beschreiben. Daß sie im Stil einer Autobiographie schreibe, entschuldigte sich eine Frau, sei lediglich ein Hilfsmittel. Nicht ihr Leben, sondern die Persönlichkeit ihres Mannes wolle sie darstellen.⁹ Eine andere bemerkte ergeben, wenn man wie sie das Glück habe, sich als Glied in einer Kette zu wissen, zu der Männer wie ihr Großvater und ihr Vater gehörten, dann fühle man sich berechtigt, die Erinnerung an diese Persönlichkeiten wieder aufleben zu lassen.¹⁰ Zum Glück hielt sich keine der beiden Autorinnen an ihre einleitenden Worte. Auch die Frauenorganisationen hinterließen viel weniger Dokumente als vergleichbare weniger bedeutende Männerorganisationen. Das liegt zum Teil daran, daß den Frauenorganisationen im Gegensatz zu den wohlhabenderen und professionell geleiteten Organisationen der Männer weniger Geld, Verwaltungspersonal und nur ehrenamtliche und freiwillige Mitarbeiterinnen zur Verfügung standen. Es zeigt aber andererseits auch wieder, daß die Frauen ihre eigene Arbeit und ihre historische Bedeutung nicht genügend wertschätzten.

Im folgenden will ich bei aller Kärglichkeit und Willkürlichkeit der Quellen einen Überblick über das verstreute und unvollständige Material geben, auf das sich diese Studie stützt. Meine Quellen umfassen vor allem jüdische Zeitungen, die Schriften und Akten von Organisationen, Akten der jüdischen Gemeinden, Jahresberichte von Schulen, statistische Erhebungen zu Frauenerwerbstätigkeit, Eheschließungen, Konversionen, Fruchtbarkeit, Ausbildung usw., Briefe von und an Frauen, Tagebücher von Frauen und Männern, Ratgeberliteratur (einschließlich Kochbüchern) zum Thema, wie eine Frau sich zu betragen habe, rabbinische Texte, Konferenzbeiträge und Resolutionen, Interviews, Romane und Kurzgeschichten jüdischer Autorinnen und Autoren, sowie Sammlungen von Archivmaterialien und Memoiren, vor allem aus dem Leo Baeck Institut in New York.

Die Erinnerungsliteratur hat sich als meine reichhaltigste Quelle erwiesen. In ihr treten Frauen am ehesten als vollständige Persönlichkeiten in Erscheinung, die sich im öffentlichen und privaten Leben betätigen. Obwohl sie mehr auswählen, sind die Memoiren doch beredter als andere Quellen. Ich kann zwar nicht behaupten, sie seien absolut „repräsentativ“ für die deutsch-jüdischen Frauen des Bürgertums, doch ich bin der Ansicht, daß sie bestimmte kollektive soziale und kulturelle Prozesse widerspiegeln, die viele, wenn nicht die meisten der Themen meiner Untersuchung betreffen. Dennoch unterliegen Memoiren bestimmten ernstzunehmenden Beschränkungen. Sie beschreiben oft nicht nur die Realität, sondern ein Ideal, indem sie das Familienleben so schildern, wie es hätte sein sollen, und wirkliche Erfahrungen dabei unterschlagen oder uminterpretieren. Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung etwa ist in diesen Memoiren unabänderlich dieselbe, denn sie erfassen nicht die Nuancen in der Rollenverteilung, die sogar im Kaiserreich möglich waren. Das führt dazu, daß der Vater aus der Distanz respektiert und geliebt wird, während die Mutter als Riesin erscheint, als die zentrale Figur, das Herz der Familie. Sie ist es, die die Familie kultiviert mit dem Einverständnis und manchmal unter der Führung des Mannes. Oder ein anderes Beispiel: In der bürgerlichen Oberschicht, die über mehrere Diensthofen und über Gouvernanten verfügte, hatten die Kinder oft nur begrenzt Kontakt zur Mutter. Die Erinnerungen solcher Kinder bezeugen möglicherweise eher ein Verlangen nach der Mutter, als daß sie auf wirklichen Erfahrungen beruhen. Häufig beschreiben die Memoiren weniger die Realität als die Art, wie Familiensinn erzeugt und ritualisiert wurde.

Ein weiterer Nachteil der Memoiren liegt darin, daß sie meist von Familien gerettet und einem Archiv übergeben wurden, die ihre Verbindung zum Judentum bewahrt haben. Dadurch hatte ich kaum, wenn überhaupt, Einblick in Memoiren, die eine vollständige Ablehnung des jüdischen Erbes beschreiben. In den vorhandenen Erinnerungen setzten sich die Autorin oder der Autor häufig mit ihrer Beziehung zum Judentum und zur jüdischen Gemeinde auseinander, hoben Familienrituale hervor und beschrieben Veränderungen in der Einstellung zur Religion, die sich im Laufe der Zeit ergaben. Generell müssen diese Quellen kritisch betrachtet werden und, was die Haltung der Verfasser zur Religion betrifft, ist sogar „zwischen den Zeilen“ zu lesen. So

enthüllen zum Beispiel Memoiren, die stolz von vollständiger Integration und Assimilation an die deutsche Gesellschaft berichten, unwillentlich auch fort-dauernde innerjüdische Beziehungen und Loyalitäten. Sie behaupten also oft das eine, und liefern gleichzeitig Informationen für das Gegenteil. So enthüllen die meisten Memoiren eine dauernde Spannung zwischen dem Wunsch, sich zu akkulturieren, und dem Bedürfnis, eine gewisse jüdische Identität zu bewahren – eine Spannung, die sich auch in anderen Quellen wiederfindet.

Aufgrund des Materials, das ich gefunden habe, konzentriert sich diese Studie auf städtische bürgerliche Frauen und ihre Familien. Sieht man von ein paar Berufs- und Einwanderungsstatistiken und sporadischen Hinweisen ab, habe ich kaum Material über jüdische Arbeiterinnen und osteuropäische jüdische Immigrantinnen gefunden – zwei Gruppen, die sich häufig überschneiden.¹¹ Memoiren bilden eine reichhaltige Quelle für das Leben bürgerlicher Frauen, doch von ihren proletarischen Schwestern existieren derartige Zeugnisse nicht. Sie verfügten weder über die Zeit noch über die nötigen Voraussetzungen, um ihre Erinnerungen aufzuschreiben. Es ist mir auch nicht gelungen, adäquates Material über Zionistinnen oder orthodoxe Frauen und ihre Organisationen zu finden. Der Zionismus organisierte sich seit 1897, doch spielten Frauen in seinen ersten Jahren nur eine periphere Rolle. In Deutschland wurde 1909 eine zionistische Frauenorganisation gegründet, der „Kulturverband jüdischer Frauen für Palästina“, und einige Jahre zuvor waren Jugendgruppen gebildet worden.¹² Die 1912 gegründete orthodoxe „Agudat Israel“ hatte zwar eine Frauengruppe, doch auch hier erwies sich die Spurensuche als schwierig.¹³ Auch Konvertitinnen und Frauen, die Mischehen eingingen, sind in dieser Studie nicht vertreten. Obwohl sie nur eine kleine Minderheit darstellen, zeigen all diese Gruppen doch, wie breit das Spektrum möglicher jüdischer Identitäten in Deutschland zwischen den beiden Extremen Orthodoxie und Konversion zum Christentum war. Von ein paar Ausnahmen abgesehen – den Autobiographien jüdischer Akademikerinnen und einiger Scheidungsstatistiken – habe ich fast kein Material über selbständige unverheiratete Frauen oder Witwen gefunden und nichts über lesbische und geschiedene Frauen. Auch die Quellen über Landjuden sind weniger zahlreich als die über aufstiegsorientierte städtische Juden. Das heißt, daß eine differenzierte Analyse jüdischer Frauen, die die Faktoren Vermögenslage, geographische Verteilung, Vergleichsgruppen und den Lebenszyklus berücksichtigt, kaum möglich ist. Ich hoffe, meine Arbeit ermutigt andere, das Leben und den Lebenszyklus der Frauen in größerer Bandbreite zu untersuchen, so daß wir gemeinsam die einzelnen Stränge der Lebenswelt jüdischer Frauen zu einem befriedigenden Ganzen verknüpfen können.

New York, November 1996

Marion A. Kaplan

Danksagung

Ich hatte während meiner Arbeit an diesem Buch das außergewöhnliche Glück, von vielen Freundinnen und Freunden, Kolleginnen und Kollegen intellektuell und moralisch unterstützt zu werden. Ich bin ihnen zutiefst dankbar für ihre freundliche Ermutigung, ihre klugen Ratschläge und ihre taktvolle Kritik.

Ich möchte meinen Freundinnen in der German Women's History Study Group of New York – Bonnie Anderson, Renate Bridenthal, Jane Caplan, Atina Grossmann, Amy Hackett, Deborah Hertz, Claudia Koonz, Molly Nolan, der verstorbenen Catherine Prelinger, Sibylle Quack, Joan Reutershan und Hanna Schissler – danken, die fast jedes Kapitel dieses Buches bis in das letzte Detail kritisch durchgesehen haben. Ich schulde ihnen meinen Dank für ihre Intelligenz und ihre genauen Fragen, für ihre Großzügigkeit und Geduld. Unsere monatlichen Treffen in den letzten zehn Jahren, auf denen wir die brennenden Fragen der deutschen Geschichte und der Frauengeschichte debattierten, einander unsere Manuskripte vorlasen, uns gegenseitig wissenschaftlichen Rat erteilten und Kinderkleidung austauschten, waren mir Inspiration und Vergnügen.

Freundinnen und Freunde, Kolleginnen und Kollegen aus den Forschungsbereichen Frauengeschichte, jüdische Geschichte und deutsche Geschichte haben mir unschätzbare Hinweise zu einer ganzen Reihe von Themen in mehreren Kapiteln gegeben. Ich danke Avraham Barkai, dem verstorbenen John Foster, Ute Frevert, Karin Hausen, Rolf Landwehr, Robert Liberles, Arnold Paucker und Norma Pratt.

Unter all den Menschen, die mir ihre Zeit und Mühe schenken, müssen drei liebe Freundinnen, Renate Bridenthal, Paula Hyman und Monika Richarz, besonders erwähnt werden. Sie haben das Manuskript dieses Buches so oft gelesen, daß niemand sich noch erinnern kann, wie oft. Ich schulde ihnen meinen Dank dafür, daß sie mir ihre Erfahrung bei der Diskussion früherer Entwürfe zur Verfügung stellten, für ihre Bestätigung und Unterstützung, die in einem langen Arbeitsprozeß wie diesem so wichtig sind, und für ihre Freundschaft, die mir soviel Freude schenkt.

Ich hätte meine Forschung und das Verfassen dieses Buches niemals ohne die materielle Hilfe vollenden können, die mir zuteil wurde. Mein besonderer Dank gilt Peter Freimark, dem ehemaligen Direktor des Instituts für die Geschichte der deutschen Juden in Hamburg, der mich ermutigte, dieses Projekt anzugehen, und mir half, die Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft zu erhalten. Deren Großzügigkeit gewährte mir drei Jahre Zeit für meine Forschungsarbeit und das Schreiben des Buches.

Das Leo Baeck Institut in New York stellte mir im ersten Stadium meiner Forschungsarbeit ein Sommerstipendium zur Verfügung und, als ich von 1983 bis 1985 seine stellvertretende Direktorin war, freie Zeit zum Schreiben. Während ich an diesem Buch arbeitete, unterstützten mich der Direktor des Leo Baeck Instituts Fred Grubel, sein Präsident Max Gruenewald

und dessen Nachfolger Ismar Schorsch durch ihr Interesse, ihren Rat und ihr Engagement. Ich bin auch dankbar für die praktische Hilfe der damaligen und heutigen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in Bibliothek und Archiv des Instituts. Alan Divack, Evelyn Ehrlich, Frank Mecklenburg, Sybil Milton, Diane Spielman und die verstorbene Ilse Blumenthal-Weiss waren stets bereit, mir auf freundlichste und professionellste Weise zu helfen. Ohne das sorgfältig geführte Archiv und die Bibliothek des Leo Baeck Instituts wäre dieses Forschungsprojekt nicht möglich gewesen. Auch Archivarinnen und Archivaren in der Bundesrepublik Deutschland, vor allem in Berlin, Frankfurt und Hamburg gebührt mein Dank und ebenso den freundlichen Mitarbeitern im Zentralarchiv für die Geschichte des jüdischen Volkes in Jerusalem.

Als Mitglied der Fakultät des Queens College (City University of New York) habe ich von meiner Universität ein Forschungsstipendium und ein Leistungsstipendium erhalten, die die Forschungsarbeit und das Schreiben dieses Buches unterstützten. Und schließlich gewährte mir das National Endowment for the Humanities ein großzügiges Reisestipendium und ein Stipendium, um den Abschluß meines Projektes zu ermöglichen. Ich hoffe, dieses Buch rechtfertigt wenigstens bis zu einem gewissen Grade die großzügige Unterstützung all derjenigen, denen ich größten Dank schulde.

Für die Förderung der Übersetzung möchte ich Dr. Aaron Wagner danken, dem Direktor der University Seminars an der Columbia Universität, sowie deren Mitgliedern, ebenso der Werner Cahnmann Foundation und ihrem Direktor Joseph Maier. Mein herzlicher Dank für die Redaktion der Übersetzung gilt in New York Wendy Henry und in Hamburg dem Institut für die Geschichte der deutschen Juden mit Sabine Thiem M.A. und Anja von Cysewski.

Keineswegs zuletzt möchte ich meiner Familie für die Liebe und Unterstützung danken, die sie mir gegeben hat. Mein Mann, Douglas Morris, stand mir bei mit Humor, moralischer Unterstützung, Freundschaft und Liebe. Sein Interesse am Thema war ebenso groß wie seine editorische Begabung.

Bei meiner Tochter Ruth Kaplan entschuldige ich mich dafür, daß ich ihr manchmal geistesabwesend erscheinen mußte. Ich danke ihr dafür, daß sie meine Aufmerksamkeit von der deutschen Geschichte abgelenkt hat und dafür, daß sie es mit einer Mutter aushielt, die so lange an ihrer Schreibmaschine und später an ihrem Computer saß, daß es einem Kind als Ewigkeit erscheinen mußte. Ich möchte ihr sagen, daß ich sie zutiefst bewundere und liebe. Und was schließlich den kleinen Joshua Kaplan-Morris betrifft, der klugerweise eine Woche, nachdem ich das Manuskript abgegeben hatte, ankam, freue ich mich schon auf die dringend benötigte Ablenkung, die er mir sicher während meiner nächsten Projekte verschaffen wird.

Einführung

„Jeden Freitag Abend, nachdem sie die Freitagabend-Lichte entzündet hatte, hat unsere Mutter uns ‘gebenscht’, – so hieß der Ausdruck dafür – gesegnet! Sie legte ihre Hände auf unseren gebückten Kopf und sagte die Worte, auf Hebräisch natürlich ... Ein herzlicher Kuß beschloß diese immer feierliche kleine Andacht ... Nachdem Mutter uns gebenscht hatte, ging man zu Tisch. Der schön gedeckte Tisch mit den brennenden Sabbatkerzen ... gab schon äußerlich dem Ganzen ein feierliches Gepräge ... [An den Samstagen hatten] unsere Eltern ... immer Besuch von vielen Familienmitgliedern und Freunden. ... Wir Kinder spielten, turnten, lasen, und wenn wir genügend an Zahl versammelt waren, wurde aus den klassischen Dramen mit verteilten Rollen gelesen, Don Carlos, die Jungfrau von Orleans, Iphigenie oder sonst eines.“¹

„Wir haben ein koscheres Haus geführt. Jeden Freitag Abend gingen wir in die Synagoge. ... Unser Kreis war wirklich rein jüdisch. Wir hatten viele Verwandte und mit anderen Leuten haben wir kaum verkehrt. Das Familienleben war sehr stark. ... Wir bekamen zu Hause alle Musikstunden. Das gehörte sich so. ... Ich war die vierte [Tochter] und ... lernte Cello ... und Klavier. ... Dann kam 1914 der Krieg. Wir hatten die größte ... Fahne in der ganzen Straße. Wenn Deutschland einen Sieg auf dem Schlachtfeld errungen hatte, hingen alle Fahnen hinaus ... und unsere war vermutlich drei Stockwerke lang.“²

„Mutter ... hatte einen religiösen Hintergrund, obwohl sie sich dagegen aufgelehnt hatte. ... Ich war ganz hin und weg von der königlichen Familie. ... Aber ich kann mich erinnern, daß ich während der Revolution [1918], ... da war ich 13, die Porträts des Kaisers und der Königin Luise im Salon ansah ... und zu Mutter sagte, ‘Was machen die hier? Sie sind lächerlich. Sie müssen verschwinden.’ Mutter sagte nur: ‘Wie schade, sie sind so hübsch gerahmt’.“³

Der Sabbat und die deutschen Klassiker, Synagoge und Klavierstunden, sorgfältig gearbeitete Möbel und deutscher Patriotismus, jüdische Freunde und die Familie – das waren die einzelnen Fäden, aus denen der Stoff eines bürgerlichen jüdischen Frauenlebens im Deutschen Kaiserreich gewoben war. Die jüdischen Frauen gestalteten ihre Umgebung nach schwierigen, komplizierten Mustern, wobei sie sich moderner bürgerlicher Verhaltensweisen ebenso bedienten wie jüdischer Traditionen von Familie und Gemeinde. Was dem Historiker widersprüchlich vorkommt, erschien ihnen selbst jedoch völlig vereinbar und sinnvoll: Sie waren gleichzeitig Agentinnen der Akkulturation und der Tradition, der Integration und der sozialen Distanz. Einerseits schlossen sich viele der deutschen Frauenbewegung an und forderten mehr Rechte für Frauen, trugen zur Entwicklung der modernen Sozialarbeit bei und waren Pionier-

innen der Mädchenbildung, des Frauenstudiums und der weiblichen Berufstätigkeit. Sie drangen darauf, daß die jüdische Gemeinde mit der sich wandelnden Frauenrolle in Haus und Gesellschaft Schritt hielt. Sie sorgten dafür, daß ihre Familien, vor allem aber ihre Kinder, die Manieren, die Redeweise, den Kleidungsstil und die Bildung des deutschen Bürgertums annahmen. Andererseits zeigten viele ihr jüdisches Zusammengehörigkeitsgefühl und Selbstbewußtsein, indem sie die sozialen Beziehungen innerhalb der Großfamilie und der jüdischen Gemeinde aufrechterhielten, jüdische Frauenverbände gründeten und darauf bestanden, daß jüdische Rituale und Feiertage zu Hause eingehalten wurden, auch dann, wenn ihren Männern oder Kindern diese bestenfalls nur noch liebenswert altmodisch erschienen. Oft bezeugten Frauen mehrere dieser unterschiedlichen Loyalitäten gleichzeitig. Die meisten jüdischen Frauen sahen keinen Widerspruch zwischen der Bejahung ihres deutschen Erbes und der Bewahrung ihres religiösen und kulturellen Vermächtnisses,⁴ obwohl sie sich ihrer Stellung in einer zunehmend intoleranteren Gesellschaft schmerzlich bewußt waren. Die jüdische Frau schuf eine vielseitige und dynamische jüdische Gemeinschaft, während sie gleichzeitig zur Heterogenität der deutschen Gesellschaft beitrug. So formte sie eine moderne jüdische Identität.

Diese Untersuchung der jüdischen Geschichte in den Jahren zwischen 1871 und 1918 geht über die intellektuelle und politische Geschichte des deutschen Judentums hinaus.⁵ Statt dessen erforscht sie die private, alltägliche Grundlage jüdischer Identität und untersucht, wie scheinbar widersprüchliche Tendenzen sich im Alltagsleben darstellten. Ich habe die unerforschten Gebiete der Frauen- und Familiengeschichte untersucht und dabei die Bedeutung von Familie und Gemeinde für das Verständnis der jüdischen Selbstwahrnehmung und der Widersprüchlichkeit der Akkulturation hervorgehoben. Ich habe betont, welche Bedeutung dem Geschlecht infolge der „gesellschaftlich verhängten Geschlechtertrennung“⁶ als wesentlicher analytischer Kategorie beim Herangehen an die jüdische Geschichte zukommt. Und schließlich stellt diese Studie das Leben der jüdischen Frau in den Zusammenhang der Formierung der bürgerlichen Klasse in Deutschland. Dabei beziehe ich mich nicht nur auf das Verhältnis von Frauen wie Männern zu Wirtschaft und Klassengesellschaft, sondern mehr noch auf ihre Interessen, Wertvorstellungen und Beziehungen in ihrem Verhältnis untereinander.

Die Industrialisierung und Urbanisierung der deutschen Gesellschaft einerseits und der wirtschaftliche Erfolg und die Ansprüche des jüdischen Bürgertums andererseits beeinflussten die traditionellen Vorstellungen von Familienleben und Frauenrolle. In der Arbeit der jüdischen Frau in Heim und Familie – von der Geburt und Erziehung der Kinder bis zur Organisation von Hausarbeit und Konsum – vollzog sich ein ähnlicher Wandel wie in der Arbeit anderer deutscher Frauen ihrer Klasse. Seit den 1890er Jahren traten die kulturellen und gesellschaftlichen Aspekte von Ehe und Heim zunehmend an die Stelle der ermüdenden und zermürbenden Plackerei im Haushalt oder bei der Mitarbeit im Geschäft. Die Arbeit der Frau wandelte sich von derjenigen der Hausfrau und Aushilfe zu derjenigen der Kulturkennerin und Mutter par excellence. Dennoch war auch für die relativ privilegierte Frau die Arbeit

„nie getan“. Ihre neuen Aufgaben erforderten Zeit und Aufmerksamkeit. Wie in der Vergangenheit trug ihre Haushaltsführung entscheidend zum gesellschaftlichen Status ihres Mannes und ihrer Familie bei. Außerdem hing die Frau in ihrem Bemühen, die Familie gegen die Instabilität der Epoche zu stabilisieren und ihre eigene Bedeutung zu stärken, oft alten Rollen und Wertvorstellungen an.

Während die Ehemänner ihren beruflichen Status verbesserten und ihr Einkommen steigerten, häufig auch in akademischen Berufen tätig wurden, waren Haus und Familie der Ort, an dem versucht wurde, „schicklich“ zu leben⁷ – das heißt, der Ort, an dem die deutlichste Verbürgerlichung stattfand. Das Bürgertum distanzierte sich von anderen Klassen, indem es eine Kultur der Häuslichkeit schuf und verbreitete, die von den Frauen dominiert war und strikt geschieden blieb vom Markt, dem Betätigungsfeld der Männer. Der Haushalt spielt somit eine Schlüsselrolle in der Untersuchung von Klassenformierung und Geschlechterverhältnissen, denn er ist ausschlaggebend für die Entstehung der privaten wie auch der öffentlichen bürgerlichen Identität. Der Haushalt ist ein privates und ein öffentliches Phänomen. Er wird vom öffentlichen Leben berührt, beeinflusst es und versinnbildlicht die Interaktion zwischen privatem und öffentlichem Bereich. Geprägt vom Beruf des Ehemannes und dem Bedürfnis, ein bestimmtes Erscheinungsbild zu wahren, war der Haushalt entscheidend für die Versorgung der gegenwärtigen und der zukünftigen Teilnehmer am öffentlichen Leben.⁸ Indem wir Haushalt und Kindererziehung in das Konzept der Formierung der bürgerlichen Klasse und der jüdischen Akkulturation einbeziehen, erhalten wir ein vielseitigeres und klareres Bild davon, wie Frauen und Männer ihre Zugehörigkeit zum Bürgertum des Kaiserreichs definierten.

Voraussetzungen

Da diese Studie die sich berührenden Bereiche der deutschen und jüdischen Geschichte sowie der Frauengeschichte umfaßt, soll die Einführung denen, deren Wissen in einem oder mehreren dieser Gebiete begrenzt ist, einen allgemeinen Überblick geben. Der erste Teil behandelt die deutsch-jüdische Geschichte. Er beschreibt die demographischen und sozialen Charakteristika der deutschen Juden und ihr Bemühen, über die Emanzipation und den Erhalt bürgerlicher und politischer Gleichberechtigung hinaus gesellschaftliche Anerkennung zu finden. Der zweite Teil untersucht die Veränderungen im Leben der bürgerlichen deutschen Frau des 19. Jahrhunderts. Er beschreibt den Wandel in Rolle und Anspruch der Frau, die neuen Möglichkeiten, die sich ihr allmählich eröffneten und die fortbestehenden Hindernisse in ihrem Weiterkommen.

Deutsche Juden: Bevölkerung, Akkulturation und Antisemitismus

Als zu Beginn des Kaiserreichs die letzten Beschränkungen der vollen Emanzipation der Juden aufgehoben wurden,⁹ glaubten diese wie auch ihre liberalen Parteigänger, Juden hätten nun bestimmte soziale, kulturelle und ökonomische Merkmale ihrer Nachbarn übernommen, und ihre Integration in die bürgerliche Gesellschaft schreite voran. Zugleich stand jedoch fest, daß diese Integration noch nicht vollendet war und Juden noch immer eine unterscheidbare Minorität bildeten, die mehr war als eine reine Religionsgemeinschaft.¹⁰

Demographische Charakteristika des jüdischen Bevölkerungsanteils in Deutschland erlauben es, die Konturen ihres Lebens zu umreißen. 1871 machten die 512.000 Juden in Deutschland 1,25 Prozent der Bevölkerung aus. 1910 war ihre Zahl auf 615.000 angestiegen, ihr relativer Anteil an der Gesamtbevölkerung aber auf 0,95 Prozent gesunken. Im Vergleich zur restlichen deutschen Bevölkerung, die sich um 58 Prozent vergrößerte, wuchs der jüdische Bevölkerungsanteil nur um etwa 20 Prozent.¹¹ Das Geschlechterverhältnis unter den Juden tendierte zu dem, was man in Deutschland als „Frauenüberschuß“ bezeichnete. Dieser „Überschuß“ war für die jüdische Gesamtbevölkerung weniger bedeutsam, er wirkte sich mehr in kleineren Städten aus, wo er die Heiratsmöglichkeiten der Frauen beschränkte und die Mitgiftforderungen steigen ließ. Nur unter den osteuropäischen jüdischen Immigranten gab es mehr Männer als Frauen, was zu „Mischehen“ zwischen deutschen und osteuropäischen Juden führte.¹² Generell zeigen die Statistiken, daß Juden weniger häufig heirateten als Nichtjuden, und daß sie, wenn sie heirateten, älter waren.¹³ Jüdische Frauen des Bürgertums sahen sich einem unsicheren Heiratsmarkt ausgeliefert, was dazu führte, daß einige von ihnen die Berufstätigkeit als ernsthafte Alternative in Betracht zogen.

Lange vor den übrigen Deutschen begannen die Juden ihre Fruchtbarkeit auf etwa zwei Kinder zu beschränken. Im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts betrug die jüdische Geburtenrate in Preußen nur etwa die Hälfte der Gesamtbevölkerung.¹⁴ Da die Juden weniger Kinder und eine niedrigere Sterblichkeitsrate hatten, waren sie im Durchschnitt auch älter als die übrigen Deutschen.¹⁵ Diese Tatsache wirkte sich auf so unterschiedliche Bereiche wie den Witwenstand, die Kriminalitätsrate und die Berufsmöglichkeiten aus. Für die jüdische Frau hießen weniger Geburten und weniger Kinder, daß sie mehr Zeit hatte, sich anderen Interessen zu widmen und die wachsenden Pflichten der „Klassen-Repräsentation“ zu erfüllen, das heißt, Abendgesellschaften zu geben, Visiten zu machen und die Wohnung stilvoll einzurichten. Darüber hinaus konnte eine jüdische Familie, wie wir in einem späteren Kapitel sehen werden, wenn sie weniger Kinder zu versorgen hatte, den Töchtern eine bessere Ausbildung ermöglichen.

Mischehen und Konversionen bedeuteten Verluste für die jüdische Bevölkerung, obwohl eine geschlechtsspezifische Untersuchung ergibt, daß weniger Frauen als Männer die Gemeinschaft verließen. Nach 1880

nahmen die Konversionen zu, zwischen 1880 und 1919 konvertierten etwa 23.000 Juden.¹⁶ Auch die Zahl der Mischehen stieg an. Zwischen 1911 und 1915 gingen 22 Prozent der jüdischen Männer und 13 Prozent der jüdischen Frauen eine Ehe mit einem nichtjüdischen Partner ein.¹⁷ Diejenigen, die den Glauben wechselten oder eine Mischehe schlossen, sahen sich selbst als sehr weit vom Judentum entfernt, wurden aber von ihren Nachbarn oft weiterhin als Juden betrachtet. Für die meisten gab es im Kaiserreich kein „Entkommen“ von ihrem jüdischen Erbe. Sie konnten hoffen, daß ihre Kinder von der christlichen Gesellschaft uneingeschränkt akzeptiert werden würden, sie selbst jedoch bewegten sich weiterhin an den Rändern zweier Welten.

Der Zustrom osteuropäischer jüdischer Immigranten aus der Doppelmonarchie und dem Russischen Reich erhöhte die Zahl der Juden in Deutschland, senkte ihr Durchschnittsalter, steigerte ihre Fruchtbarkeitsrate und schuf eine deutliche proletarische Minderheit. Seit 1881 suchten Juden aus Osteuropa infolge von wirtschaftlichen Boykottmaßnahmen und Pogromen sowie aus allgemeiner Armut Zuflucht in den Ländern des Westens. Bis 1910 hatten sich etwa 70.000 osteuropäische Juden in deutschen Städten niedergelassen und machten damit knapp 13 Prozent der jüdischen Bevölkerung aus. Was die Beschäftigungszahlen betrifft, lag der Anteil der jüdischen Frauen aus Osteuropa an den weiblichen jüdischen Erwerbstätigen sicher höher als der der deutsch-jüdischen Frauen.

Die deutschen Juden wiesen besondere soziale und ökonomische Merkmale auf. Zu Beginn des Kaiserreichs gehörten die meisten von ihnen dem Bürgertum an.¹⁸ Die Aufstiegsmobilität der Juden hatte schon vor der Hauptphase der Industrialisierung begonnen.¹⁹ Der soziale Aufstieg hatte Vor- und Nachteile. Einerseits erhöhte er den Lebensstandard, andererseits ruinierte er das Image – bestätigte er doch in den Augen der Antisemiten das von ihnen geschaffene Klischee vom Juden als Wirtschaftsbürger und kapitalistischen Konkurrenten. Die Berufsstruktur der deutschen Juden war Wasser auf die Mühlen derer, die Juden für die kapitalistische Ausbeutung verantwortlich machten. Jüdische Frauen und Männer arbeiteten oft im Handelssektor, hier häufig in höheren Positionen, und waren unverhältnismäßig zahlreich in den freien Berufen vertreten.²⁰

Einige der Unterschiede in den demographischen Merkmalen von Juden im Vergleich zur Gesamtbevölkerung lassen sich aus ihrer Klassenlage erklären, andere aus ihrer Konzentration in Großstädten. Nachdem sie seit Jahrhunderten dazu gezwungen worden waren, Ackerbau und Handwerk den Christen zu überlassen, hatten Juden jetzt, da sich ihnen diese im Abstieg befindlichen Berufe geöffnet hatten, kein Interesse daran, Bauern und Handwerker zu werden. Da sie weniger an ihren Heimatort gebunden waren, verließen die Juden schon Jahrzehnte vor der allgemeinen Bevölkerung das flache Land auf der Suche nach Bildung und beruflichem Aufstieg.²¹ 1871 lebten etwa 20 Prozent aller Juden in Städten mit über 100.000 Einwohnern. 1910 stieg der Anteil auf 58,3 Prozent. Die Vergleichszahlen aus der Gesamtbevölkerung liegen bei 4,8 Prozent in Großstädten im Jahr 1871 und 21,3 Prozent im Jahr 1910. Insbesondere Berlin hatte bis 1910 bereits ein Viertel aller Juden angezo-

gen. Die Urbanisierung ging Hand in Hand mit wirtschaftlichem und sozialem Aufstieg und hatte wichtige positive Auswirkungen für jüdische Frauen. Die Juden neigten dazu, die Merkmale von Großstädtern anzunehmen, sie engagierten sich stärker in städtischen Unternehmungen, maßen dem kulturellen Angebot in der Großstadt mehr Wert bei und profitierten von den städtischen Bildungseinrichtungen mehr als die Gesamtbevölkerung. Urbanisierung und jüdische Binnenwanderung unterstrichen nicht nur die Unterschiede zwischen Juden und anderen Deutschen, sondern beeinflussten auch tiefgehend das jüdische Leben. Tatsächlich war die geographische Mobilität nach Avraham Barkai das hervorstechendste Merkmal der deutsch-jüdischen Geschichte im 19. und frühen 20. Jahrhundert.²² Da diese Migration ganze Familien betraf, trugen die Frauen die Verantwortung für die physische und soziale Anpassung an die neue städtische Umgebung.²³

Die rechtliche Gleichstellung, der finanzielle Erfolg und die Vorteile des städtischen Lebens bildeten jedoch nur die eine Seite der Medaille. Juden brauchten und erstrebten die Aufnahme in die bürgerliche Gesellschaft, durch die sie hofften, auch als „Deutsche“ anerkannt zu werden. Anders war es ihnen nicht möglich, Teil des deutschen Volkes zu werden, einer Nation, die sich mit den alten Germanen identifizierte, mit einer deutschen Seele und einem Nationalbewußtsein, das sich auf eine rassische Gemeinschaft bezog. Ein bürgerlicher Lebensstil aber war greifbar und erreichbar. Die Juden verinnerlichten nicht nur die ökonomischen und kulturellen Normen des Bürgertums, sondern wurden auch flammende Verehrer und Verfechter vieler seiner Werte.²⁴ Doch ahmten die Juden das Bürgertum des Kaiserreiches nicht nur nach. Ihre politische Haltung blieb liberaler, und in Verhalten und Lebensstil eilten sie dem christlichen Bürgertum, vor allem in Kleinstädten, häufig voraus.

Im frühen 19. Jahrhundert bestand die deutsche Mittelschicht aus Bildungsbürgern und Beamten (eine weit gefaßte Kategorie, die von hohen Staatsdienern und Universitätsprofessoren bis zu Verwaltungsangestellten reichte). Obgleich die Juden zu Beginn des 19. Jahrhunderts vorwiegend Kleinhändler gewesen waren, die kaum ihren Lebensunterhalt verdienten, hatten viele bis 1848 ein Mittelschichteinkommen erreicht. Doch waren sie noch vom Staatsdienst und von Beamtenstellen ausgeschlossen ebenso wie vom Richteramt.²⁵ Die Juden verdankten ihren Wohlstand vor allem kommerziellen Erfolgen. Ihre Vertrautheit mit Handel und Kreditwesen, den zwei Bereichen, zu denen sie in den deutschen Staaten immer zugelassen waren, beschleunigte ihren Erfolg im modernen Einzel- und Großhandel, Import und Export. Darüber hinaus waren sie, „unbeengt von der Fessel des Zwangs zur Vornehmheit, fähig und willens, die Chancen zu nutzen, die ihnen die industrielle, finanzielle und technische Revolution eröffnete“.²⁶ Tatsächlich übertraf das jüdische das christliche Wirtschaftsbürgertum noch an Erfolg, nimmt man als Maßstab dafür seine Stellung im Handel und seine Urbanisierung. Die wirtschaftlich erfolgreichen und aufstiegsorientierten Juden warteten darauf, vom entstehenden deutschen Wirtschaftsbürgertum aufgenommen zu werden. Das brachte ihnen natürlich die Feindschaft aller ein, die sich gegen Kapitalwirtschaft und schnelles Geldverdienen wandten. Die Juden wollten einerseits den frühen bür-

gerlichen Lebensstil des Bildungsbürgertums übernehmen mit seiner soliden Achtbarkeit, seinem gesicherten Einkommen und seinen Hoffnungen für die Zukunft der Kinder. Andererseits aber lebten sie, da sie Kaufleute und nicht Beamte und Akademiker waren, wohlhabender, konsumorientierter und kulturell aktiver als Bildungsbürger. Selbst als während des Kaiserreichs Universitätskarrieren und akademische Berufe Juden zunehmend offenstanden, heirateten jüdische Akademiker oft Töchter von jüdischen Kaufleuten und erwarben dadurch die Mittel zu einer gediegenen Lebensweise.

Peter Gay hat festgestellt, daß die Deutschen sorgfältig unterschieden zwischen dem Bürgertum, das die Bürger eines Staates oder die Angehörigen einer Klasse bezeichnete, und dem modischen Import „Bourgeoisie“.²⁷ Trotz ihrer langen Geschichte auf deutschem Boden wurden die Juden von vielen als Personifizierung dieses „modischen Imports“ angesehen. Diese Zuschreibung zielte vor allem auf die neuere Aspekte ihres Verhaltens und übersah ihre genuine Wertschätzung der kulturellen Vorteile des Reichtums und ihr Bedürfnis, von den anderen Angehörigen ihrer Klasse akzeptiert zu werden. Mit dem Anwachsen des deutschen Besitzbürgertums kam schließlich gegen Ende des Jahrhunderts ein Stil auf, der Bildung mit einer neuen Betonung von Reichtum und Besitz verband. Da die Juden sich genau zwischen dem Bildungs- und dem Besitzbürgertum etablierten, übernahmen sie hier einzelne Züge, während sie dort andere hinzufügten. Sie fanden sich in der paradoxen Situation wieder, die Avantgarde bereits zu versinnbildlichen, während sie sich noch bemühten, sie zu erreichen.

Der strukturelle Wandel des deutschen Bürgertums machte Kultur zu einem Definitionsmerkmal der Klasse. So drängten während des Kampfes um die rechtliche Emanzipation der Juden bürgerliche Liberale des 19. Jahrhunderts die Juden zur Erweiterung ihrer Bildung, damit sie sich auf diese Weise in Klasse und Nation integrierten. Die Juden beeilten sich, dem Folge zu leisten.²⁸ Die Emanzipation der Juden fand statt im Zeitalter der Bildung und der bürgerlichen Respektabilität, und für die eben emanzipierten deutschen Juden wurde der Bildungsbürger zum Ideal.²⁹ Der Begriff Bildung vereint auf Deutsch Erziehung (education) mit dem Glauben an die Macht von Kultur und Humanität. Indem er Erziehung mit Charakterbildung, moralischem Wachstum und Selbstverbesserung verbindet, beschreibt der Begriff „Bildungsbürger“ eine kultivierte und gut erzogene, selbständige und ausgeglichene Persönlichkeit, die über gute Manieren, ästhetische Neigungen, Höflichkeit und Vornehmheit verfügte.³⁰ Bildung sprach die Juden an, weil es mit ihrer Hilfe möglich war, Unterschiede in Religion oder Nationalität durch die Entwicklung des Individuums zu überschreiten. Darüber hinaus bedeutete Bildung die Auseinandersetzung mit klassischen Texten und maß theoretischer Erkenntnis im Gegensatz zu praktischem Wissen hohen Wert bei.³¹ (Männliche) Juden konnten sich Bildungsattribute aneignen, indem sie die deutsche geistige und gelehrte Tradition des 19. Jahrhunderts übernahmen, das heißt, Schulen und Universitäten besuchten, ihre Wertschätzung für kulturelle und intellektuelle Bestrebungen zeigten und ihre eigene Persönlichkeit kultivierten. Die Juden hingen dieser Auffassung von Bildung noch an, als sie schon

längst nationalisiert und verengt worden war. Sie glaubten, die Demonstration von Bildung würde ihre Rolle als Staatsbürger stärken und es ihnen ermöglichen, mit ihren achtbaren bürgerlichen Nachbarn auf gleicher Stufe zu verkehren.

Diese Bildungsauffassung sprach zwar sehr wohl Frauen an, galt aber nicht für sie. Juden haben ebenso wie die Historiker später immer großes Gewicht auf die erzieherischen und intellektuellen Bildungselemente gelegt, statt auf die subtileren familiären und kulturellen Aspekte, die hier hervorgehoben werden sollen. In seiner jüngsten, hervorragenden Studie der Ideologie jüdischer Emanzipation beschreibt David Sorkin Bildung als „integrale Entwicklung der eigenen Persönlichkeit, durch die der ganze *Mann* die ihm eigene Form gestaltet, indem er all seine Fähigkeiten an Geist und Körper zur harmonischen Einheit entwickelt“ (Hervorhebung von der Autorin).³² „Der Mann gelangte zu einer Einheit von Persönlichkeit und Existenz durch einen selbst initiierten Prozeß, in dem er sein eigenes Modell war.“³³ Weder Sorkins Werk noch George Mosses eigenständiger und profunder Beitrag zum Verständnis jüdischer Identität beziehen Frauen in ihr Konzept des Individuums mit ein, weil Liberale des 19. Jahrhunderts so etwas nicht in Erwägung zogen. Mosse schreibt: „Wilhelm von Humboldt gab den eben emanzipierten Juden ein Modell des deutschen Staatsbürgers: Indem er das Wachstum der Vernunft und des ästhetischen Geschmacks fördere, könne jeder *Mann* seine eigene Persönlichkeit kultivieren, bis er ein unabhängiges, harmonisches Individuum werde. Es handelte sich hier also um einen Prozeß von Erziehung und Charakterbildung, an dem sich jedermann beteiligen konnte, unabhängig von Religion und Herkunft; nur das Individuum zählte.“ (Hervorhebung von der Autorin)³⁴

Dies alles galt nur für das männliche Individuum. Wie die Liberalen des 19. Jahrhunderts, so ungewöhnliche Ausnahmen wie John Stuart Mill oder Theodor von Hippel ausgenommen, übersahen auch die deutschen Pädagogen und Regierungsbeamten die Frau. Sie ignorierten die intellektuellen Bedürfnisse von Frauen, indem sie sie, von einigen Ausnahmen abgesehen, bis 1908 vom Universitätsstudium ausschlossen. Ute Frevert hat festgestellt: „Von Schülerinnen und Studentinnen war nirgendwo die Rede, weibliche Menschen nahmen weder an der allgemeinen noch an der speziellen Bildung teil. Alle Reformenergien und theoretischen Einsichten ... machten vor der Schranke des Geschlechts halt.“³⁵

Nicht „Jedermann“ konnte am Bildungsprozeß teilnehmen, denn die Frauen durften nicht studieren, und auch die Charakterbildung basierte auf einem männlichen Modell. Ernsthaftige Bildung konnte einer Frau sogar gefährlich werden, denn die Gesellschaft erwartete von ihr lediglich ein wenig Klugheit und ein wenig Schliiff, mehr jedoch nicht. Darüber hinaus führte die Achtung vor den theoretischen Aspekten von Bildung zu einer Abwertung des praktischen Wissens und sozialen Handelns in der Welt, genau der Bereiche also, in denen Frauen Kompetenz zeigten.³⁶ Doch der Begriff Bildung erweiterte sich, wie bei vielen liberalen Konzepten, über seine ursprünglichen Grenzen hinaus. Bildung sprach jetzt etwas Universelles an, sie ermutigte die

persönliche Weiterentwicklung des Individuums – eine klare Einladung an die Frauen. Außerdem beinhaltete Bildung weit mehr als einen bestimmten Bildungsstand oder die Würdigung von Hochkultur. Sie meinte auch Manieren und gutes Benehmen und bezog so die Frau auf subtile, aber wirkungsvolle Weise ein: Die Frau war es, die eine gebildete Familie schuf.

Das Bürgertum, und zwar Frauen wie Männer gleichermaßen, unterschied sich von den Klassen über und unter ihm durch seine Bildung und deren Entfaltung in der Familie. Schon der Begriff „bürgerliche Familie“ implizierte die Verbindung von Bildung und Familie. Bildung bedeutete für das europäische und amerikanische Bürgertum – und mehr noch für das deutsche – in erster Linie Respektabilität.³⁷ Sie stellte eine Art geistiges und soziales Kapital dar, ein Mittel zum sozialen Aufstieg. Symbolisch und tatsächlich war Bildung als Resultat von guter Familie und Erziehung im deutschen Bürgertum aller Konfessionen ebenso wichtig wie als Ergebnis höherer Schul- und Universitätsbildung. Dies war von besonderer Bedeutung für die meisten deutschen Juden, Frauen wie Männer, die nicht die akademischen Höhen erklimmen konnten, die eine kleine aber wachsende Gruppe jüdischer Männer erreichte. Ihre gesellschaftliche und kulturelle Bildung aber konnte sich innerhalb einer kultivierten Familie rasch entwickeln. Kultur war mehr als die Universität und die deutschen Klassiker, sie beinhaltete auch die Schaffung eines vorbildlichen häuslichen Lebens und einer vorbildlichen Familie.³⁸ Im Zentrum dieser Bildung durch die Familie stand die Frau.

Bewußt und unbewußt zugleich bestimmte die jüdische Frau Ton und Stil der bürgerlichen Lebensart, indem sie deren Wertvorstellungen, Rollenbilder und Beziehungen nutzte und manchmal ablehnte. Sie trug zu der teuer erkaufte Ruhe und Beständigkeit der bürgerlichen Familie, ihrer Gemütlichkeit, ihrem guten Benehmen und ihrem Dünkel bei. Sie schuf eine kultivierte und achtbare Familie und zeigte, wie sehr diese anderen Familien ihrer Klasse glich. So war die jüdische Frau, wie auch die nichtjüdische, von entscheidender Bedeutung für die Formierung des Bürgertums, das ohne sie undenkbar gewesen wäre. Gleichzeitig half die jüdische Frau, im Gegensatz zur nichtjüdischen, ihrer Familie, sich an die deutschen Normen zu akkulturieren. Die Rolle der Frau in dieser Zeit zu untersuchen, heißt, deutlich zu machen, daß Form und Kontur, die sie ihrer Familie verlieh, zur Aufstiegsmobilität und zur Akkulturation der Familie entscheidend beitragen, da ein bürgerliches Profil die einzige Art „deutscher“ Identität war, die Juden erreichbar wurde.

Bildung diente nicht nur als Entrée für Juden in die gute Gesellschaft. Paradoxerweise wurde sie für viele Juden auch gleichbedeutend mit ihrem Judentum.³⁹ Sie verband jüdische Tradition mit deutschen Ausdrucksformen. So vereinte Bildung zum Beispiel in sich die jüdische Tradition des Lernens mit der Säkularisierung dieser Tradition zur Wertschätzung der deutschen Sprache,⁴⁰ Literatur und Sitten. George Mosse hat betont, von welcher Bedeutung Bildung für die deutschen Juden als Symbol sowohl ihres Deutschtums, als auch ihres Judentums war.⁴¹ „Im Laufe der Zeit wurde Bildung vom Individuum abgelöst ... und in eine Art Religion verwandelt – die Anbetung des Wahren, Guten und Schönen.“⁴²

Die jüdische Familie – zugleich gebildet und dem Bürgertum angehörig – war auch ein wesentlicher Teil des Jüdischseins. Sie bildete häufig eine Erweiterung des religiösen Lebens und wurde, wie wir sehen werden, zunehmend zu einem Ersatz für Religion. Ein enges Familienleben gab es bei Juden schon vor der Entstehung des deutschen Bürgertums, und es ergänzte diesen Prozeß. So wurde das bürgerliche Familienleben nicht nur Klassenmerkmal und Mittel der Integration, sondern auch ein wichtiges Element jüdischer ethnischer Identität. Die Juden entwickelten ihre doppelte Identität als Juden und Deutsche, wie die deutsche Mittelschicht die ihre, auf der Grundlage häuslicher Werte und des privaten Familienlebens. Eine gebildete Familie zu sein bedeutete ihren Mitgliedern, „Deutschtum“ und „Judentum“ gleichermaßen zu leben.

Indem sie so deutsche bürgerliche Normen übernahmen und einige selbst setzten, „akkulturierten“ sich die Juden an die deutsche Gesellschaft. Unter dem Begriff „Akkulturation“ verstehe ich die Übernahme von objektiven Verhaltensweisen und Normen der Kultur des Landes. Die deutschen Juden übernahmen die übliche Art, sich zu kleiden und zu sprechen, sie zogen aus mehrheitlich jüdischen Vierteln in neue Wohngegenden (in denen sie dann oft wieder neue Enklaven schufen), paßten sich der zeitgenössischen bürgerlichen Haltung in bezug auf Arbeit und Leistung an und entwickelten eine tiefe Loyalität zum Vaterland. Sie sahen keinen Widerspruch zwischen ihrem Deutschtum und ihrem Judentum.

Dennoch trennten ihre Gefühle und Vorstellungen die Juden häufig von den übrigen Deutschen.⁴³ Daß sie die Feiertage einhielten, jüdische Feste feierten, Konversion und Mischehe ablehnten und enge soziale Kontakte untereinander pflegten, trug noch zusätzlich zu ihrer Absonderung bei. Zwar schlossen die Christen sie häufig aus, doch die Juden hatten auch „eine emotionale Affinität zueinander, sie fühlten sich zueinander hingezogen und das schloß Nichtjuden tendenziell aus.“⁴⁴ Eine geschlechtsspezifische Untersuchung des religiösen Verhaltens zu Hause (Kapitel 2) lenkt unsere Aufmerksamkeit auch darauf, daß im Privatbereich das Judentum noch praktiziert wurde, nachdem die öffentliche Religionsausübung längst nachgelassen hatte. Als Abraham Geiger, der Gründer der Reformbewegung, klagte, es herrsche ein „tödliches Schweigen in der jüdischen Gemeinde“,⁴⁵ hatte er dabei die Synagoge und nicht das Wohnzimmer im Blick.

So akkulturierten sich die deutschen Juden an die deutsche Gesellschaft, assimilierten sich aber nicht völlig, und die meisten von ihnen wollten das auch gar nicht. Der Begriff Assimilation meint, daß sich eine große Mehrheit der Juden in dem Wunsch, ihre religiöse oder kulturelle Eigenart aufzugeben, mit den übrigen Deutschen verbunden hätte. Er deutet Unterwerfung an, den Austausch von Judentum gegen Deutschtum,⁴⁶ und die Verwendung des Begriffs perpetuiert das zeitgenössische Stereotyp, die deutschen Juden hätten keine jüdische Solidarität gekannt. Das Ausmaß der Assimilation, als erfolgreich von den einen, als zerstörend von anderen angesehen, wird in der historischen Debatte übertrieben und in seinen Widersprüchen unterschätzt.⁴⁷ Die Historiker der Assimilation verweisen auf die Leidenschaft, die die deutschen Juden für die Klassiker entwickelten, auf ihre tiefgehende Identifikation

mit dem Staat, ihre Beteiligung am öffentlichen Leben und ihre relativ gehobene Stellung im ökonomischen und kulturellen Bereich.

Dieser Gebrauch des Begriffes Assimilation führt zu einem verzerrten Bild der deutschen Juden. Er bezieht sich ausschließlich auf das öffentliche Verhalten und die bewußte Identifizierung („wir waren so deutsch“) und nimmt beides für das Ganze der Assimilation. Dabei wird die unbewußte Identität ignoriert⁴⁸ und ebenso werden wichtige emotionale Faktoren und Verhaltensweisen, vor allem im Privatbereich, übersehen. Die Bedeutung von Familie und Freundschaft wird ebenfalls nicht in die Betrachtung einbezogen. Der Begriff Assimilation verkürzt das, was Anthropologen als Kultur bezeichnen – „die Totalität von sozial vermittelten Verhaltensmustern, von Kunst, Wertvorstellungen, Institutionen und allen anderen Produkten der praktischen Arbeit und des Geistes, die für eine Gemeinschaft charakteristisch sind“.⁴⁹

Der Begriff Assimilation wird besonders dann problematisch, wenn wir ihn auf die Frau anwenden, deren Leben auf Kultivierung angelegt ist und die sich eine starke Beziehung zu Tradition und Gemeinschaft bewahrte. Indem sie nur die Geschichte des Mannes darstellten, haben die Historiker den starken und langfristigen Einfluß der Frau auf die deutsch-jüdische Identität vergessen. Daher haben sie häufig das Ausmaß, in dem sich Juden – Frauen und Männer – assimilierten, überschätzt. Um das Problem der jüdischen Identität richtig zu erfassen, kann man die Worte Judah Leib Gordons, eines Vertreters der jüdischen Aufklärung in Osteuropa, wiederholen, der sagte: „Juden sind auf der Straße Männer und Frauen, zu Hause aber Juden.“ Die Juden zeigten ihr Deutschtum nach außen, während sie ihr Judentum privatisierten. Die Frauen bildeten das Zentrum dieses Prozesses, indem sie einerseits die Integration erstrebten und andererseits ihre kulturelle oder religiöse Identität bewahren wollten.

Marion Berghahns theoretische Erkenntnisse und ihre Interviews mit deutschen Juden in Großbritannien sind besonders erhellend für die Einschätzung der weiblichen und männlichen Auffassung von jüdischer Identität. Sie benutzt Methoden der Sozialanthropologen und der Historiker und bezieht sich in ihrer Charakterisierung ethnischer Besonderheiten mehr auf mentale Strukturen, Gefühle und Wahrnehmungsmuster als auf bestimmte Praktiken oder Institutionen. Anders gesagt, Gefühlseinstellungen zählen genau so viel – und vielleicht noch mehr – als Handlungen. Das trifft wahrscheinlich besonders auf die jüdische Frau zu, der die Teilnahme am religiösen Studium verwehrt war. Berghahn geht davon aus, daß die deutschen Juden eher ihre jüdische Identität neu definierten, indem sie jeweils aktuell bestimmten, was es bedeutet, jüdisch zu sein, als daß sie alte Loyalitäten, Gefühle und Wahrnehmungsmuster verleugneten: „Jüdische und deutsche Elemente wurden so integriert, daß eine Art deutsch-jüdischer Ethnizität entstand, die mit keiner der beiden Kulturen identisch war.“⁵⁰ Diese neue Kultur „verfügte über einen nur ihr eigenen Charakter“, der nicht immer sofort für die Beteiligten oder für Beobachter erkennbar war.⁵¹ Die deutsch-jüdische Gesellschaft war keine Zwischenstation auf dem Weg zur völligen Homogenisierung. Während sie sich vielfachem Wandel unterzog, war sie immer noch „eine Form des sozialen Lebens, die zur Selbsterneuerung fähig war.“⁵²

Berghahn beschreibt damit das Beharrungsvermögen von Ethnizität in modernen Gesellschaften. Meine Untersuchung der jüdischen Frau im Deutschen Kaiserreich zeigt die Ursachen und die Dynamik dieses Fortdauerns: Die Durchlässigkeit wie auch die Undurchlässigkeit der Grenzen zwischen der deutsch-jüdischen Kultur und der deutschen Gesellschaft. Wenn wir auch die Widersprüche und Spannungen stärker hervorheben, als es Uriel Tal tat, bekräftigen Berghahns Arbeit wie auch meine eigene seinen Schluß, daß die Juden sowohl nach Integration als auch nach Identität strebten. Zum Kampf um Integration zählen die Bemühungen, politische und soziale Gleichstellung zu erreichen. Die Ursache für das Streben nach Identität war das Bedürfnis, sich selbst und dem eigenen Erbe treu zu bleiben.⁵³

„Ethnizität“ ist natürlich ein moderner Begriff, mit dem die Juden im deutschen Kaiserreich nichts hätten anfangen können. Seine Nützlichkeit für moderne Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler erweist sich jedoch bei der Erforschung der Frauen. Denn während die jüdischen Frauen in ihren Verhaltensweisen und ihrem Nationalstolz anderen Frauen ihrer Klasse glichen, hatten sie auch ein Gefühl von Gemeinschaft und emotionaler Zuneigung gegenüber anderen Juden, auch solchen, die nicht ihrer Klasse angehörten.⁵⁴ Die sichtbaren kulturellen Eigenschaften der deutschen Juden wurden zunehmend bürgerlicher. So übernahm zum Beispiel die jüdische Frau der Mittelschicht die Attribute des gut situierten Bürgertums und zwang oft ihren Kindern einen lästigen Drill in gutem Benehmen auf. Die osteuropäischen Juden beschrieben ihre deutschen Glaubensgenossen denn auch häufig als „zu deutsch“. Trotzdem blieb die persönliche, affektive Beziehung zwischen den Juden – auch denen unterschiedlicher Klassen – erhalten. Emotionale Bindungen und gemeinsame Werte verbanden sich mit strukturellen und institutionellen Kräften zur Bewahrung des jüdischen Lebens.⁵⁵

Einrichtungen wie die jüdische Gemeinde und Wohltätigkeitsorganisationen verstärkten die affektiven Bindungen. Vom Staat mit Machtbefugnissen ausgestattet, war die jüdische Gemeinde eine Zwangs-gemeinschaft, die alle Juden innerhalb eines bestimmten Gebietes umfaßte, Steuern von ihren Mitgliedern erhob und das jüdische Gemeinschaftsleben wie auch rituelle Angelegenheiten organisierte.⁵⁶ Jede Gemeinde hatte ihr eigenes Leben und ihre eigene Geschichte. Im Kaiserreich war die Gemeinde bereits eines Großteils ihrer früheren Autonomie durch staatliche Eingriffe beraubt. Diese Wandlung hat aber wahrscheinlich ihre Bedeutung für das kulturelle und soziale jüdische Leben noch verstärkt. Geleitet von gewählten männlichen Vorstehern, unterhielt die Gemeinde zahlreiche Institutionen wie soziale Vereine, Bibliotheken, Zeitungen, Wohlfahrts- und Gesundheitseinrichtungen. Die Frauen spielten darin eine wichtige Rolle, obgleich sie in religiösen und politischen Angelegenheiten zur Bedeutungslosigkeit verurteilt waren. Auf nationaler und örtlicher Ebene verliehen Frauen der kulturellen, pädagogischen und sozialen Tätigkeit der Gemeinde Kontinuität und Zusammenhalt. Sie waren es, die für soziale Kontakte unter Juden sorgten. Das Zusammengehörigkeitsgefühl und die Beziehungen innerhalb der Gemeinde, die von den Frauen gepflegt und verstärkt wurden, gaben Juden ein Gefühl der Identität, das der Auflösung auch

noch widerstand, als die strikte Religionsausübung schon lange aufgegeben worden war.

Auch das Judentum selbst paßte sich den Normen des 19. Jahrhunderts an. In Deutschland drückte sich seine „Antwort auf die Moderne“⁵⁷ durch das Entstehen der religiösen Reformbewegungen und der Neorthodoxie sowie der Wissenschaft des Judentums aus. Es gab widersprüchliche religiöse Tendenzen und auch das Bemühen, die jüdische Gemeinschaft zusammenzuhalten. Die Vorherrschaft des liberalen Judentums hatte für die Frau sowohl praktische Folgen, da nur noch etwa 15 Prozent der Juden zur Jahrhundertwende als orthodox bezeichnet werden konnten, als auch religiöse Auswirkungen, weil die Führer der Reformbewegung Themen aufgriffen und praktische Neuerungen einführten, die die Rolle der Frau in der Religion betrafen.

Akkulturation und soziale Mobilität der Juden spielten sich im Rahmen einer Nation ab, in der die „jüdische Frage“ – ob und wie die Juden in Staat und Gesellschaft integriert werden sollten – unbeantwortet blieb. Mehr noch, Akkulturation und Mobilität fanden zugleich mit dem Erstarken des Antisemitismus statt, was die „jüdische Frage“ noch schwieriger gestaltete und weder ihr Verschwinden noch ihre Lösung zuließ. Der Antisemitismus ist somit ein entscheidender Faktor für das Verständnis des jüdischen Lebens in Deutschland. Zudem trägt die Geschichte des deutschen Judentums und des Antisemitismus wesentlich dazu bei, Erfolge und Schwächen des Deutschen Kaiserreichs zu verstehen. Die vielschichtige und beladene „jüdische Frage“ war ein Teil und ein Schlüssel zur Beantwortung der größeren Frage: der „deutschen Frage“.⁵⁸

Läßt man sich auf eine Darstellung des Antisemitismus und seiner Folgen im Kaiserreich ein, ist es wichtig, Richard Evans Ermahnung zu berücksichtigen, man dürfe die deutsche Geschichte nicht „von Hitler zu Bismarck“ lesen.⁵⁹ Man muß die Offenheit gegenüber Juden ebenso wie die Feindseligkeit erforschen, die auffälligen Erfolge der jüdischen Integration wie auch die Vorzeichen der Katastrophe beachten. Sieht man das Kaiserreich eher mit den Augen seiner jüdischen Zeitgenossen als aus der Perspektive des Genozids, der im 20. Jahrhundert stattfand, stellt es ein faszinierendes Beispiel für jüdische Erfolge, Mißerfolge, Hoffnungen und Ängste dar.

Darstellungen des Antisemitismus und der antisemitischen Parteien sind bereits vorhanden.⁶⁰ Daher konzentrieren wir uns hier auf die Mentalität und die Interaktionen von Durchschnittsmenschen, auf die sozialgeschichtliche Seite der Erfahrung also.⁶¹ Wir werden uns vor allem mit einigen der Einstellungen und Verhaltensweisen – freundlichen und abweisenden – von Juden und Nichtjuden auseinandersetzen, wie sie von den Verfassern der jüdischen Memoirenliteratur wahrgenommen wurden. So werden wir feststellen, wie weit der Antisemitismus das Leben der Juden bestimmte und ihre Ängste steigerte. Wir sollten uns dabei dessen bewußt sein, daß jüdische Autoren häufig die Begriffe „Deutsche“, „Nichtjuden“ und „Christen“ austauschbar verwenden. Juden wie Nichtjuden konnten dabei innerhalb ihrer Gruppe sehr verschieden sein, denn bei beiden spielten regionale Unterschiede und lokale Traditionen eine wichtige Rolle. Die katholische Minderheit, die vom protestantischen

Staat im „Kulturkampf“ der 1870er Jahre verfolgt wurde, unterschied sich in ihrer Einstellung zu den Juden oft von der protestantischen Mehrheit. Das für diese Studie verwendete Memoirenmaterial stammt mehrheitlich aus protestantischen Gebieten, da dort die meisten Juden ansässig waren.⁶² Die gelegentlich genannten Landjuden in Bayern und Baden lebten in vorwiegend katholischen Staaten. Wo Protestanten und Katholiken eng beisammen lebten, profitierten die Juden von deren innerchristlichen Rivalitäten. Eine jüdische Frau erinnert sich an ihre heitere Kindheit in Süddeutschland, wo der Gegensatz zwischen Protestanten und Katholiken dazu führte, daß Mitglieder beider Gruppen sich um ihre Freundschaft bemühten.⁶³

Ein bestimmtes Mindestmaß an Antisemitismus nahmen die deutschen Juden als gegeben hin, und ihr Augenmerk richtete sich mehr auf antisemitische Exzesse. Die jüdischen Zeitungen berichteten über entsprechende Zwischenfälle und über die Antisemiten-Parteien. Juden wählten Arbeitsplätze und Berufe, in denen sie die geringsten antisemitischen Hindernisse befürchten mußten, und die Familien mieden grundsätzlich antisemitische Schulen, Wohnviertel und Ferienorte. Die Autoren der Lebenserinnerungen und Tagebücher – auch solche, die christliche Freunde hatten – erinnern sich, daß man sowohl die Angst vor dem Antisemitismus als auch dessen Realität als etwas Gegebenes nahm und überwand.⁶⁴ In der Öffentlichkeit verweigerten Juden jedes Gespräch über die „jüdische Frage“ als ein Relikt aus dunkler Vorzeit. Sie nannten sich selbst deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens und „schwankten unbehaglich zwischen ... 'wir sind Deutsche wie jeder andere auch' und dem offenen Zugeständnis, daß es nicht nur eine Sorte Deutsche geben konnte und sollte“.⁶⁵

Offiziell waren sie Staatsbürger (jüdische Männer erhielten das Wahlrecht vor den christlichen Frauen), doch ihr Zugang zum Beamtentum, zum Offizierskorps, zur Justiz und Hochschullaufbahn war noch äußerst beschränkt. Das „Versagen des deutschen Staates, eine befriedigende Beziehung zwischen Nationalität und Staatsbürgerschaft herzustellen“, und der „Widerspruch zwischen dem säkularen Kaiserreich und seinen christlichen Mitgliedsstaaten“ führten dazu, daß die Hindernisse, die der sozialen und politischen Integration im Wege standen, bestehen blieben.⁶⁶ Die Zeit der ersten großen Wirtschaftsdepression (1873–1896) bedrohte zusätzlich die Vollendung der jüdischen Emanzipation. Die ökonomische Krise förderte ein Klima, in dem antijüdische Vorurteile einen neuen Ausdruck in Rassismus und Fremdenhaß fanden. Die Dreyfus-Affaire, die um die Jahrhundertwende Frankreich aufwühlte, warf ihre Schatten auch nach Deutschland. Jack Wertheimers sorgfältige Studie der Auseinandersetzung über osteuropäische Juden und ihre teilweise Ausweisung aus dem Reich liefert uns ein großes Hintergrundwissen über den Anstieg der antisemitischen Agitation im kaiserlichen Deutschland.⁶⁷ Die 1880er Jahre erlebten die Verbreitung antisemitischer Petitionen,⁶⁸ die Ausweisung von 10.000 osteuropäischen Einwanderern aus Preußen und den ersten internationalen Kongreß, den die Antisemiten 1882 in Dresden abhielten. Die Konservative Partei nahm 1892 offiziell einen antisemitischen Paragraphen in ihr Tivoli Programm auf. Von 1893 bis 1902 machten die Antisemiten jedes

Jahr im Reichstag eine Eingabe, die beschränkende Gesetze gegen Juden forderte. Obwohl diese Anträge nicht angenommen wurden, lösten sie unter den Juden Bestürzung aus. Antisemitische Bewegungen wie die Christlich Soziale Bewegung von Hofprediger Stoecker (1878) und Parteien wie die antisemitische Volkspartei (1890)⁶⁹ erreichten genügend Popularität, um die Juden zu alarmieren. Auch unter den Intellektuellen gewann die antisemitische Bewegung Anhänger. Zwischen 1904 und 1906 fanden weitere Massenausweisungen osteuropäischer Einwanderer statt, während die Hetze gegen russisch-jüdische Studenten in Deutschland unvermindert anhielt. Seit 1912 bildete der Antisemitismus den gemeinsamen Nenner aller rechten Parteien, die ihn als politische Taktik nutzten. Zu Beginn des Ersten Weltkriegs wies Deutschland Tausende russischer Juden aus oder internierte sie als feindliche Ausländer, obwohl viele ihr Leben überwiegend in Deutschland verbracht hatten.

Die deutschen Juden empfanden Mitleid für das Schicksal ihrer Glaubensgenossen aus dem Osten, auch wenn sie manchmal den Abscheu der Deutschen vor osteuropäischen Lebensformen oder Verhaltensweisen teilten.⁷⁰ Doch begriffen sie, daß gewaltige Angriffe auf die osteuropäischen Einwanderer auch sie selbst meinten. Die Antisemiten machten keine großen Unterschiede, wenn es um Juden ging. Als der einflußreiche Historiker Heinrich von Treitschke erklärte, „Die Juden sind unser Unglück“, stieß er auf Zustimmung und verlieh, ebenso wie Stoecker, dem Antisemitismus Ansehen. Andere Antisemiten warfen den Juden Unehrlichkeit, Lüsterheit und Fremdländischkeit vor, und Treitschke brachte sie in Verbindung mit „Hosenverkäufern“ aus dem Osten. „Indem sie ständig darauf herumritt, daß einheimische und ausländische Juden ein und dasselbe seien, versuchte die antisemitische Propaganda, die Ostjuden als Pfand in ihrem weit größeren Kampf gegen die deutschen Juden zu benutzen.“⁷¹

Die Juden bekämpften den Antisemitismus auf politischer Ebene und organisierten ihre Verteidigung.⁷² Doch ihre organisatorische Antwort war nur ein Aspekt des Umgangs mit dem Problem. Der einzelne und die Familien reagierten auf den ständigen Druck, dem sie in einer feindseligen Umgebung ausgesetzt waren, und viele Juden versuchten, antisemitische Gefühle zu beschwichtigen, indem sie ihr religiöses und persönliches Verhalten veränderten. In diesem Prozeß spielten die Mütter eine entscheidende Rolle, denn sie erzogen ihre Kinder, zu deutschen bürgerlichen Sitten und Verhaltensweisen. Die Verbürgerlichung war also nicht nur eine positive Wahl, die man auf Grund der ökonomischen und politischen Verbesserung der eigenen Lage traf, sondern auch eine Abwehrstrategie. Es fiel den Juden sehr viel leichter, die deutschen Klassiker auswendig zu lernen, als den Antisemitismus abzubauen oder sich in die christliche „gute Gesellschaft“ zu integrieren. Eine Studie über jüdische Frauen macht die Schwierigkeiten der sozialen Integration in die deutsche Gesellschaft deutlich und erhellt die verschiedenen Kräfte, die sich zur jüdischen Identität bündelten. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, hatte die jüdische Frau weniger Möglichkeiten als der Mann, Haus, Familie und Gemeinde zu verlassen und die Mehrheitsgesellschaft kennenzulernen oder sich mit ihr zu verbinden. Dafür hatte sie mehr Gelegenheit, familiäre, freundschaftliche

und gemeinschaftliche Beziehungen zu pflegen und damit die wenigen Bereiche zu kultivieren, in denen Jüdischsein ohne Eingriffe von außen ausgedrückt werden konnte. Die soziale Rolle der Frau förderte somit die Festigung ihrer jüdischen Loyalität.

Die bürgerliche Frau in Deutschland

Die jüdische Frau bewegte sich innerhalb der Grenzen, die ihr nicht nur, wie gezeigt, durch ihre Klasse und ihre religiös-ethnische Zugehörigkeit, sondern auch – und in mancher Hinsicht stärker – durch ihr Geschlecht gesetzt wurden. Eine geschlechtsspezifische Analyse der Sozialgeschichte kann uns nicht nur zu einem besseren Verständnis der Rollenverteilung verhelfen, sondern auch ein ganzes Bedeutungssystem, das zwischen männlich und weiblich unterscheidet, erhellen. Die geschlechtsspezifische Analyse geht davon aus, daß die Unterschiede zwischen den Geschlechtern, ihre Beziehungen zueinander sowie die männliche und weibliche Identität kulturell bedingt und hierarchisch aufgebaut sind. Die geschlechtsspezifische Analyse hinterfragt, wie diese sozial determinierten Hierarchien entstanden sind, wie sie sich im Laufe der Zeit verändert haben und wie sie in bezug auf Klasse, Rasse, Ethnizität und geographische Lage Variationen unterliegen. Die Definition der Geschlechterrollen in einer Gesellschaft ändert sich mit dem Strukturwandel, dem diese unterworfen ist. Aber häufig verstärkt die Definition der Geschlechterrollen auch kulturelle Muster männlicher Dominanz noch lange nachdem diese bereits anachronistisch geworden sind. Eine geschlechtsspezifische Analyse des jüdischen Lebens in Deutschland betont die Vielfalt dieses Lebens und schärft unser Verständnis für eine Vergangenheit, die bisher ohne jede Bezugnahme auf Frauen interpretiert wurde.

Historikerinnen und Historiker, die sich des Problems bewußt sind, haben herausgefunden, daß Frauen historischen Wandel häufig anders erlebten als Männer. Historische Wendepunkte waren für Frauen nicht unbedingt dieselben wie für Männer,⁷³ denn die gängige Periodisierung bezieht sich auf die politische Geschichte, ein Bereich, aus dem Frauen ausgeschlossen waren. Das heißt nicht, daß politische Entscheidungen Frauen nicht betroffen hätten. Einige politische Daten sind für Frauen sogar von besonderer Bedeutung, wie etwa das neue deutsche Zivilrecht von 1900, das den rechtlichen Status der Frau veränderte, die umfassende Bildungsreform von 1908 und die ebenfalls 1908 erfolgte Aufhebung der Gesetze, die den Frauen die politische Betätigung verboten hatten. Noch größere Relevanz für das Leben der Frauen hatten Veränderungen in der Produktionsweise, im Gesundheitswesen, in der Technologie von Haushalt und Büro, im Zugang zu Verhütungsmitteln und in der Einstellung zu Sexualität und Schwangerschaft. Die seit den 1880er Jahren fallende Geburtenrate in der jüdischen Bevölkerung und die Verbesserungen in der Kindbettpflege seit etwa 1900 haben sicherlich die Lebensqualität von Frauen und Männern beeinflußt, die Frauen aber sehr viel direkter betroffen. Selbst wenn also Frauen und Männer gleichzeitig denselben Prozeß durchliefen, wie etwa den der Urbanisierung, brachten solche Neuerungen nicht immer Verän-

derungen für beide Geschlechter gleichzeitig mit sich. Die jüdische Frau wechselte zum Beispiel mit ihrem Mann den Wohnort und das soziale Umfeld, erschien jedoch sich selbst, den Männern ihrer Umgebung und den heutigen Historikern „traditioneller“ als ihr Mann. „Traditionell“ ist hier weder billigend noch kritisch gemeint, der Begriff beschreibt lediglich eine Zeitverzögerung, die von den geschlechtsspezifischen Schranken verursacht wurde. Die Frau näherte sich dem Wandel von ihrer häuslichen Basis her und oft aus einer weniger vorteilhaften Ausgangslage als die Männer in ihrer Gruppe. Die Barrieren, die der Gleichberechtigung der Frau im Wege standen, schützten sie aber oft auch vor dem Ansturm der Moderne.

Wenn wir diese Konzepte vor Augen haben, können wir beginnen, den Platz der Frau im Kaiserreich zu bestimmen. Die Industrialisierung hatte in Deutschland spät begonnen, aber einmal in Gang gesetzt, entwickelte sie sich mit außergewöhnlicher Schnelligkeit. Zum Teil reagierten bürgerliche Männer auf den Druck, dem sie durch diese neue und verwirrende Industrielwelt ausgesetzt waren, indem sie von ihren Frauen erwarteten, ihnen zu Hause eine Insel der Ruhe zu schaffen. Dasselbe ereignete sich in anderen europäischen Ländern und in den Vereinigten Staaten, doch die Industrialisierung Deutschlands verlief extremer und rascher als die dortige und bewirkte damit eine beschleunigte soziale Entwicklung. Der Widerspruch zwischen bürgerlicher Idylle einerseits und den Bedürfnissen und Ansprüchen der bürgerlichen Frauen andererseits vergrößerte sich immer mehr. Das Bild der Familie als Zufluchtsort wurde integraler Bestandteil des bürgerlichen Klassenbewußtseins, selbst wenn nur einige dieses Ideal wirklich erreichten.⁷⁴ Die Familie war der Ort, an dem der Mann geliebt, getröstet und wieder aufgebaut werden mußte – gewöhnlich von einer Frau, die er aus finanziellen und Statusgründen geheiratet hatte. Darüber hinaus war die Familie der Ort, an dem Kinder ernährt, geliebt, erzogen und gebildet wurden – gewöhnlich in der Hoffnung, damit eine gesellschaftliche Fassade zu schaffen, die den geschäftlichen Erfolg des Vaters und den Status der Familie auf günstigste Weise präsentierte. Mehr als je zuvor wurde die Frau über ihre Familie definiert. Ein Wertesystem, das Frauen als häuslich, schwach, bescheiden, abhängig, selbstlos, emotional, religiös und tugendhaft darstellte, gewann zunehmend an Gültigkeit. Immer mehr wurde es als „natürliche“ Aufgabe der Frau angesehen, „die traditionelle Moral zu pflegen und zu bewahren, die Familie zu verteidigen und die Tugenden der Selbstdisziplin, Mäßigung und Aufopferung zu entwickeln.“⁷⁵ Gleichzeitig betrachtete der Mann, der in der Außenwelt unter Erfolgsdruck stand, solche Charakterzüge für sich selbst nur als Hindernis.⁷⁶

Ungeachtet einer Ideologie, die der Häuslichkeit huldigte, wurde die Familie zu dem Feld, auf dem die neuen Möglichkeiten der Frau, Freiheit zu gewinnen, auf die Barrieren stießen, die sie eingrenzten. Im sozialen Umfeld der bürgerlichen Frau stand das kultivierte und wohlgeordnete Heim sowie ein häusliches Leben, das auf der Bildungsidee beruhte, im Mittelpunkt. Schon die kleinere Anzahl von Kindern, ein größerer Wohlstand und die neue Rolle der Frau als Konsumentin anstatt der früheren als Produzentin, hätte für verheiratete Frauen und ihre Töchter auch mehr Freiheit und weniger Arbeit

bedeuten können. Doch sahen sich Frauen zunehmend mit neuen Forderungen konfrontiert, die auf Repräsentation zielten, auf das Vorzeigen einer bürgerlichen Familie, und die sie noch enger an das Haus banden. Die Frau wurde zur neuen Vermittlerin von Kultur, die viel Zeit auf die Vermittlung von klassenspezifischen Werten und Praktiken verwandte.⁷⁷ Doch obwohl die Ideologie der Häuslichkeit die Frau eng an Heim und Herd band, nutzte sie diese, wie wir sehen werden, um von ihrem privaten Stützpunkt aus beträchtlichen Einfluß auf die Gesellschaft auszuüben.

Die verheiratete Frau wurde auf einen recht wackeligen Sockel gestellt und blieb geachtet, behütet und machtlos. Obwohl das neue deutsche Zivilrecht der Frau den vollen rechtlichen Status verlieh, erhielt es doch die privilegierte Stellung des Mannes in der Familie. Der Mann hatte das Recht, alle Entscheidungen zu treffen, die die Familie betrafen. Er bestimmte in Erziehungsfragen, war der gesetzliche Vormund der Kinder, konnte über das gesamte Vermögen verfügen, das die Frau in die Ehe eingebracht hatte, und die Frau dazu zwingen, ihren Beruf aufzugeben, wenn er das Gefühl hatte, ihre bezahlte Arbeit beeinträchtigt die Erfüllung ihrer – vorrangigen – Pflichten im Haushalt.⁷⁸

Obwohl im Kaiserreich immer betont wurde, daß die Frau ins Haus gehöre, zeigte sich, daß unverheiratete Frauen der städtischen Mittelschicht zunehmend in das Berufsleben eintraten. Die „Frauenfrage“ beschäftigte die feine Gesellschaft. Die Erläuterungen des Brockhauslexikons von 1898 zu dieser Frage implizieren, bürgerliche Frauen müßten arbeiten gehen, weil immer mehr Männer der Ehe abgeneigt seien oder zumindest erst in einem höheren Alter heirateten.⁷⁹ Die jungen Frauen mußten oft bis zu zehn Jahre nach ihrem Schulabschluß warten, bis sie heiraten konnten, und infolge des sogenannten „Frauenüberschusses“ konnten einige gar keinen Ehemann finden. Außerdem brachten Industrialisierung und Urbanisierung auch kleinere Wohnungen mit sich, so daß die Hausarbeit zahlloser erwachsener Töchter und unverheirateter Tanten nicht mehr gebraucht wurde und auch kein Raum mehr vorhanden war, um sie unterzubringen. Die Antwort auf die „Frauenfrage“ schien also zu lauten, daß immer mehr junge Frauen arbeiten gehen müßten.

Ungeachtet dieser neuen demographischen und wirtschaftlichen Gründe, die eine Frau bewogen, außer Haus zu arbeiten, wurden Frauen der Mittelklasse, die eine Beschäftigung suchten, durch soziale Vorurteile behindert. Berufe, die sich angeblich für Frauen eigneten, wurden immer bedeutungsvoller. Organisationen wie der Lette-Verein boten Kurse für bürgerliche Frauen an, in denen sie Kinderpflege, Geburtshilfe, Gravieren, Musterentwurf, Zeichnen, Telegraphieren, Buchhaltung, Stenographie, Verkauf und Bibliothekswesen lernen konnten. Zusätzlich gelang es den Frauen, Lehrerinnen zu werden, besonders für den Elementarunterricht (vergleiche Kapitel 6).

Im Kaiserreich entstanden zahlreiche Frauenvereine und eine organisierte Frauenbewegung. Auf nationaler wie lokaler Ebene entwickelten sich eine Fülle von Frauenorganisationen, wie Unternehmerinnenverbände und Vereine, die sich der Wohlfahrtspflege widmeten, dem Rechtsschutz, der Berufsberatung, dem Sport, der Reformkleidung und dem Kampf gegen die Prostitutionsgesetze.⁸⁰ Im Jahr 1894 formierte sich die deutsche Frauenbewe-

gung, der Bund Deutscher Frauenvereine, als lose Vereinigung vieler dieser bereits existierenden Verbände sowie anderer, die sich der Verbesserung der weiblichen Bildungs- und Berufschancen widmeten. Links von der sozialdemokratischen Frauenbewegung und rechts vom Vaterländischen Frauenverein flankiert, wurde der Bund Deutscher Frauenvereine zur stärksten Kraft des bürgerlichen Feminismus in Deutschland. Er konzentrierte seine Kräfte auf die Verbesserung der Bildungs- und Berufschancen für Frauen, engagierte sich aber erst nach 1902 für das Frauenwahlrecht. Zum Teil war dies eine notwendige Strategie angesichts der Gesetze, die Frauen das Recht verwehrten, sich politischen Parteien anzuschließen und an öffentlichen Versammlungen teilzunehmen, auf denen über politische Dinge gesprochen wurde. Fast im gesamten Kaiserreich konnten Frauen von Diskussionen und Aktivitäten ausgeschlossen werden, die von den Behörden als „politisch“ definiert wurden. Bis 1908, als ein einheitliches Vereins- und Versammlungsrecht der Frau das Recht auf politische Betätigung gewährte, war diese nur in einigen Städten oder Ländern möglich gewesen.⁸¹

Der Bund Deutscher Frauenvereine verwendete die Rhetorik der Häuslichkeit, glorifizierte den „natürlichen“ Unterschied zwischen den Geschlechtern, pries Ehe und Mutterschaft und charakterisierte Sexualität ausschließlich als Mittel der Fortpflanzung. Diese Rhetorik betonte weiterhin die traditionelle Rolle der Frau, während ihr gleichzeitig neue Räume im öffentlichen Leben zugänglich gemacht werden sollten. Die Führerinnen der Frauenbewegung nahmen an, die Frau sei von Natur aus dazu geschaffen, Hausfrau und Mutter zu sein, und behaupteten dann, die weibliche Natur der Frau könne die männliche Politik positiv beeinflussen und die Schärfen der Wirtschafts- und Sozialpolitik glätten. So wie die Mütterlichkeit die Familie vermenschliche, könne sie auch als soziale Mütterlichkeit ein männlich dominiertes Industriesystem humanisieren.

Die jüdischen Frauen beteiligten sich einerseits an der allgemeinen deutschen Frauenbewegung auf der Führungsebene wie auch als einfache Mitglieder und gründeten andererseits den Jüdischen Frauenbund, eine populäre und beredte Vertretung ihrer eigenen Interessen. Der 1904 geschaffene Jüdische Frauenbund schloß sich 1907 dem Bund Deutscher Frauenvereine an. Bis 1913 wuchs der Jüdische Frauenbund bereits auf 32.000 Mitglieder, die ungefähr 160 dem Bund angeschlossenen Vereinen angehörten.⁸² Er bewahrte seine eigenen Institutionen und Ziele, unterstützte aber die Forderungen des Bundes Deutscher Frauenvereine, mit dessen Ortsgruppen er im Ersten Weltkrieg eng zusammenarbeitete. Die jüdischen Frauen teilten viele der herrschenden Ansichten über Ehe und Mutterschaft. Doch viele jüdische wie auch einige christliche Frauen hatten ein starkes Interesse an Gemeindefarbeit sowie an Wohltätigkeits- oder an Sozialeinrichtungen. Die Gemeindefarbeit, sei es im Rahmen traditioneller religiöser Gesellschaften, sei es in Form feministischer Vereine, schuf den Frauen ein Ventil für ihre Energien, förderte das Interesse und Bewußtsein für Frauenprobleme und leistete den jüdischen Gemeinden unschätzbare Dienste. In zunehmendem Maße suchten auch jüdische Frauen Aushilfsarbeit und Dauerstellungen in gehobenen Ausbildungsberufen.

Trotz seiner oft beengenden Atmosphäre war das Kaiserreich für jüdische Frauen eine stürmische, oft auch beängstigende Epoche. Wie andere bürgerliche Frauen erlebten sie eine fortschreitende Urbanisierung, eine Erhöhung des Lebensstandards, eine Lockerung religiöser Bindungen, die Anfänge der Geburtenkontrolle, größere Chancen in Bildung und Beruf und die ersten organisierten Ansätze eines Kampfes um politische Gleichberechtigung.⁸³ Sie teilten auch die in der Mittelschicht herrschende Besorgnis über das Anwachsen der politisch aktiven Arbeiterklasse, waren selbst politisch machtlos, fürchteten die rasche Säkularisierung und erlebten die Ängste, die ihrem neu errungenen Status entsprachen. Die jüdische Frau wurde früher und intensiver als die nichtjüdische bürgerliche Frau mit Urbanisierung, höherer Bildung, Studium und Geburtenkontrolle konfrontiert. Darüber hinaus erhöhte im Vergleich zu anderen bürgerlichen Frauen ihre Verletzbarkeit durch den Antisemitismus noch ihre politische Machtlosigkeit.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die jüdische Frau einem doppelten Problem gegenüberstand: Sie konnte nach neuen Zielen streben, die ihr durch die Emanzipation der Juden und ihre Integration in die bürgerliche Gesellschaft erreichbar wurden, und Grenzen überschreiten, die den Frauen einst gesetzt waren, doch andererseits litt sie noch immer unter doppelter Diskriminierung auf Grund ihrer Geschlechts- und Religionszugehörigkeit. So wurden zum Beispiel die Frauen noch während des Kaiserreichs zur Universität zugelassen, und jüdische Frauen nutzten diesen Vorteil in einem Umfang, der weit über ihren Anteil an der weiblichen Gesamtbevölkerung hinausging. Auch als sich die freien Berufe für Frauen öffneten, nutzte eine dynamische Minderheit jüdischer Frauen diese Möglichkeit, sich eine Karriere aufzubauen. Allgemein erlaubte die Zunahme der weiblichen Berufstätigkeit es immer mehr bürgerlichen Frauen, sich außerhalb der Grenzen ihres Haushalts zu entfalten. Solcher „Fortschritt“ aber hatte seinen Preis. Eine Anstellung zum Beispiel war eine gemischte Freude, denn sie erzeugte die Doppelbelastung, den Haushalt weiterhin führen und sich am Arbeitsplatz bewähren zu müssen. Außerdem lag der Grund für die Zunahme der weiblichen jüdischen Beschäftigung nicht nur darin, daß mehr Frauen arbeiten gehen wollten, sondern auch darin, daß immer mehr Frauen arbeiten gehen mußten. Die höhere Schulbildung barg Enttäuschungen in sich für Frauen, die nach den sozialen Vorteilen von Bildung in einer Zeit strebten, in der diese zunehmend in Ausbildung umgewandelt wurde. Auch die Akkulturation hatte ihren unsichtbaren inneren Preis. Frauen mußten die Tradition transformieren. Sie versuchten, die Spannungen, die die Bewahrung der Tradition verursachte, auszugleichen, noch während sie diese neu gestalteten. Sie strebten danach, sich an die Kultur der Mehrheit anzupassen, während diese sich ständig wandelte.

Es ist letztlich die Widersprüchlichkeit, die im Leben der jüdischen Frauen hervorsticht: Sie genossen die Vorteile, die sich aus den größeren Möglichkeiten für Frauen und Juden ergaben, stießen aber auch auf klare Grenzen. Als Frauen erreichten sie nie die volle rechtliche Gleichstellung und litten unter wirtschaftlicher, politischer und sozialer Diskriminierung. Als Jüdinnen mußten sie mitansehen, wie ihnen die Früchte der Emanzipation mit

dem Wiederaufkommen des Antisemitismus in großem Umfang wieder genommen wurden.

Der Rahmen dieser Studie

Historikerinnen der Frauengeschichte haben ihre Forschungsergebnisse häufig in dichotomen Begriffen wie öffentlich und privat, Staat und Familie, Produktions- und Reproduktionsbereich konzipiert. Es lag und liegt noch immer ein gewisser Sinn in dieser Methode, und auch der Inhalt dieses Buches spiegelt solche Muster wider. Das Leben der Frau fand häufig verborgen in der privaten Häuslichkeit statt, wo sie sich ihren familiären Pflichten widmete. Wagte sie sich hinaus, wurde ihr Griff nach der öffentlichen Sphäre von der Pionierin selbst wie auch von ihren Kritikern als solcher wahrgenommen.

Das Paradigma hat jedoch seine Grenzen und kann zu Mißverständnissen führen. Es beschreibt weniger die historische Realität als es ideologische Kategorien wiederholt, die der Frau aufgezwungen wurden. So kann es auch zur weiteren Segregation der Frau beitragen und zu ihrem Ausschluß aus dem „Zentrum“ der Geschichtsschreibung, als das normalerweise das Feld männlicher Politik und männlichen Strebens definiert wird.⁸⁴ Außerdem unterschätzt es dieses Paradigma die Annäherung zwischen den öffentlichen und privaten Lebensbereichen. In jüngster Zeit bevorzugten Historikerinnen und Historiker eine Doppelperspektive, die die Frau in einer komplexeren sozialen Realität sieht und ihren Schwerpunkt auf den Zusammenhang von Sozialbereichen legt.⁸⁵

Solche zusammenhängenden Sozialbereiche werden zunehmend sichtbar, wenn wir den Alltag deutsch-jüdischer Frauen erforschen. Öffentlicher und privater Bereich sowie männliche und weibliche Domänen überschneiden und mischen sich. Die Wohltätigkeitsaktivitäten der Frauen zum Beispiel, die allgemein als Erweiterung ihrer (privaten) Haushaltsfunktionen gesehen werden, können, obgleich Frauen selbst das Gegenteil behaupten, auch als öffentliche und sogar als politische Funktionen interpretiert werden. Die Ehefrau versorgte zudem, wie wir zeigen werden, den bürgerlichen Ehemann sowohl durch ihre Mitgift wie auch durch ihre Hausarbeit. Über sein Einkommen und seinen Beruf hinaus definierte sich das Ansehen eines Mannes über seinen Reichtum, den Status und die Kultiviertheit seiner Familie. Umgekehrt beeinflussten politische Strukturen und Ideen, vor allem solche, die die Geschlechterrollen definierten, alle Aspekte des Privatlebens: „Die Privatsphäre ist eine öffentliche Erfindung“⁸⁶ Persönliche Beziehungen und häusliche Regeln folgten den Vorgaben, die im öffentlichen Bereich geschaffen wurden.

Entgegen solchen Einsichten bezeugten die Worte und das Verhalten der Frauen im Kaiserreich ihr Festhalten an der Einteilung der Welt in öffentlich und privat. Jedoch bemerkten die Frauen, daß die Verbindung zwischen privater und öffentlicher Sphäre für sie vor allem in einer Richtung offenstand: Vom Privaten hin zum Öffentlichen. Das heißt, Frauen versuchten

zunehmend und beständig, ihre Grenzen zu überschreiten, sei es indem sie sich bezahlte Arbeit suchten, sei es, indem sie den öffentlichen Raum aus der Privatheit ihres Heimes heraus beeinflussten.⁸⁷ In dieser Hinsicht ist es bemerkenswert, daß Männer es nur selten wagten, die umgekehrte Richtung einzuschlagen: vom Öffentlichen hin zum Privaten. Indem sie den Privatbereich mittels der Politik kontrollierten, sicherten die Männer sich dagegen ab, je auf ihn beschränkt zu werden.

Folglich thematisiert meine Studie, auch wenn sie der offensichtlichen Organisierung des Frauenlebens in einen öffentlichen und einen privaten Bereich folgt, in erster Linie die Verbindungen und Spannungen zwischen diesen Lebensbereichen.

Der erste Teil beschreibt das häusliche Leben der jüdischen Frau. Er befaßt sich mit den vorherrschenden Normen für den Platz, an den eine Frau „gehört“, und damit, wie diese Normen diskutiert und bestätigt wurden. In den Kapiteln dieses Teils wird untersucht, wie die Frau ihre Kinder erzog, wie sie religiöse und familiäre Traditionen bewahrte und wie sie ein Netzwerk von Verwandten und Freunden aufbaute. Sie zeigen, wie die Frau ausgedehnte verwandtschaftliche und gesellschaftliche Verbindungen unterhielt und so die innerfamiliären und klassenspezifischen Beziehungen festigte. Diese Kapitel behandeln auch die gegenseitige Befruchtung von deutscher und jüdischer Kultur. Christen und Juden mußten sich auf Ortswechsel einstellen, deren Wirkungen tief in die Familien reichten. Das Kaiserreich bietet eine gute Möglichkeit zu erforschen, wie Juden und andere Deutsche sich zu Traditionen verhielten, die nicht mehr zeitgemäß waren, während sie sich auf neue Umgebungen und neue Herausforderungen einstellten.

Das erste Kapitel konzentriert sich auf die Frau als Hausfrau und Mutter. Wenn es eine zulässige Verallgemeinerung über jüdische Frauen im Kaiserreich gibt, dann die, daß sie zum überwiegenden Teil Hausfrauen waren oder künftige Hausfrauen. Alleinstehend, verheiratet, verwitwet, geschieden, berufstätig oder nicht, verrichteten sie Aufgaben, die mit der Führung eines Haushaltes zu tun haben. So stellt die Rolle, die sie als Hausfrau und Mutter spielten, den wichtigsten Teil ihrer unterschiedlichen Lebensgeschichten dar. Die Pflichten im Hause und die Auffassung davon, was der „angemessene Platz“ der Frau sei, veränderten sich. Als Haushalt und Geschäft noch unter einem Dach waren, war die Frau Gehilfin, die Dame des Hauses dagegen bestätigte und repräsentierte den Status ihres Mannes. Sie war die eigentliche Schöpferin der bürgerlichen Familie. Von zentraler Bedeutung für die Untersuchung der Familie ist das Festhalten der Frau an religiösen Praktiken, das im zweiten Kapitel behandelt wird. Die Frau bemühte sich, religiöse Bräuche in der Familie zu bewahren und schließlich die Familie selbst als säkulare Form der Religion zu erhalten. Sie transformierte Ritus in moderne Familienrituale und schuf so eine neue jüdische Ethnizität.

Diese Ethnizität wurde auch von den jüdischen Heiratsstrategien mitgeformt, die im dritten Kapitel beschrieben werden. Sie zeigen das Ausmaß der Treue gegenüber Religion und Gemeinschaft und ebenso die Entwicklung der jüdischen Haltung gegenüber der Frage „Geld- oder Liebesehe?“.

Die Behandlung dieses Themas widmet sich der jüdischen und christlichen Kritik an der Mitgiftjägerei und erforscht die Heiratsmuster, die in Handelskreisen und im Bildungsbürgertum der Zeit üblich waren, einschließlich „moderner“ Arten, sich kennenzulernen und zu heiraten. Das letzte Kapitel des ersten Teils, das sich mit der Freizeitgestaltung der Frau beschäftigt, hinterfragt zuerst den Begriff Freizeit. Es betont die „Mühen des Müßiggangs“, die erschöpfende Aufgaben ebenso einschloß, wie klassenspezifische Vergnügungen, die nötig waren, um gesellschaftliche Kontakte und Status aufzubauen und zu vergrößern. Dieses Kapitel ist kürzer als die anderen und symbolisiert damit genau den Anteil, den die Freizeit im Leben der Frau einnahm.

Obwohl die Frauen sich auf die Familie konzentrierten, nahmen in dieser Epoche die Möglichkeiten, anders zu leben oder sogar Unabhängigkeit zu erlangen, zu. Der zweite Teil des Buches handelt von der Frau außerhalb des Hauses: Von ihrer Ausbildung, ihrer Berufstätigkeit und ihrer öffentlichen Wohlfahrtsarbeit. Kapitel fünf, das den Eintritt der Frauen in die heiligen Hallen der Universität zum Thema hat, beschreibt die sexistischen und rassistischen Vorurteile und Erfahrungen, mit denen diese Generation von Pionierinnen konfrontiert war. Es analysiert die Karriereentscheidungen jüdischer Akademikerinnen und vergleicht sie mit den beruflichen Laufbahnen anderer Frauen. Kapitel sechs untersucht die offizielle und inoffizielle Erwerbstätigkeit jüdischer Frauen, wobei vor allem Lebenserinnerungen und statistische Erhebungen herangezogen werden. Es beschäftigt sich auch mit der Haltung der Frauen und der ihrer Familien zu bezahlter Arbeit und zur Arbeit im Verborgenen. Das Beschäftigungsprofil der Frauen und ihre berufliche Stellung wird verglichen mit der jüdischer Männer und der anderer deutscher Frauen, wobei sich zeigt, daß die jüdische Frau gegenüber jüdischen Männern im Nachteil ist, nicht aber gegenüber Frauen generell. Und schließlich werden hier die Karrieren und persönlichen Lebensentscheidungen der Frauen der Avantgarde gezeigt, der Lehrerinnen, Rechtsanwältinnen und Ärztinnen.

Das letzte Kapitel, das sich der Sozialarbeit der Frauen widmet, zeichnet deren Entwicklung und Vielfalt nach. Es untersucht die traditionellen, sehr aktiven Beerdigungsgesellschaften, die sich modernisierenden Wohltätigkeitsvereine, die sozialen Fürsorgeeinrichtungen des 20. Jahrhunderts und die jüdische Frauenbewegung. Es befaßt sich vorwiegend mit den Aktivitäten einiger beispielhafter Frauen, deren Kreativität den Rahmen von Leistung und Lohn für Frauen erweiterte, und es hebt einige wenige Führerinnen hervor, die sich über die jüdische Gemeinde hinaus in öffentlichen Wohlfahrtsorganisationen engagierten.

Nach jüdischer Tradition setzt sich das Judentum aus drei Elementen zusammen: Erziehung, Gottesdienst und Wohltätigkeit. Die jüdische Erziehung (das Studium der Tora) und der öffentliche Gottesdienst waren vorwiegend männliche Monopole, die der Frau weniger Raum für öffentliches Handeln und für Anerkennung ließen als dem Mann. Indem ich die Frauen zum Angelpunkt mache, plädiere ich für ein umfassenderes Bild vom Judentum, eines, das Heim, Familie und Gemeinde mit einschließt. Es ist die Aufgabe meiner

und anderer, künftiger Forschung, das, was wir über die jüdische Frau und die Bedeutung des Geschlechts herausgefunden haben, in die allgemeine Geschichtsschreibung einzubringen⁸⁸ Bis es so weit ist, können die vorhandenen historischen Werke nur für sich in Anspruch nehmen, die Geschichte der jüdischen Männer zu schreiben, das heißt, der Hälfte der jüdischen Bevölkerung im deutschen Kaiserreich.

Teil I

*Frauen als Schöpferinnen
bürgerlicher Kultur*

1. Bürgerliche Respektabilität: Eine Familienaufgabe

Die Mauern der jüdischen Häuser waren sozusagen in hohem Maße durchlässig, und ließen zu, daß deutsche bürgerliche Verhaltensweisen in intime Familienbeziehungen eindrangten, die Ausstattung und Atmosphäre des Hauses beeinflussten, und erlaubten zugleich, daß der Glanz jüdischer Akkulturation nach außen dringen konnte. Zu Hause erlebten Juden die Ambivalenz und die Widersprüche ihres zweifachen Wunsches: die Familie, die jüdische Gemeinde und das jüdische Erbe zu erhalten und sich andererseits in das soziale und kulturelle Leben der übrigen Deutschen zu integrieren. Hier wurden Jungen und Mädchen zu religiösen oder weltlichen Männern und Frauen erzogen und neue Aufgaben für Mädchen und Frauen zuerst erkundet. Hier genossen Juden die Früchte ihres wirtschaftlichen Erfolges und strebten danach, den entsprechenden Sozialstatus zu erreichen. Das Haus war die Kreuzung, an der Geschlecht, Klasse und Ethnizität in ihren Auswirkungen aufeinandertrafen.

Trotz aller Unterschiede in bezug auf Zeit, Geburtsort, Religiosität und Vermögen wird im Verhalten jüdischer Familien im Deutschland der Kaiserzeit ein gemeinsamer Nenner erkennbar: Sie alle strebten nach Akkulturation. Von außen wollten sie im Aussehen, in der Sprache und im Verhalten den übrigen Deutschen gleichen, in ihren Familien aber übernahmen sie den Sittenkodex des Bürgertums und machten ihn sich zu eigen. In einer Gesellschaft, in der gutes Benehmen sich privat wie öffentlich je nach Klassenzugehörigkeit unterschied, war es die Aufgabe der Mutter und Hausfrau, als kulturelle Vermittlerin zwischen der Intimsphäre der Familie und der Gesellschaft zu fungieren. Sie mußte die Kinder gemäß den bürgerlichen Kriterien erziehen und dafür sorgen, daß der Druck ausgeglichen und die Spannungen im Familienleben abgebaut wurden. Sie mußte einen betont „deutschen“ Haushalt führen, mit aller dazugehörigen Sauberkeit und Ordentlichkeit, Tugenden, die als nötig erachtet wurden, um arbeitsame und anständige Bürger hervorzubringen. Zudem mußte sie ihrer Familie deutsche Kultur in Form von Musik, Literatur und sozialem Verhalten vermitteln. Mütter waren verantwortlich für das Benehmen ihrer Familie und für das kulturelle Niveau, das sie erreichte, kurzum für Bildung.

Haushalt und Hausarbeit

Ogbleich das Kaiserreich im Rückblick für das Bürgertum als eine Zeit des Friedens, der Harmonie und der Stabilität erscheint, als das „goldene Zeitalter der Sicherheit“¹, war es für die Juden auch eine Zeit des Wandels. Nur im Vergleich

zu späteren Perioden von Krieg und Schrecken nimmt die Jahrhundertwende den Schein von Ruhe und Sicherheit für Juden an. Durch die sich in dieser Periode wandelnde Rolle der jüdischen Frau verursachte jetzt die Klassenzugehörigkeit stärker als die geographische Herkunft oder die religiöse Einstellung tiefgehende Unterschiede zwischen jüdischen Frauen. Die Wohlhabenden beschäftigten Hausangestellte und erwarben als erste die Errungenschaften der modernen Technik wie etwa elektrische Haushaltsgeräte und sanitäre Installationen. Neue Gebrauchsgüter förderten den materiellen Komfort, und neuer Wohlstand erzeugte die „müßige Dame“ („Lady of leisure“). Die neureiche Bourgeoisie konnte so durch den scheinbaren Müßiggang ihrer Frauen dem Adel nachhelfen. Das Bürgertum im allgemeinen und das Kleinbürgertum im besonderen legten großen Wert darauf, daß die Ehefrau und Mutter nicht „arbeitete“. Große Teile des Kleinbürgertums verzichteten seit den 1890er Jahren, und manchmal sogar schon früher, auf die Arbeit der Ehefrau, sobald sie es sich leisten konnten, ohne die Mitarbeit der Frau im Geschäft oder ohne ihren Lohn auszukommen. Der bürgerliche Status war so fest verbunden mit der nicht berufstätigen, „untätigen“ Frau, und die jüdische Akkulturation so dem Bürgertum verbunden, daß sogar die jüdischen Frauen, die weiterhin im Familienbetrieb oder im Haus arbeiteten, dies oft nur heimlich taten.

Armen Juden mangelte es an Einkommen wie Gelegenheit, die Sitten der Reichen zu kopieren. Auf dem Lande waren die weniger wohlhabenden deutschen Juden auf die Mitarbeit der gesamten Familie angewiesen, um wirtschaftlich überleben zu können. Frauen und Töchter waren hier noch als Produzentinnen und Hilfskräfte von Bedeutung, die Rolle der Konsumentin übernahmen sie nur langsam. In den Städten, wo die armen Juden häufig aus Osteuropa stammten, hing das Überleben der Familie von den Löhnen ab, die jedes einzelne Familienmitglied einbrachte. Wenn Mütter auch zeitweise nicht erwerbsfähig waren, so kehrten doch viele bald zurück an ihre Arbeitsplätze in der Industrie oder als Hausangestellte, andere arbeiteten als Näherinnen in Heimarbeit. Auch Töchter, die zu Hause lebten, trugen mit ihrem Lohn zum Unterhalt der Familie bei und sparten auf eine kleine Mitgift. Obwohl die städtische Umgebung es den Frauen unmöglich machte, direkt für die Familie zu produzieren, etwa durch Gartenbau und Einkochen, gelang es auch den ärmeren Frauen, mittels Lohnarbeit und durch Sparsamkeit das Nötigste zusammenzukratzen.

Die ersten Jahrzehnte 1870–1890

Die Sentimentalisierung des Heims und der Frau des Hauses, das Bild von der untätigen Dame des Großbürgertums und der Fehlschluß, die moderne Technik habe die Hausarbeit notwendig verringert, haben die wirkliche Arbeit und Mühe verdeckt, die es bedeutete, einen Haushalt zu führen, und damit auch den ökonomischen Wert dieser Arbeit für die Familie und die Wirtschaft verborgen. Obwohl in den Jahren 1870–1890 eine wahre Flut von Gefühlseligkeit die Frau symbolisch hoch auf den Sockel hob, wurde ihre Hausarbeit in den Niederun-

gen der Realität dadurch nicht geringer. Die technischen Neuerungen, wie Haushaltsgeräte, Installationen und Toiletten drangen in die privaten Haushalte, selbst in die wirtschaftlich erfolgreichen, nur langsam vor. Im jüdischen Kleinbürgertum und in der Mittelschicht (nur 20 Prozent davon lebten 1871 in den großen städtischen Zentren) verrichteten die Frauen unzählige Aufgaben, mit und ohne die Hilfe von Diensthilfen, während einige noch gleichzeitig im Familienbetrieb arbeiteten. Ihre Erinnerungen handeln kaum je von der Hausarbeit, so selbstverständlich war sie ihnen und so sehr waren sie davon überzeugt, daß derlei für die Nachwelt nicht von Interesse sei. Ihre Söhne und Töchter hielten manchmal Einzelheiten aus den erschöpfenden Arbeitstagen ihrer Mütter fest, oft aus dem Blickwinkel des „modernen“ Städters, der seine Erinnerungen um die Jahrhundertwende niederschrieb.

Im Deutschland der Bismarckzeit konnte ein Haushalt die Energien mehrerer Frauen in Anspruch nehmen, die der Hausfrau, die ihrer Töchter, die ständiger und tageweiser Haushaltshilfen und oft auch noch die unverheirateter weiblicher Familienmitglieder. Zu dieser Zeit profitierten viele Haushalte – sogar in Kleinstädten – von den neuen lokalen Industrien, dem expandierenden Binnenmarkt und dem deutschen Eisenbahnnetz. Man konnte nun Seife und Kerzen kaufen, anstatt sie selbst zu produzieren. Petroleumlampen, Kühlung durch Eisblocks, Bäcker, Fleischer, Gemüsehändler, eine monatliche Waschfrau (die zwei bis drei Tage blieb), eine Büglerin, gelegentlich eine Näherin, Tageshilfen für den Frühlingsputz und eine Hausangestellte waren ein Segen für solche Haushalte. In den bürgerlichen Küchen städtischer Häuser gab es auch fließendes Wasser.² Dennoch mußten die meisten Hausfrauen noch immer ihre eigenen Kleider aus gekauften Stoffen herstellen, wie auch Bettwäsche und Küchentücher. Jüdische Frauen kauften ein, kochten, buken, weckten ein und kümmerten sich um ihre Vorräte genauso wie andere deutsche Hausfrauen, aber viele führten zudem einen koscheren Haushalt (siehe Kapitel 2) und mußten zusätzlich die dadurch anfallenden Arbeiten erledigen. Außerdem mußten alle Frauen das Haus putzen und es besonders von Ruß säubern, der durch die Kohle- oder Holzöfen und die Öllampen entstand. Jüdische Frauen auf dem Land arbeiteten auch noch im Garten. In großen Kellern wurden die Wintervorräte gelagert, vom Obst bis zum Gänsefett, das Butterersatz war für diejenigen, die ein koscheres Haus führten.³ Mütter und Großmütter flickten die Kinderkleidung und strickten Strümpfe.⁴ Auch wo man sich eine Haushaltshilfe leisten konnte, brauchte die Arbeitgeberin dennoch eine Menge eigener Energie. So verbrachte etwa eine Frau, die sich eine Küchenhilfe und eine Erzieherin für die Kinder leisten konnte, jede Minute ihrer Freizeit mit ihren Kindern – allen zwölfen. Sie lehrte sie Botanik und half ihnen bei den Hausaufgaben. Die Kindererziehung war ausschließlich Aufgabe der Mutter. Eine Frau schreibt in ihren Erinnerungen, daß ihre Mutter immer gesagt habe, der Vater würde es gar nicht bemerken, wenn seine Zwei- oder Dreijährigen mit anderen vertauscht würden.⁵ Darüber hinaus kaufte diese Frau auch noch zusammen mit ihrer Haushaltshilfe ein und kochte mit ihr. Eine große Familie zu haben erforderte ständige harte Arbeit, auch wenn Diensthilfen zur Verfügung standen. Selbst in den wohlhabendsten Familien füllten die Frauen ihre Tage mit

endlosen Aktivitäten, doch vermieden sie es sorgsam, harte körperliche Arbeit zu verrichten, da dies die Zugehörigkeit zu einer niedrigeren Klasse symbolisiert hätte. In den 1870er Jahren zum Beispiel erledigte die Frau eines jüdischen Bankiers alle Einkäufe, beaufsichtigte die Küchenhilfe, schneiderte die Kleider für ihre acht Kinder und gab ihnen Klavierunterricht. Sie hielt die gesellschaftlichen Kontakte und Familienbande aufrecht, was eine Menge zeitraubender formeller Visiten und Korrespondenz bedeutete in einer Zeit, in der es noch keine raschen Telefongespräche gab oder ein Auto oder einen Bus, um schnell bei Freunden vorbeizuschauen.⁷

Verglichen mit der jüdischen Unterschicht und den Landjuden waren das **allerdings** relativ luxuriöse Verantwortlichkeiten. Ein Vergleich zwischen dem Leben von städtischen Juden und Landjuden derselben Klasse und in derselben Dekade vermittelt den Eindruck einer Zeitverschiebung. Wenn auch ihre bäuerlichen Nachbarn die Landjuden für modern und städtisch hielten, verlief ihr Eintritt in die Moderne – vor allem auf dem Feld weiblichen Verhaltens – langsamer als der von Juden in den Städten. Sie hatten im Durchschnitt mehr Kinder zu versorgen und weniger modernen Komfort zur Verfügung, der ihnen die Arbeit erleichtert hätte. Landjuden hielten die orthodoxe Tradition länger aufrecht. Je orthodoxer ihre Familie war, desto mehr Kinder hatte eine Frau, desto enger fühlte sie sich an die täglichen, wöchentlichen und jahreszeitlichen religiösen Rituale gebunden, und desto mehr Hausarbeit hatte sie zu leisten.⁸

Eine junge jüdische Frau, die in den 1870er Jahren in einem kleinen westfälischen Dorf lebte, stand vor Tagesanbruch auf. Sie molk die Ziegen, zündete das Holzfeuer an, über dem der Wasserkessel hing, und kochte so den Kaffee, machte den Ofen im Wohnzimmer an, der das ganze kleine Haus wärmte, fegte den Raum aus, holte Wasser vom Dorfbrunnen und deckte den Frühstückstisch. Die neunköpfige Familie aß pro Woche acht Laibe selbstgebackenen Brotes. Da der Vater, ein Metzger, sehr wenig verdiente, war die Familie auf das Obst und Gemüse im eigenen Garten angewiesen und auf die Ziegen, die Milch und Butter gaben. Um diese lebensnotwendigen Dinge kümmerten sich die Frauen. Den Sabbat hielten sie sorgsam ein, doch am Sonntag konnten sich Mutter und Töchter nicht von der Arbeit zurückziehen. Aus Rücksicht auf ihre christlichen Nachbarn schlossen sie die Türen, um deren religiöse Gefühle nicht zu verletzen, und machten den Sonntag zum Washtag.⁹ Primitive Bedingungen waren auf dem Lande normal. Die Familie eines elsässischen Geschäftsmannes verwendete ein und denselben Holzofen als Herd und als Heizung für das ganze Haus. Die Familie badete im Gemeindebad, dessen Wasser von einem Bach kam.¹⁰ Die Mutter bereitete zu Hause das Brot vor und gab es dann dem Bäcker zum Ausbacken. Sie kochte das Sabbatessen einen Tag vorher – da man am Sabbat nicht arbeiten darf – und gab es gleichfalls zum Bäcker, wo es langsam bis zum Sabbat vor sich hinkochen oder backen konnte.¹¹ Das war üblicher Brauch auf dem Lande, und man konnte nicht selten Grüppchen von Frauen und Kindern vor der Bäckerei sehen, die ihr Sabbatessen abholten. Die meisten jüdischen Ladeninhaber auf dem Lande wie auch Vieh- und Pferdehändler besaßen eigene Ställe, Speicher und kleine Parzellen Land, um die sich die Frau,

allein oder gemeinsam mit einer Hilfe, kümmerte. Haus und Geschäft waren eng miteinander verbunden.¹² Im Haus gab es gewöhnlich Speicherräume, in denen geschäftliche und private Dinge lagerten, die Familie bewohnte den Vorderteil des Hauses oder nur den ersten Stock.¹³ Viele jüdische Männer auf dem Lande arbeiteten als Hausierer und im Handel und waren von Montag bis Donnerstag auf Geschäftsreisen unterwegs. Ihre Frauen blieben zurück mit der Verantwortung für das Haus, die Familie, das Warenlager und häufig auch das Geschäft. Der Romancier Jacob Picard erinnert sich, daß seine Mutter die ganze Arbeit nur mit Hilfe einer Magd allein machte. Sie erledigte auch das Kochen und das Backen für ihre große Familie, einschließlich spezieller Backwaren für das Festessen am Sabbat.¹⁴ Der Sabbat erforderte besondere Vorbereitungen. Eine Frau (1879 in dem Dorf Oberaula geboren) erinnert sich, daß ihre Mutter immer schon zwei Tage vor jedem Sabbat putzte und kochte.¹⁵ Selbst an diesem „Ruhetag“ ging auch den Frauen, die die religiösen Gesetze einhielten, nie die Arbeit aus. Sie durften zwar nicht kochen und putzen, doch trugen sie die Speisen auf und räumten den Tisch ab, beköstigten die Gäste, die zum traditionellen Sabbatbesuch hereinschauten, und sorgten für ihre Unterhaltung.

Der abwesende Ehemann war keine rein ländliche Erscheinung. Auch kleine Geschäftsleute, die in der Stadt lebten, besuchten zumindest in der Vorkriegszeit die Woche über ihre auswärtigen Kunden. Ein Mann überließ seine gesamte Büroarbeit und Geschäftskorrespondenz seiner Frau, die diese Art versteckter Tätigkeit der sichtbaren Arbeit an der Ladenkasse vorzog. Erkennbares Arbeiten hielt sie nämlich für erniedrigend.¹⁶ Ihren Haushalt erledigte sie neben ihren anderen Aufgaben. Während manche Frauen die Verantwortung für Haus und Geschäft übernahmen, wenn ihr Mann abwesend war, arbeiteten andere als Partnerin im Familiengeschäft mit und versorgten gleichzeitig noch ihren Haushalt. In einer Darstellung seiner Mutter, die unabkömmlich war für den Laden in einer Kleinstadt, hob ein Sohn ihre wirtschaftliche Bedeutung ebenso sehr hervor wie ihre Vornehmheit und ihre bürgerliche Haltung. Er beschrieb sie als „eine Schöne, Zarte, Feine, ... die schaffen konnte wie eine Bäuerin und sich benehmen wie eine Dame. ... Die einem raten konnte wie eine gescheite Frau und helfen, wenn's sein mußte, wie ein Mann. Mit ihr konnte man daran gehen, Pläne durchzuführen.“¹⁷ In vielen Fällen überließen jüdische Mittelschichtfrauen einen Gutteil der Hausarbeit den Dienstboten und holten am Abend Rückstände in der Haushaltsarbeit auf. Wieder andere führten ihr eigenes Geschäft und erfüllten gleichzeitig ihre Haushaltspflichten. Ein Mann, der 1868 in Westpreußen geboren wurde, berichtete, daß sein Vater ein wandernder Hausierer war, während seine Mutter eine Gastwirtschaft und ihren Haushalt – mit zwölf Kindern – führte. Unterstützt von einer unverheirateten Schwägerin kümmerte sie sich um das Haus, das Vieh, die Gäste und das Geschäft. Abends stopfte, flickte und strickte sie, und zu alledem lud sie sich noch freiwillig all die Arbeit auf, die es bedeutete, die religiöse Tradition zu wahren.¹⁸

Als die Juden um den wirtschaftlichen und sozialen Aufstieg kämpften, der ihnen durch die rechtliche Gleichstellung und den industriellen Fortschritt ermöglicht worden war, spielten die Frauen dabei eine wirt-

schaftlich bedeutende Rolle, die über den eigenen Haushalt hinausreichte. Sie mußten vermitteln zwischen den Verlockungen des Marktes und den Bedürfnissen der Familie, zwischen äußerlicher Selbstdarstellung und interner Sparsamkeit. Sie mußten angemessen konsumieren und gleichzeitig sparsam haushalten. Ihre Rolle als Konsumentinnen ist oft herabgesetzt worden im Vergleich zu ihrer früheren Rolle als Produzentinnen. Die Ratgeber für gute Haushaltsführung betonten jedoch ausdrücklich, daß sorgfältiges Einkaufen ein Beitrag zur Erhaltung des Familieneinkommens sei. Sparsamkeit trug zum Wohlstand der Familie bei und wurde ebenso ernst genommen wie die Fähigkeit des Mannes, Geld zu verdienen. Wirtschaftliches Haushalten konnte die Spannung zwischen den gesellschaftlichen Ansprüchen und dem, was man sich wirklich erlauben konnte, lindern. Vor allem konnten dadurch finanzielle Unsicherheiten abgefedert werden. Gerade für Juden, die unverhältnismäßig stark im Handel tätig waren, konnte sorgfältiges Wirtschaften eine unbeständige Geschäftslage ausgleichen und die Folgen von Gewinnschwankungen mildern.

Frauen der Bismarckzeit mochten zwar weniger selbst herstellen als noch ihre Mütter, doch ihre ökonomische Funktion bestand darin, durch Sparsamkeit Kapital zu sammeln, um die Bedürfnisse der Familie befriedigen zu können. Die Frauen führten detaillierte Haushaltsbücher, in denen sie jeden Pfennig festhielten, den sie ausgegeben hatten.¹⁹ Ersparnisse bildeten die Grundlage für die Ausbildung der Kinder,²⁰ für die Mitgift der Töchter und für geschäftliche Investitionen. Die Hausfrauen lernten, daß sie große Mengen einkaufen mußten, weil das billiger war, als kleine Mengen zu erstehen. Viele nähten weiterhin die Kleider für ihre Kinder, auch wenn sie im Laufe der Jahre zu Wohlstand gelangt waren. Selbst unter den Wohlhabenden galt Sparsamkeit als Tugend. Das war einerseits ein Erbe früherer Generationen von Juden, die Geld sparen mußten, um heil durch bewegte Zeiten zu kommen, andererseits aber auch eine Haltung, die Juden vom protestantischen Bürgertum übernommen hatten, das alles Extravagante als Sünde betrachtete. Luxuswaren wurden anerkannt und als solche behandelt. Südfrüchte, eine Rarität im Deutschland der 1870er Jahre, wurden zuerst von den Reichen genossen. In der Familie eines Bankiers teilten sich am Sabbat manchmal zehn Personen zwei Orangen.²¹

In der Mittelschicht konsumierte man eher das Notwendige als Luxuriöses. Die bürgerlichen Frauen bemühten sich, einen Ausgleich zu finden zwischen den Bedürfnissen einzelner Familienmitglieder und denen der gesamten Familie. Selbst die Zeit war ein Gut, das sorgfältig rationiert wurde. Die bürgerliche Gesellschaft erwartete von den Frauen, daß sie über Effizienz und eine gute Zeiteinteilung verfügten, daß sie die Arbeitsabläufe des Personals planten und Menschen mit „eingebauten Uhren“ produzierten.²² Lina Morgenstern, die jüdische Vorsitzende des deutschen Hausfrauenvereins, ermahnte ihre Mitglieder, sorgfältig mit ihrem Geld und ihrer Zeit umzugehen. Verschwendung sei der schlimmste Feind der Hausfrau, denn dadurch verliere sie ihre Ersparnisse ebenso wie die freie Zeit, die sie mit den Kindern verbringen könnte oder mit „vernünftigem Lebensgenuß“.²³ Verschwenderisches Verhalten konnte die Frau sogar der Herrschaft über die Küche berauben. In einem Fall bestimmte der Ehevertrag, daß bei exzessiver Verschwendung der Gatte das

Recht habe, sich in der Küche einzumischen, was ihm in der Regel nicht zustand.²⁴ Die Frauen erzogen auch ihre Kinder zur Sparsamkeit und konnten sie, wenn ihre persönlichen Bedürfnisse nicht erfüllt wurden, nur durch familiäre Nähe entschädigen – sofern sie dafür Zeit hatten. Mütter waren ihren Kindern Vorbilder für Selbstbeherrschung, Mäßigung und Aufopferung.²⁵ Sparsamkeit, harte Arbeit und Haushalten mit der Zeit waren in dieser frühen Periode als Tugenden vonnöten – später wurden sie dann zum Selbstzweck.

Der Eintritt in die Moderne 1890–1918

Die jüdische Hausfrau der Wilhelminischen Ära hatte noch weitere Aufgaben, die über die der produktiven, sparsamen und effizienten Hausfrau hinausgingen. Seit den 1890er Jahren weitgehend in das Haus verbannt, mußte sie die bürgerliche Familie schaffen und formen. Wie andere Frauen war auch sie verantwortlich für die „emotionale Hausarbeit“. Das Heim sollte Zuflucht und Auftankstation sein, zu der die Familienmitglieder regelmäßig zurückkehrten, um sich geistig, körperlich und seelisch wieder aufrichten zu lassen.²⁶ In der Theorie und häufig auch in der Praxis war das Heim eine konfliktfreie Zone. Die Frauen hatten den Frieden und die Ruhe der Familienmitglieder zu sichern.²⁷ Das Heim sollte die Leiden lindern, die den Männern in einer aggressiven, statusbewußten und erfolgsorientierten Konkurrenzgesellschaft zugefügt wurden. Die Frau und die Familie sollten nicht nur besänftigen und trösten, sie waren auch der Lohn – und die Ausrede – für die Schlachten des Alltagslebens. Wie ein männlicher Erzieher, ein Vertreter dieser Ideologie, schrieb: „Vor der Schwelle seines Hauses gehört er der Arbeit, hinter derselben dem friedlichen Genuß. Es ist sein zweites Leben, das da beginnt, der Lohn für seinen Tag.“²⁸ Während jedoch die Arbeit des Mannes zu einem Beruf oder einer Karriere führte, blieb die Arbeit der Frau eine Art Berufung, die als Beitrag zum Allgemeinwohl aufgefaßt wurde. Die „selbstlose Liebe“ der Hausfrau zu ihrem Mann und ihren Kindern, die Herstellung von Gemütlichkeit, die sich dann in einem hübschen, geputzten Heim manifestierte, und saubere und ordentliche Kinder, all das wurde als Exempel für Tugendhaftigkeit schlechthin gepriesen.

Wenn das Bürgertum definiert wird als eine Familie, die „aus Sehnsüchten und Ängsten“ bestand, die sich um ihre Identität, ihren Status, ihre politische Zukunft und ihren moralischen Ruf sorgte, dann waren die Juden der Inbegriff solcher Vorstellungen.²⁹ Beschäftigt mit den Sorgen, die auch andere Bürger hatten, litten sie noch zusätzlich darunter, daß sie erst kurz zuvor politische Gleichstellung erhalten hatten, und außerdem unter ihrer besonderen sozialen und wirtschaftlichen Verwundbarkeit. Die jüdischen Frauen mußten zu Hause die Wogen glätten. Da das Jüdischsein nun zunehmend zur privaten Angelegenheit wurde, zu etwas, worüber man nur innerhalb der Familie sprach, das man nur in der Familie empfand und praktizierte, wurde die Rolle der Mutter als kultureller Vermittlerin immer komplizierter. Sie mußte der Familie helfen, ihre Zusammengehörigkeit und ihre Tradition zu wahren, während sich diese an die bürgerliche protestantische Gesellschaft anpaßte –

das reichte von der „richtigen“ Erziehung über den Bezug der „richtigen“ Zeitschriften und Theaterkarten bis zum Wohnen im „richtigen“ Viertel. Die Mutter mußte außerdem die Kinder auf die Welt draußen vorbereiten und Wunden heilen, die ihnen eine entfremdende, konformistische, gnadenlos konkurrierende und häufig feindselige Umwelt zufügte. Zudem mußten die Frauen die Familie auf eine höhere gesellschaftliche Stufe heben, um ihren wirtschaftlichen Erfolg zu demonstrieren und zu erhalten. Da die Gesellschaft deutliche Zeichen zur Unterscheidung der jeweiligen Klassenzugehörigkeit verlangte, mußten Juden sichtbar bürgerlich sein. Gleichzeitig aber unsichtbar jüdisch bleiben. Es brauchte eine geschickte Hand, um all diese Anforderungen zu erfüllen, und Mütter begegneten diesen Herausforderungen täglich. Angesichts solcher Widersprüche und ständiger Veränderungen mußten die Mütter ordentliche deutsche Kinder erziehen, während sie das Judentum bewahrten und neu formten, um einer intoleranten und gegen Unterschiede unduldsamen Gesellschaft ihre Familie vorteilhaft zu präsentieren, zugleich aber einer gesellschaftlichen Minderheit ein Zuhause zu schaffen, in das sie sich flüchten konnte.

Nicht nur die psychologischen, auch die wirtschaftlichen Aufgaben der bürgerlichen Frau wurden neu definiert. Zuvor war die Reproduktionsarbeit der Frauen, einschließlich des Gebärens, der Kindererziehung und der Hausarbeit, essentiell für das Familieneinkommen gewesen, doch gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurden die meisten bürgerlichen Haushalte in Deutschland – wie auch in anderen Industrienationen – zu Konsumeinheiten, die aus dem Produktionsprozeß ausgegliedert waren. Die Arbeit der Frauen war nun weniger körperlicher als administrativer und kultureller Art. Das Ideal der Hausfraulichkeit, ein fleckenlos sauberes Heim, das von einer tüchtigen Managerin geführt wird, die sorgfältig ihr Personal anweist und lenkt, ersetzte die frühere produktive Rolle der Frauen. Indem sie die Norm der gebildeten Familie und des blitzblanken Haushalts übernahmen – Hauptaufgabe war es, eine tüchtige Hausfrau zu sein –, halfen die jüdischen Frauen ihren Familien, sich anzupassen.³⁰ Sie brachten die populäre und die klassische deutsche Literatur in ihr Heim und modellierten ihre Einrichtung, ihre Möbel, den ganzen Stil ihres Hauses und ihrer Familie nach den herrschenden bürgerlichen Normen. Sie waren nicht nur verantwortlich für ihre eigene Kleidung und die ihrer Kinder, sondern mußten oft auch ihre Männer in Kleidungsfragen beraten. Deutsche Landfrauen in kleineren Orten hielten die jüdischen Frauen oft für die Avantgarde in Modefragen, da sie ihre Kleidung aus der Stadt bezogen.³¹ Auch in den Städten waren jüdische Frauen oft modebewußt, doch pflegten sie dabei sorgfältiges Understatement. Die Antisemiten hatten ihre Aufmerksamkeit auf die Konfektionsindustrie gelenkt, in der Juden eine führende Rolle einnahmen, und hetzten gegen die „verjudete Mode“.³² Die Enkelin des orthodoxen Rabbiners Hildesheimer erinnert sich, wie ihre Mutter sie und ihre Geschwister nach dem Vorbild der Kinder des Kaisers kleidete, in Matrosenanzüge und -blusen.³³ Die Möbel und die Ausstattung der Wohnung dokumentierten ebenfalls den Aufstieg der Familie ins Bürgertum.

Die ländliche Gesellschaft sah die jüdischen Frauen als modisch richtungsweisend an. Während ein Grund dafür in deren höherem Ein-

kommen zu suchen sein könnte, spiegelt sich hier aber auch die bewußte Anstrengung der Juden wider, den bürgerlichen Normen nachzueifern. Dies wurde noch erleichtert durch Kontakte mit städtischer Verwandtschaft und durch regelmäßige Besuche in benachbarten Städten. So fuhr zum Beispiel die Frau eines kleinstädtischen Geschäftsmannes, die noch immer während seiner langen Abwesenheiten das Geschäft versorgte, in die nächstgelegene Großstadt, um dort die Einrichtung für ihr Speisezimmer und Tapeten zu kaufen, und bestellte ihre Wohnzimmer- und Schlafzimmereinrichtung in Berlin (1883–92).³⁴ Jüdische Wohnungen glichen äußerlich denen des deutschen Bürgertums: „vom Klavier bis zum Spargelmesser war alles da“.³⁵ Zum Erstaunen und zur Verwirrung ihrer Nachbarn schafften sie sich städtisches Mobiliar an, einschließlich Plüschsofa und Plüschsessel, räumten die Zimmer auf städtische Art ein und fügten oft der Grundausrüstung ein Klavier und ein Telefon hinzu. Die christlichen Nachbarn profitierten häufig vom Telefon in den jüdischen Häusern.³⁶ Das ermöglichte sowohl ein freundliches Gespräch, als auch – für die Dörfler – einen Blick auf den anderen Lebensstil ihrer jüdischen Nachbarn.

In einer hochgradig mobilen Gesellschaft, die in städtische Zentren strömte, waren viele jüdische Frauen dafür verantwortlich, ihr Heim mindestens einmal nach dem Umzug neu einzurichten.³⁷ Gas (um 1890) und Elektrizität (um die Jahrhundertwende) verbreiteten sich rasch in den Städten und Großstädten. Obwohl die Möbel normalerweise in der Familie blieben, wurde die Einrichtung eventuell doch geändert, um einen neuen Stil zu repräsentieren, und Küchen wurden gemeinhin modernisiert. Die Frauen bestimmten den Stil und die Atmosphäre des Haushaltes durch die sorgfältige Auswahl der Ausstattung. Das beinhaltete sowohl das jeweils Neueste auf dem Gebiet der Dekorationsstoffe, als auch handgestickte oder gesäumte Tischtücher, Möbelbezüge und Wandbehänge. Diese handgearbeiteten Dekorationsstücke bewiesen die Nützlichkeit einer Frau, sie erfüllten aber auch einen ganz praktischen Zweck. In den Häusern des Bürgertums werteten sie die Einrichtung auf und ließen die Möbel „stilvoll“ erscheinen, wenn man sich Neuanschaffungen nicht leisten konnte. Allgemein galt, daß „in kaum einem bürgerlichen Haushalt die Bilder an der Wand, die Musik im Salon und die Klassiker im verglasten Bücherschrank fehlten“.³⁸ Auch in jüdischen Häusern waren diese Gegenstände an prominenter Stelle plaziert. Ein besonderer Wandschmuck, der sich in vielen jüdischen Häusern fand, war ein Porträt des Kaisers. Ein Memoirenautor schreibt, daß solch ein Bildnis ständig in der Wohnung seiner Großmutter hing und ihre – und ihrer Familie – Anpassung an die Identität des deutschen Bürgertums demonstrierte. Sie war so kaisertreu wie religiös und bestand darauf, daß das Bild noch in den 1920er Jahren hängen blieb. Jedes Pessach, wenn die Familie den rituellen Satz „nächstes Jahr in Jerusalem“ wiederholte, erwiderte sie: „nächstes Jahr in Berlin“.³⁹

So wichtig dem deutschen Bürgertum generell der Mahagonitisch und eine Atmosphäre soliden Komforts waren, so legten speziell die Juden darüber hinaus besonderen Wert auf Understatement und Qualität. Diese Zurückhaltung mag ihre Ursache in einer Unsicherheit haben, in der Angst, Antisemiten könnten den jüdischen Reichtum anprangern, und in dem Ver-

such, derlei Schaden zu vermeiden. Hannah Arendt bemerkte, die Juden würden als typische Parvenus beschrieben,⁴⁰ und Antisemiten suchten sich die Familien, die sich – sehr zum Mißfallen der meisten Juden – Villen in den teuren Vierteln von Berlin kauften oder sich luxuriös kleideten, als bevorzugtes Angriffsziel heraus. Außerdem kann das einstudierte Understatement der deutschen Juden auch ein Zeichen für ihre gesellschaftlichen Ambitionen und ihren finanziellen Erfolg gewesen sein, ein Ausdruck der Geringschätzung für das Benehmen und das protzige Auftreten der Neureichen, von denen sie sich erst kürzlich entfernt hatten. Und schließlich stand ihre Stilwahl in Einklang mit dem generellen Geschmack des deutschen Bürgertums in Mode- und Einrichtungsfragen, ein Geschmack der solide, aber nicht verschwenderisch war, was die Ausgaben betraf.

Wie die sparsame deutsche Beamtenschaft und das Bildungsbürgertum maßen die Juden ihr Ansehen zunehmend an ihrem Konsumverhalten und den Normen des Privatlebens. Nicht nur gute Manieren, ein vorbildliches Familienleben und gepflegte Konversation, sondern auch Ordnung und Sauberkeit galten als alles überragende Tugenden. Diese vorbildlichen Hausfrauen schmückten und reinigten ihre Häuser unablässig – Ordnung beherrschte jeden Aspekt des Alltagslebens.⁴¹ Die Arbeit der Frauen ermöglichte, das Heim selbst bei geringem Einkommen zu einem Schrein deutscher Häuslichkeit und bürgerlicher Vornehmheit zu gestalten. Anders als ihre französischen oder britischen Schwestern arbeiteten die deutschen Hausfrauen auch dann nicht weniger im Haushalt, wenn ihre ökonomische und soziale Lage es erlaubt hätte. Das taten nur die wenigen Angehörigen des Großbürgertums. Die meisten bürgerlichen Frauen erhöhten lediglich ihre Ansprüche und wurden zu professionellen Hausfrauen. Eine englische Besucherin schrieb 1908: „Es war mir neu, daß keine Frau der Welt, mit Ausnahme der Deutschen, den Haushalt professionell leitet.“ Und sie fuhr fort: „Die extreme Sauberkeit in deutschen Zimmern ist eine ständige Quelle des Erstaunens. Sie sind so unberührt von jeglichem Staub wie eine Möbelausstellung ... Jedes Zierdeckchen hat seinen Sinn und Zweck und seinen Ort ... Jeder Stuhl hat einen bestimmten Platz ... Selbst in Häusern, in denen es Kinder gibt, sehen deutsche Zimmer niemals unordentlich aus.“ Nach einem Blick in das Arbeitszimmer des Hausherrn sagte sie zu dessen Frau: „Er muß ein sehr ordentlicher Mann sein. Müssen Sie hier nie nach dem Rechten sehen?“ „Jede halbe Stunde“, bekam sie zur Antwort.⁴² Zusätzliche Freizeit konnte Hausfrauen in „Putznährinnen“ verwandeln, die das Haus von morgens bis abends putzten. Das war auch der Fall bei vielen jüdischen Frauen, deren Verwandte und Nachbarn sich an ihren ständigen Putzwang erinnerten. „Unsere Bäuerinnen hatten für so etwas keine Zeit“, bemerkte ein Beobachter.⁴³ Die Formierung des Bürgertums, eifrig kopiert von den deutschen Juden, wurde festgemacht an Ordnung und Sauberkeit in Familie und Haushalt inmitten eines gewaltigen sozialen Wandels und in direktem Kontrast zu den „unordentlichen“ niederen Klassen.

Obwohl hier nicht der deutsche Hang zur Hausarbeit untersucht werden soll, lohnt es doch, auf die Langlebigkeit dieser Tradition hinzuweisen und auch auf ihre Institutionalisierung und Regulierung durch den

Staat. Die Hausfrauen kannten deutsche Märchen, in denen weibliche Geister drohen, die Kinder zu entführen, wenn ein Haus nicht sauber genug ist. Auch von der Jungfrau Maria, dem Inbild fleckenloser Reinheit, nahm man an, sie wache über die Spinnstube und prüfe nach, ob der Boden richtig gefegt worden war.⁴⁴ Im Kaiserreich waren etwa eine Million Beamtenfamilien verpflichtet, ein ehrbares Familienleben zu führen und ein moralisch wie finanziell einwandfreies Verhalten an den Tag zu legen. Schulden oder ein unordentliches Familienleben schickten sich nicht für einen Beamten des Kaiserreichs. Die Männer waren nicht nur die Versorger der Familie, sie waren als Staatsbedienstete auch verantwortlich für einen „moralischen Lebenswandel“.⁴⁵ Sie brauchten die Hilfe ihrer Frauen, um die Familie in einem angemessenen Licht zu präsentieren und um mit ihrem Gehalt auszukommen. Immer wieder betonten staatliche Gutachten „solide Häuslichkeit“ und ein „vorbildliches Familienleben“, wenn sie die Leistungen der Beamten bewerteten.⁴⁶ Ironischerweise wurde auch da, wo großer Wert auf Privatleben gelegt wurde, Privatheit zum Objekt noch stärkerer Ermahnung und Überwachung. Die Ehefrauen der Beamten bekamen die Macht des Staates direkt in ihrem Haushalt zu spüren und gaben ein Beispiel, dem andere Hausfrauen – einschließlich der jüdischen – nachstreben konnten. Zum Lebensstil der Mittelschicht unter dem wachsamen Auge des Staates gehörten ein glänzender Fußboden und funkelnde Gläser.

Den bürgerlichen Hausfrauen wurde durch Standesgenossen und durch Ratgeberliteratur versichert, daß sie für Reinlichkeit und Glück verantwortlich seien. Tatsächlich schienen die Hausfrauen zu glauben, daß das erstere die Vorbedingung für das letztere sei.⁴⁷ Ihre Organisationen gaben Unterricht in Haushaltschemie, veranstalteten Ausstellungen, auf denen die neuesten Haushaltswaren und -erfindungen gezeigt wurden, und warben für die Hausarbeit als Beruf. Hausfrauenzeitschriften druckten ausgeklügelte Artikel zum Thema „Der Wäscheschrank“ oder „Wie bringe ich meinem Personal das Abwaschen bei?“⁴⁸ Auch wenn die Hausfrau weniger zu tun hatte oder über Personal verfügte, das ihr die Arbeit abnahm, mußte sie dennoch wissen, wie man den Haushalt machte, um als gutes Beispiel vorangehen zu können. Die Handbücher enthielten eine Vielzahl von Möglichkeiten, Kupferkessel, eiserne Pfannen und Zinnteller zu reinigen.⁴⁹ Die Aussteuer umfaßte immer auch „Überhandtücher“, die man über die gebrauchten Küchentücher hängte, und auf denen Sprüche eingestickt waren wie: „Blitzblank und rein, / Soll immer deine Küche sein“.⁵⁰ Die Ratgeberliteratur drang in die Privatsphäre ein und organisierte den Alltag der Hausfrau bis zur letzten Minute und jedes kleine Detail.⁵¹

Jüdische Frauen verfügten dank ihres kulturellen Erbes über eine religiös begründete Voraussetzung, die es ihnen sehr erleichterte, eine gute Hausfrau zu werden. Der Talmud zählt die Hausarbeit zu den Pflichten, die eine Frau ihrem Manne gegenüber zu erfüllen hat. Selbst wenn er sich Dienstboten leisten kann, darf ein Mann seine Frau nie dem Müßiggang überlassen, denn der könnte zu Langeweile führen und die wiederum zu Promiskuität.⁵² In dem Gebet, das der Mann traditionell am Sabbat seiner Frau vorbetet, werden die Frauen für ihre Hingabe an die Familie gepriesen, die sich in unermüdlicher Arbeit und häuslicher Produktivität ausdrücke. Die Frauen waren

dafür verantwortlich, daß das Haus ein „jüdisches“ Haus blieb. All die komplizierten Verrichtungen der häuslichen Religionsausübung fielen in ihren Zuständigkeitsbereich. Die Männer brauchten die Wachsamkeit der Frauen, damit sie in der Routine des Alltags „gute Juden“ blieben. Deshalb mußten die Frauen nicht nur effiziente und geschickte Wirtschaftserinnen sein, sondern auch über fundiertes Wissen in den komplexen Regeln der jüdischen Speisegesetze und der Feiertagsrituale verfügen.⁵³ So förderte, oder mehr noch: verschärfte die lange Tradition sorgfältiger Haushaltsführung bei Juden – selbst noch ein oder zwei Generationen nach Aufgabe der religiösen Observanz – die deutsche Leidenschaft für Hausarbeit.

Auch die jüdische Ratgeberliteratur wies darauf hin, daß Wohlergehen und Glück der Familie von der Tüchtigkeit der Hausfrau abhingen.⁵⁴ Außerdem kündeten ein reinliches Haus und die Fähigkeit, es zu pflegen, von der Wichtigkeit und Häuslichkeit der Hausfrau.⁵⁵ Die Frauen erhöhten dadurch ihren eigenen Status und machten Sauberkeit, Fleiß und Sparsamkeit zu Beweisen für ihre Unersetzlichkeit. Sticken, die Freizeitbeschäftigung für diejenigen, die wenig Hausarbeit zu verrichten hatten, stand für Sparsamkeit und Fleiß, trotz seines rein dekorativen und unproduktiven Charakters. Über eine Frau wird berichtet, sie stricke und stopfe nie, „das hatte sie nicht nötig“, aber da sie nützlich und fleißig erscheinen wollte, sticke sie. Eine andere Frau aus einer sehr wohlhabenden Familie bestand darauf, die Kleidung für ihre Kinder selbst zu nähen, allerdings aus sündhaft teuren Stoffen aus London.⁵⁶ Und sogar wenn endlose Plackerei gar nicht mehr nötig war, weil die Kinder das Haus verlassen hatten und die Frau Witwe war, so erzählt ein Neffe, putzte seine Tante, eine kleine weißhaarige Frau, ihr Haus von morgens bis abends.⁵⁷

Die jüdischen Frauen mußten wie alle Frauen in ihrem endlosen Kampf gegen Schmutz und Unordnung noch höhere Aufgaben erfüllen, denn gemäß dem „General Anzeiger“ trug die fleißige Hausfrau nicht nur den Bedürfnissen der Familie Rechnung, sondern auch denen der Wirtschaft, der Gesellschaft und des Staates: „In den letzten Jahren hat sich die Erkenntnis immer mehr Bahn gebrochen, daß von der richtigen Führung eines Haushalts nicht nur der Wohlstand des Hauses und das gute Gedeihen der Familie, sondern das wirtschaftliche Gedeihen von Gemeinden, ja des Staates abhängt. Der Frau und Mutter fällt dadurch eine hohe, wichtige Aufgabe zu. Sie hat für das körperliche und geistige Wohlbehagen aller Familienangehörigen, für Ordnung, Sauberkeit, Pünktlichkeit im Haus, für die hygienische Einrichtung der Wohnräume, für gesunde, zweckmäßige Ernährung der Hausgenossen Sorge zu tragen und muß zugleich die richtige Anleitung der ihr unterstellten Dienstmädchen, die zweckmäßige Einteilung ihrer Arbeit verstehen. Wenn sie diese Aufgaben voll und ganz zu erfüllen imstande ist, ... trägt sie auch ein gut Teil zur Lösung der sozialen Frage bei.“⁵⁸

Die deutschen Juden hatten auch eigene Gründe, ein ideales Haus zu führen. Angesichts ihrer raschen ökonomischen und geographischen Mobilität werden sie sich nach häuslicher Ordnung als Ausgleich für die Veränderungen in ihrem Leben gesehnt haben: „Wenn wenigstens der kleine Teil der Welt, über den man selbst die Kontrolle hat, nett und freundlich ist, reicht das,

um ein Gefühl von Sicherheit zu erzeugen.⁵⁹ Außerdem strebten die jüdischen Frauen, wie schon erwähnt, danach, daß ihre Familien vom deutschen Bürgertum akzeptiert wurden. Ein gut geführter Haushalt, sorgfältig ausgewählte Möbel und gut gebügelte Kleidung waren die Insignien von Vornehmheit, Kultiviertheit und Bildung. Ein bürgerliches Heim verkündete, daß Juden charakterlich dafür geeignet waren, gleichberechtigte Bürger im neuen Staat zu sein. Und schließlich diente eine strahlende Häuslichkeit nicht nur dem Beweis der Tauglichkeit zum Bürger, sondern schuf auch Distanz zwischen ihnen selbst und ihren „rückständigen“ osteuropäischen Glaubensbrüdern. Nichtjuden und deutsche Juden hoben gleichermaßen den Schmutz hervor, in dem die osteuropäischen Juden angeblich lebten. Marx' Beschreibung polnischer Juden als „die schmutzigste aller Rassen“ drückt ein allgemeines Vorurteil aus, das weiterlebte.⁶⁰ Theodor Lessing, der Diagnostiker jüdischen Selbsthasses und selbst ein führendes Beispiel dafür, schilderte Ostjuden als schmutzig und dekadent.⁶¹ Antisemiten beschwerten sich über „jüdischen Knoblauchgeruch“. Die allgemeine deutsche Ablehnung von Knoblauch (wie auch der Menschen im Osten, mit denen Deutsche das Gewürz in Verbindung brachten), übernehmend, schreckten auch deutsche Juden, die keine besonders ablehnenden Gefühle gegen ihre osteuropäischen Glaubensbrüder hegten, schon beim Gedanken an Knoblauch zurück. Ein deutsch-jüdischer Arzt, der als Soldat im Ersten Weltkrieg nach Osteuropa kam, beschrieb, nachdem er auf den Schmutz hinwies, der ihm überall begegnete, seinen jüdischen Gastgeber als scheuen, wenig ehrlichen Mann. Sein Haus sei schmutzig gewesen, und ein widerlicher Geruch nach Knoblauch habe es ganz besonders abscheulich gemacht.⁶² Es ist also kein Wunder, wenn deutsch-jüdische Hausfrauen einen ausgesprochenen Abscheu vor Knoblauch zeigten und ihr „Jüdischsein“ wegschrubbten und wegpolierten. Nichtjuden wie Juden waren davon überzeugt, daß Schmutz zu Dekadenz führte, aber für Juden konnte er auch zur gefürchteten Identifikation mit ihren proletarischen, nicht akkulturierten Brüdern und Schwestern aus Osteuropa führen, die in den Elendsvierteln von Berlin und anderer Großstädte lebten. Die deutschen Juden konzentrierten sich darauf, Schmutz und Gestank – Klassensymbole – aus ihrem Leben zu verbannen. Das heißt, bis zu einem gewissen Grad versuchten sie, den Antisemitismus gegen Ostjuden in eine Klassenfrage umzuwandeln, in der Annahme und Hoffnung, ihr eigenes fleckenloses Mittelklasseverhalten – und damit zugleich ihr Jüdischsein – würden vom deutschen Bürgertum akzeptiert.

Dienstboten

Dienstboten waren für viele Haushalte unabdingbar. Bürgerliche Frauen haben deren Arbeit hervorgehoben, um die Notwendigkeit von Haushaltshilfen zu zeigen und um sich selbst als sozial über schwerer Hausarbeit stehend zu präsentieren und so ihren Status in ihren eigenen Augen und den Augen anderer zu heben. Die Historiker der bürgerlichen Dame haben die Werte und die Haltung des Bürgertums ernster genommen als ihre reale materielle Lage, wenn sie an-

nahmen, daß in einem Haushalt, in dem es eine Magd gab, die Hausfrau de facto müßiggang. Aber ein kurzer Überblick über die Dienstbotensituation in Deutschland zeigt, daß selbst Frauen, die über Personal verfügten, offensichtlich hart arbeiteten. Außerdem scheint es, daß nicht einmal alle bürgerlichen Familien eine Haushaltshilfe hatten.

1895 zählte die Reichsstatistik 1.339.316 Dienstboten, das sind etwa 2,6 Prozent der Bevölkerung. Zu der Zeit wurden ungefähr drei Millionen deutsche Familien als „adelig und wohlhabend“ (0,25 Millionen) oder „obere Mittelschicht“ (2,75 Millionen) eingestuft. Selbst wenn man nur ein Dienstmädchen pro Familie annimmt – und viele Familien beschäftigten mehr als eines –, ergibt sich, daß nicht einmal jede Familie der oberen Mittelschicht, geschweige denn jede der Mittelschicht, eine Hausangestellte hatte. Es müßte natürlich noch mehr statistische Forschung geleistet werden, aber auf den ersten Blick gewinnt man doch den Eindruck, daß die Frauen der oberen und der Mittelschicht – vor allem in einem Land, in dem die Hausfrau zur Legende wurde – mehr im Haushalt arbeiteten, als wir bisher angenommen haben. Außerdem nahm die Anzahl der Dienstboten im Kaiserreich noch ab. Zwischen 1882 und 1907 wurde die „Dienstbotenfrage“ zu einer nationalen „Krise“: Die Anzahl der bei der Volkszählung registrierten Dienstboten fiel von 2,9 Prozent auf 2 Prozent der Bevölkerung, ein Verlust von 33 Prozent zu einer Zeit, in der die Anzahl der beschäftigten Personen in der Gesamtbevölkerung von 41 auf 45,5 Prozent stieg.⁶⁴ Ganz allgemein verringerte die Anziehungskraft der Industriearbeit die Zahl der Dienstboten nach 1850.⁶⁵ Das schwindende Angebot hatte einen Anstieg der Löhne zur Folge: Die Löhne ungelernter Dienstmädchen stiegen auf das Niveau ungelernter Arbeiterinnen. Die Bezahlung der Hausangestellten belastete nun das Haushaltsbudget stärker als je zuvor. Das bedeutete, daß weniger Leute sich Hausangestellte leisten konnten und daß auch diejenigen, die es konnten, pro Haushalt weniger beschäftigten. In Berlin zum Beispiel gab es 1871 in 17,3 Prozent der Haushalte Angestellte, aber nur noch in 12,4 Prozent im Jahr 1900. In Hamburg beschäftigten 1871 21,6 Prozent der Haushalte Personal, während es 1900 nur noch 12,3 Prozent waren.⁶⁶

Auch wenn eine Haushaltshilfe verfügbar war, handelte es sich meist um ein junges, ungelerntes „Mädchen für alles“, mit dem die Hausfrau sich die Arbeit teilte. Und diese jungen Mädchen arbeiteten nicht lange in einem Haushalt. 1882 blieb eine Hausangestellte im Durchschnitt 15 Monate bei einem Arbeitgeber, 1900 waren es nur noch sieben Monate.⁶⁷ Ihre mangelnde Ausbildung und ihr häufiger Arbeitswechsel hatten zur Folge, daß man sie erst anlernen und mit ihnen zusammenarbeiten mußte. Und schließlich war im Zeitalter primitiver Haushaltstechnik und weniger, wenn auch zunehmender, Konsumgüter der gesellschaftliche Status, den eine Hausangestellte verlieh, weniger wichtig als die Notwendigkeit, über eine solche Hilfe zu verfügen. In Memoiren, Romanen und Tagebüchern steht oft zu lesen: „Wir hatten ein Mädchen.“ Diese Aussage betont das Standesbewußtsein des Autors oder der Autorin und hilft der Historikerin, die selbst definierte Klassenzugehörigkeit zu erkennen. Bis zum Ersten Weltkrieg war eine Haushaltshilfe als Beweis für die scheinbare Delegation der Hausarbeit der Maßstab für einen standesgemäßen

Lebensstil.⁶⁸ Das hilft uns allerdings noch nicht, den Knoten der wirklichen, praktischen Lebensrealität der bürgerlichen Frauen zu entwirren, insbesondere was die Mühsal ihres Arbeitstages betrifft. Wir haben bereits auf die üblichen Tätigkeiten wie Kochen, Einkaufen, Waschen und Nähen hingewiesen und können davon ausgehen, daß die schwereren körperlichen Arbeiten wie Schrubben, Saubermachen und Feuermachen vermutlich von Dienstmädchen ausgeführt wurden. Diese Situation ist meilenweit entfernt vom Bild der müßigen bürgerlichen Dame. Wie eine Frau über ihre jüdischen Kolleginnen im Bürgertum bemerkte: „Ich erinnere mich, daß es nur von einer Frau ... hieß, sie mache den Haushalt, und ich bin sicher, auch sie hatte wenigstens irgendeine Hilfe. Mit all dem Feuermachen, der Wäsche, dem Einkochen hätte kein bürgerliches Haus ohne Hilfe geführt werden können: wenn meine Mädchen heirateten, holten sie ein paar Jüngere ins Haus und lernten sie als Dienstmädchen oder Köchin an.“⁶⁹

Wenn also nicht jede Familie im Bürgertum eine Hilfe hatte, wie stand es dann um jüdische Familien? Eine Schätzung muß in Ermangelung statistischer Daten vorerst genügen. 1871 gehörten 60 Prozent der jüdischen Familien der Mittelschicht und oberen Mittelschicht an.⁷⁰ 1914 bezahlten die Berliner Juden, die vier Prozent der Berliner Bevölkerung ausmachten (beinahe 30 Prozent der gesamten jüdischen Bevölkerung in Deutschland), mehr als ein Drittel der städtischen Steuern.⁷¹ Außerdem lebte ein unverhältnismäßig großer Teil der Juden in den Handelsmetropolen, in denen der Anteil der Dienstboten an der Bevölkerung höher war als in anderen Teilen Deutschlands. Vermutlich hatte die Mehrheit der städtischen Mittelschichtjuden und viele der unteren Mittelschicht bezahlte Hilfen, die im Haushalt lebten, meist als „Mädchen für alles“. Auch die jüdische Mittelschicht auf dem Lande beschäftigte Haushaltshilfen, gemeinhin ein Dienstmädchen. In Württemberg zum Beispiel hatten ungefähr 60 Prozent der jüdischen Haushalte ein Dienstmädchen angestellt.⁷² Die anderen bezahlten eine Putzfrau, die regelmäßig für die schwereren Arbeiten kam. Unter der kleinen Minderheit, die jüdische Angestellte hatte, beschäftigten einige noch zusätzlich eine Schabbesmagd, damit das jüdische Dienstmädchen am Sabbat nicht arbeiten mußte.⁷³ Auf dem Lande fand man viel eher jüdische Dienstboten, denn in den Städten zogen die jüdischen Frauen der Arbeiterklasse die Anstellung in der Fabrik dem Dienstbotendasein vor.⁷⁴ Am Sabbat beschäftigten auch religiöse Juden, die keine reguläre Haushaltshilfe hatten, ein Dienstmädchen, weil sie selbst keine Arbeiten wie Kochen, Geschirr Spülen und Kerzen und Feuer Anzünden verrichteten. Manche teilten sich die Kosten für eine Schabbesmagd der Gemeinde. Ein Mann aus einer Kleinstadt erinnert sich: „Das Schlafengehen regelte die Schabbesgoie. In Haushalten, die kein Dienstmädchen hatten oder ein jüdisches, machte die Schabbesgoie die Runde, löschte überall die Lichter und hielt die Öfen in Gang. Sie hatte dabei ein großes Revier zu versorgen.“⁷⁵

Als ihre Anzahl gegen Ende des 19. Jahrhunderts sank, wurden Dienstboten noch wichtiger als Indikatoren des gesellschaftlichen Status.⁷⁶ Außerdem nahm gerade zu diesem Zeitpunkt die Zahl der Haushalte, die sich einen bürgerlichen oder kleinbürgerlichen Lebensstandard leisten konn-

ten, ab. Dennoch war diese unsichere Mittelschicht bereit, alles eher aufzugeben als ihr Dienstmädchen. In seinem Roman „Die Poggenpuhls“ beschreibt Theodor Fontane eine Familie, in der Mutter und Tochter mit Klavierstunden und Porzellanmalerei das Geld verdienen, das sie benötigen, um sich weitere Dienstboten halten zu können. Auch die untere Mittelschicht beschäftigte, in dem Bedürfnis, sich von denen unter sich zu unterscheiden, ein Dienstmädchen oder zumindest eine tageweise Hilfe. Wer sich das nicht leisten konnte, verrichtete die erniedrigende harte Arbeit im Verborgenen. Jüdische Memoiren beschreiben dieses Phänomen. Die Frau und die Tochter eines jüdischen Beamten zum Beispiel standen frühmorgens auf, um die Türen und Fenster zu putzen, den Fußboden zu schrubben und die Wäsche zu machen: „Doch durfte es niemand sehen, das wäre blamabel gewesen. Morgens zwischen vier und sechs Uhr war die Stunde der ‘Erniedrigung’. Diese Pein trug man mit Würde. Die Rauigkeit der Hände konnte wieder mit Hautcreme gut gemacht werden.“⁷⁷

Dienstboten signalisierten nicht nur einen bestimmten gesellschaftlichen Status innerhalb eines hochgradig klassenbewußten und sich neu formierenden Bürgertums, sondern sie gaben auch eine Hierarchie im Haus vor. Es war die Pflicht und zugleich das Privileg der Frau, den Haushalt zu führen, zu entscheiden, welche Arbeit getan werden mußte, und die Aufgaben gemäß ihren Vorstellungen zu verteilen. In wohlhabenderen Häusern trug sie den Schlüsselkorb, ein Symbol ihrer Autorität.⁷⁸ Sie öffnete die diversen Truhen und Schränke, aus denen ihr Dienstmädchen das Notwendige an Bettwäsche, Geschirr und Vorräten entnahm. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts, in der Zeit der Dienstbotenknappheit, verlangten einige Hausangestellte Zugang zu den Lebensmitteln, zur Wäsche und zum Silber. Sie betrachteten den Schlüsselkorb als Zeichen des Mißtrauens und weigerten sich, für Frauen zu arbeiten, die ihre Schränke versperrten.⁷⁹ Die Hausfrau mischte sich auch in das Leben ihrer Dienstmädchen ein, organisierte es, legte ihren Lohn auf der Bank für ihre Aussteuer an, rügte sie für unziemlichen Sprachgebrauch und spielte den Elternersatz für Dienstboten, die oft älter waren als sie selbst.⁸⁰ Es war auch durchaus nicht unüblich, daß jüdische Arbeitgeberinnen ihre Dienstboten in die Kirche schickten.⁸¹

Die Hierarchie hatte ihre Probleme für die Frau an der Spitze. Haushaltsratgeber warnten, daß, wenn die Hausfrau sich gleichgültig verhielte, selbst die fleißigsten Angestellten in ihrem Eifer nachlassen würden.⁸² Sie mußte sich den erwünschten Respekt erst einmal verdienen. Jüdische Ratgeber ermahnten ihre Leserinnen, daß die Dienstboten eine Frau, die nicht genau über den Haushalt Bescheid wisse, nicht ernst nähmen und ihr schließlich auf der Nase herumtanzen würden. Wolle sie nicht zur Sklavin ihres Dienstmädchens oder ihrer Köchin werden, müsse die Hausfrau gut kochen und backen können, wissen, wie man einkauft und haushaltet, und Ordnung und Sauberkeit lieben.⁸³

Die jüdischen Zeitungen schrieben über die Dienstbotenknappheit und räumten ein, daß die Fabrikarbeit Frauen mehr Freiheit lasse als die Arbeit im Haus. Während sie ihre eigenen Töchter vor dergleichen bewahrten, überredeten die deutschen Juden osteuropäische jüdische Einwanderer,

ihre Töchter als Dienstboten ausbilden zu lassen.⁸⁴ Bei der Eröffnung einer Schule für Immigrantenkinder mahnte eine führende Persönlichkeit der Berliner Juden: „Was wir brauchen, sind nicht Damen, sondern Dienstmädchen. Und wenn Sie mir versprechen können, aus den Schülerinnen dieser Schule lauter Dienstmädchen zu erziehen, so stelle ich Ihnen hierzu ein Kapital von 100.000 Mark zur Verfügung.“⁸⁵ Angesichts der schwachen Erfolge warnten jüdische Funktionäre davor, daß jüdische Frauen bald ihren Haushalt ganz alleine würden bewältigen müssen.⁸⁶ Ratgeber rieten, es zahle sich aus, nett zu den Bediensteten zu sein, um sie zu halten. Sie sorgten sich besonders darüber, daß christliche Dienstboten sich weigern könnten, in jüdischen Häusern zu arbeiten, nicht nur wegen der komplizierten Rituale bei der Speisenzubereitung, sondern vor allem aus Antisemitismus. Das „Israelitische Gemeindeblatt“ fürchtete, die jüdische Hausfrau müsse sich womöglich bei ihrem Dienstmädchen für ihre Religion entschuldigen.⁸⁷ In der Tat mag diese unterschwellige Drohung manche jüdische Arbeitgeberin für die Bedürfnisse oder Vorurteile ihrer Dienstboten sensibilisiert haben. Eine Frau berichtete, daß ihre Mutter, immer wenn ein neues Dienstmädchen sich vorstellte, folgende vier Punkte von vornherein klärte: „1. Sie brauchen bei mir nicht zu kochen. Das tue ich selbst. 2. Wissen Sie, daß wir Juden sind, mein liebes Kind? 3. Haben Sie einen Bräutigam? Er darf aber nie hierher zu Besuch kommen. 4. Sonntags müssen Sie ab 10 Uhr wieder im Hause sein.“⁸⁸ Dienstboten aus Württemberg sprachen mit Hochachtung von ihren Arbeitsbedingungen in jüdischen Häusern, sie erinnerten sich an die Geschenke, die sie erhalten hätten, einschließlich ganzer Aussteuern; sie äußerten sich über den freundlichen, familiären Ton, der in dem jeweiligen Haus geherrscht habe, und erklärten, daß Schimpfwörter meist in Hebräisch benutzt wurden.⁸⁹ „Ich hab am Tisch mitgegessen, wie eine Tochter haben sie mich behandelt“, erinnerte sich eine Frau, und es gab viele Dienstmädchen, die sich bis in die 40er Jahre loyal „ihrer“ Familie gegenüber verhielten. Trotzdem, die Dienstboten kannten ihren Platz – oder er wurde ihnen verständlich gemacht.⁹⁰

Trotz der Sorge über die Dienstbotenknappheit und um die „Qualität“ der Haushaltshilfen stellten die Juden im Wilhelminischen Deutschland mehrheitlich Dienstboten ein. Doch selbst mit solcher Hilfe im Haushalt blieb die gänzlich der Muße ergebene Dame eine seltene Ausnahme. Da gab es die 19-Zimmer-Wohnung eines Arztes in Köln, in der eine sechsköpfige Familie eine Köchin, eine Küchenhilfe, ein Dienstmädchen, ein Zweitmädchen für die grobe Arbeit, eine Wäscherin, die alle 14 Tage ins Haus kam, ein drittes Mädchen, das sich um die Näharbeiten, das Stopfen und Bügeln kümmerte, und eine Gouvernante beschäftigte. Die Dame des Hauses hatte nie gelernt, wie man auch nur ein Ei kocht.⁹¹ Häufig wurden die Kinder aus sehr wohlhabenden Häusern absichtlich davon abgehalten, die grundlegenden Dinge des Haushalts zu lernen. Die Gattin des ersten jüdischen Oberlandesgerichtsrates in Preußen (1903) fragte ihre Tochter, warum sie denn meine, sie müsse kochen lernen: Man müsse doch nur lernen, wie man Anweisungen erteilt. Als die Tochter als Studentin doch ein wenig kochen lernte, bemerkte die Mutter gereizt, sie würde aber doch wohl hoffentlich nie lernen müssen, wie man Kartoffeln schält.⁹² Eine Frau

schrieb: „Fast ist es mir peinlich, ... zu erzählen, was ich damals alles noch nicht wußte. ... In den letzten Schuljahren ... zog ich meine von Frau Baumgarten angemessenen und aufs beste genähten Kleider an, ohne mir irgendeine Vorstellung zu machen, aus was für Teilen so ein Ding zusammengesetzt wird. Und mit meiner feinen, handgestickten Unterwäsche erging es mir genauso. Gewaschen wurden meine Sachen vom Hausmädchen, gebügelt von der Jungfer, durchgesehen und ausgebessert von Sissi; ich hatte nichts zu tun, als sie zu tragen. ... Eine Köchin, ein Diener, eine Jungfer – dieser Troß genügte natürlich, um das Haus in peinlichster Ordnung zu halten. Es wäre auch weder erwünscht noch schicklich gewesen, daß die kleine Tochter des Hauses selbst zum Besen oder gar zum Scheuerlappen griff. ... So wäre ich, die ich täglich das gepflegteste Essen vorgesetzt bekam, rettungslos verloren gewesen, wenn einer von mir verlangt hätte, einen Haferflockenbrei zu kochen oder ein Spiegelei zu machen.“⁹³

Eine andere Frau, die weniger privilegiert war, erinnerte sich, daß ihre Mutter zu Hause hart gearbeitet, aber nicht zugelassen hatte, daß die Töchter ihr halfen. Sie hätten intelligentere Aufgaben zu erfüllen, meinte sie. Wenn sie je dazu gezwungen würden zu kochen, dann würden sie es schon lernen.⁹⁴ Selbstaufgelegte Selbstverleugnung ebenso wie Statusansprüche für ihre Töchter brachten die Mütter dazu, deren Unkenntnis in Haushaltsdingen zu fördern. Hedwig Dohm, die frühe Feministin und Tochter eines jüdischen Tabakfabrikanten, schrieb mit ihrer, wie üblich spitzen Feder: „Ist das heutige Hausfrauendasein nicht eine Karikatur der Vergangenheit? Denn Hausfrauen, die nicht mehr spinnen und weben, backen und gärtnern, ... spielen herum mit der Küche, den Kindern und dem Leben.“⁹⁵

Diese Frauen waren allerdings die Ausnahme von der Regel. Obwohl die Frauen sich bemühten, nach außenhin müßig zu erscheinen, hatten selbst wohlhabende Frauen aus verschiedenen Gründen lange Arbeitstage zu bewältigen. Ursache waren die wenigen oder nur stundenweise verfügbaren Dienstboten und der relativ primitive Zustand der Haushalte trotz des zunehmenden Gebrauchs von Gaslampen, modernen Heizöfen und Herden, Badewannen und Toiletten mit Wasserspülung. Weitere Arbeitslast verursachten die Ideologie der echten Weiblichkeit und das Ideal der perfekten Hausfrau, das Bedürfnis der Frauen, für ihre Familien unverzichtbar zu erscheinen, und ihre Überzeugung, sie müßten mit gutem Beispiel vorangehen und mit ihren Dienstboten gemeinsam arbeiten. Obwohl Margarete Freudenthal, die den bürgerlichen Haushalt genau untersucht hat, in manchen Punkten wohl Hedwig Dohms Einschätzung geteilt hätte, daß schon 1860 eine reiche Frau mit wenigen Kindern sich der meisten Hausarbeit entledigen konnte, galt dies selbst für die Frauen des gehobenen Bürgertums erst viel später.⁹⁶ In ihrer Darstellung einer reichen Bankiersfamilie im Mainz der 1890er Jahren schrieb eine Tochter: „Wir hielten im Hause stets zwei Dienstmädchen, die alle jahrelang bei uns beschäftigt waren. Aber was erforderte der Haushalt in damaliger Zeit auch für eine Arbeit!“ Neben den sechs Kindern versorgte ihre Mutter eine Achtzimmerwohnung (mit fünf zusätzlichen Mansardenzimmern), in der es kein fließend Wasser gab und keine Toilettenspülung. Die Toiletten mußten alle paar Monate

ausgepumpt werden. Einmal die Woche kam ein Fuhrwerk mit einer Badewanne und Behältern voll heißem Wasser, was schon privilegiert war, im Vergleich zu denen, die das Wasser selber erhitzen mußten. Um die Jahrhundertwende ließ diese Familie elektrisches Licht installieren und war stolz darauf, eines der ersten Telefone in der Stadt zu haben.⁹⁷

Eine andere wohlhabende Hausfrau, die Gattin eines Berliner Richters, leistete keine schwere Hausarbeit und hatte sogar eine Friseurin, die jeden Tag ins Haus kam.⁹⁸ Doch sie überwachte sorgfältig die Dienstmädchen, erledigte die Einkäufe, wofür sie eine beachtliche Strecke zurücklegen mußte, und versorgte einen großen Haushalt mit den erforderlichen Lebensmitteln. Sie beteiligte sich auch an den Waschtagen, indem sie mit der Tageshilfe zusammen bügelte, während die Mädchen die schmutzige Wäsche zum Kochen in den Keller und dann zum Trocknen auf den Dachboden schleppten.⁹⁹ Sie ordnete selbst den Wäscheschrank, der „ihr Stolz und ihre Freude“ war. Sie besserte die Wäsche der Familie aus und war ständig mit Stopfen und Sticken beschäftigt.¹⁰⁰ Sie hielt eine Hausschneiderin, die die Kleider für die Familie nähte, denn die Konfektion war in den 1880er Jahren noch in den Anfängen, und die wohlhabenderen Familien zogen besser geschneiderte Kleidung vor. Zweimal jährlich organisierte sie Festessen mit zehn Gängen für etwa 24 Personen. Sie führte auch mit Akribie ihr Haushaltsbuch, in das sie die genauen Ausgaben für Essen, Dienstleistungen, Vergnügungen und Kleidung eintrug.¹⁰¹ Als ihre Kinder erwachsen waren, stellte sie ihre buchhalterischen Kenntnisse mehreren Wohltätigkeitsorganisationen zur Verfügung, für die sie als Schatzmeisterin arbeitete.¹⁰² Ihre Tochter, eines ihrer drei Kinder, beschrieb sie als ausgezeichnete Hausfrau, die alles so reibungslos in Gang hielt, daß niemand bemerkte, wie sie die Fäden zog.¹⁰³

Während reiche Frauen ihr Personal überwachten und gelegentlich mitwirkten, arbeiteten die Frauen des Bürgertums, auch wenn sie ein Dienstmädchen hatten, den ganzen Tag. Die Tochter einer gutsituierten bürgerlichen Familie – ihr Vater war der Direktor der Berliner Gaswerke – erinnert sich, daß ihre Mutter ein Dienstmädchen hatte und mehrmals eine „perfekte Köchin“ engagierte. Dennoch führt sie ihren eigenen Abscheu vor Hausarbeit auf das Leben zurück, das ihre Mutter führte: „Ich wußte, wie klug, wie aufnahmefähig Mama für alle Bildung war. Weil ich schon früh mit Bewußtsein beobachtete, wie diese Frau einkaufen, kochen und sich mit den täglichen Aufgaben des Hausstands zerarbeiten mußte [sie bekam sieben Kinder und hatte zehn Schwangerschaften], habe ich eine gewisse Abneigung, beinahe einen Haß gegen diesen fruchtlosen und oft schlecht regulierten Kräfteverbrauch bekommen.“ Trotz der Köchin arbeitete ihre Mutter weiterhin in der Küche: „Sie hätte [ihre Abwesenheit in der Küche] als ein Unrecht an der Erhaltung der Gesundheit ihres Mannes und ihrer Kinder angesehen. Die blaue Küchenschürze und die verarbeiteten Hände meiner Mutter (wie schön wurden sie während verschiedener Krankheiten) sind für mich ein verhaßtes Symbol ... gewesen. Mama selbst hat ihre Arbeit stets als ein Liebesopfer für die Ihrigen betrachtet.“¹⁰⁴

Das Leben auf dem Lande war noch schwieriger, teils aufgrund der geographischen Beschränkungen, teils weil vor allem die ärmeren

Juden in den Dörfern blieben. Die wohlhabenderen Juden wanderten in die Städte oder Großstädte ab. Eine Frau, Jahrgang 1893, aus einem süddeutschen Dorf beschrieb ihre Vierzimmerwohnung, die aus einem Wohnzimmer, einem großen und einem kleinen Schlafzimmer und einer Küche bestand. Das Badezimmer hatte weder eine Wanne noch fließendes Wasser. Um zu baden, mußte man das Wasser auf dem Herd erhitzen und in einen hölzernen Zuber schütten. Die Räume wurden mit eisernen Öfen geheizt. Es war harte Arbeit und kostete sie Überwindung, Tag für Tag, den ganzen Winter über, Brennholz und Kohle aus dem Keller heraufzuschleppen, um die Wohnung warmzuhalten.¹⁰⁵ Zum Haushalt gehörten ein Dienstmädchen und ein Knecht, der die Kühe, Pferde und Ziegen versorgte. Die Frauen bereiteten Brot, Kuchen und Plätzchen zu Hause vor und brachten sie dann zum Bäcker zum Backen. Die Kleidung war selbstgemacht, und Mutter und Großmutter pflanzten und zogen ihr eigenes Gemüse. Es handelte sich hier um einen bürgerlichen Haushalt: Der Vater importierte Pferde aus Belgien, und die Mutter hatte fünf Jahre bei Pariser Verwandten verbracht, um dort zur Schule zu gehen. Neben der Hausarbeit hatte diese Frau drei Kinder großgezogen und es geschafft, ihrer Tochter perfektes Französisch beizubringen. Die Tochter berichtete, daß der Vater nach dem Abendessen mit ihr spielte, während die Mutter das Geschirr wusch. Das war wohl, trotz der beiden Dienstmoten, kaum als ein Leben in Müßiggang zu bezeichnen.

Bis 1920 mußte in der Kleinstadt Niederstetten alles Wasser, das zum Trinken, Kochen und Waschen benötigt wurde, von der Quelle geholt werden.¹⁰⁶ Erst 1921 ließ sich die Familie eines Kaufmannes ein Badezimmer installieren. Der Badeofen konnte mit Holz und Kohlen geheizt werden und war wesentlich bequemer als das offene Feuer, auf dem bisher im Hof das Wasser erhitzt worden war.¹⁰⁷ Die Frauen mußten sehr hart arbeiten, um ein „anständiges Haus“ zu führen. Die meisten jüdischen Männer der Mittelschicht und unteren Mittelschicht waren hier kleine Ladenbesitzer, die Textilien, Farbe oder Lebensmittel verkauften, oder sie waren Vieh-, Wein- oder Fellhändler. Ihre Frauen hatten häufig ein Dienstmädchen, und viele beschäftigten eine Putzfrau oder Waschfrau. Dennoch molk zum Beispiel, erzählt ein Autor, seine Mutter die Kuh selbst, da die Dienstmädchen das meist nicht konnten, versorgte den Garten und stellte Brot, Kuchen, Wein und Apfelmus für die Familie her. Diejenigen, die keinen eigenen Backofen hatten, mußten ihren Teig zum Bäcker bringen. Zeitungen dienten einem doppelten Zweck, erst der Bildung und dann als Toilettenpapier.¹⁰⁸ Die relative Rückständigkeit des Lebens auf dem Lande, an der auch ein bürgerliches Einkommen und bürgerliche Ambitionen nicht viel änderten, bedeutete für die meisten Frauen mehr Arbeit.

Auch mit einer Haushaltshilfe brauchten die meisten Haushalte noch zumindest ein Familienmitglied als Mitarbeiterin und nahmen so häufig unverheiratete Töchter und Tanten oder Großmütter in die Pflicht. Die Enkelin von Rabbiner Hildesheimer schreibt, ihre Mutter benötigte die unterschiedlichste Hilfe, um ihren umfangreichen Haushalt zu führen, zu dem sechs Kinder, die Eltern, der Großvater, zwei Onkel und eine Tante gehörten sowie die ständigen unerwarteten Besucher des Rabbiners. Die Hausfrau hatte eine Kö-

chin, ein Mädchen, eine Kinderfrau, eine Gouvernante und ihre unverheiratete Schwägerin als Hilfen. An den Feiertagen beschäftigte sie noch zusätzliche Aushilfen.¹⁰⁹

Mutterschaft: Deutsch-jüdische Kinder erziehen

Die jüdische Tradition definiert Frauen über ihre Hauptaufgabe, das Gebären von Kindern. Ausgeschlossen von dem metaphysischen Bund zwischen Gott und Mann wie von der irdischen Synagogengemeinschaft, bestand der einzige Zugang, den Frauen zu Gott und zur Gemeinde hatten, in ihrer Funktion als Mütter. Die hebräische Bibel verbesserte die Stellung der Frau im Vergleich zu früheren Gesellschaften, indem sie den Kinder auferlegte, Vater und Mutter zu ehren, und die Mütter zu Lehrerinnen der Jugend erhöhte.¹¹⁰ Die Verbindung dieser Tradition und der Mutterschaft mit dem ökonomischen und sozialen Wandel im späten 19. Jahrhundert bewirkte, daß Mutterschaft im Zentrum der Definition jüdischer Weiblichkeit stand. Die Konsumgesellschaft, moderne Transportmittel und ein gehobener Lebensstandard gaben mehr jüdischen Frauen die Gelegenheit, sich der Lohnarbeit und der harten physischen Arbeit im Haushalt zu enthalten. Vielleicht schon eine Generation vor den meisten deutschen Frauen des Bürgertums führte die Verbannung der jüdischen Frauen an Heim und Herd sie dazu, sich zunehmend auf die Kindererziehung zu konzentrieren. Da die Frau zwar nicht länger eine „Gehilfin“, aber auch noch keine Gefährtin oder gar Gespielin ihres Mannes war, drehte sich die populäre Ideologie um die Mutterschaft. Die Rolle der Hausfrau blieb allerdings erhalten, denn ein ordentlicher Haushalt bildete, neben anderem, die Grundlage guter Mutterschaft. Die jüdischen Familien und vor allem die Frauen nutzten die Möglichkeiten, die sich aus der Kombination von mehr Wohlstand und weniger Kindern ergaben, um sich an das deutsche Bürgertum zu akkulturieren. Indem wir die Fruchtbarkeitsraten in der jüdischen Bevölkerung und die Erfahrungen jüdischer Frauen mit Schwangerschaft, Geburt und Kindererziehung untersuchen, können wir diese Entwicklung verfolgen und nachvollziehen, wie die jüdische Familie des Kaiserreichs Gestalt annahm.

Fruchtbarkeit

Die Juden begannen etwa eine Generation vor den übrigen Deutschen, die Größe ihrer Familien zu begrenzen. Indem sie vorwegnahmen, was zwei Jahrzehnte später ein allgemeiner Trend des Bürgertums werden sollte, handelten sie weniger in Übereinstimmung mit bereits herrschenden Normen, sondern verhielten sich, wie es einer finanziell aufstrebenden städtischen Mittelschicht entsprach.¹¹¹ Während sie sich sonst den herrschenden Sitten ihrer Umgebung anpaßten, bestimmten sie hier den Trend und erfanden quasi das „Zweikindersystem“.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert begannen die Juden, im Durchschnitt weniger Kinder zu haben als die deutsche Gesamtbevölkerung.¹¹² Seit den 1880er Jahren sanken die relativen und absoluten Geburtenzahlen dramatisch: Zwischen 1880 und 1900 fiel die absolute Zahl um ein Drittel. Sie sank kontinuierlich weiter, und lag damit weit unter der der Gesamtbevölkerung.¹¹³ Dies resultierte zum Teil aus der höheren Sterberate bei den Juden eine Generation zuvor, auf die dann eine niedrigere Geburtenrate folgte. Die Geburtsjahrgänge der 1850er Jahre hatten in den 1880er Jahren weniger eigene Kinder.¹¹⁴ Dieses Gefälle war auch das Resultat der Zunahme an Mischehen, die wenig jüdische Kinder hatten. Aber auch in Ehen zwischen zwei jüdischen Partnern sank die Kinderzahl rapide ab. So kamen zum Beispiel 1866 in der jüdischen Bevölkerung Preußens 33 Geburten auf 1000 Einwohner, während es in der Gesamtbevölkerung 41,1 Geburten waren. 1890 lag die Geburtenrate unter den Juden bei 23,75 im Vergleich zu 36,6 in der preußischen Gesamtbevölkerung. Zwischen 1905 und 1910 hatten die Juden nur halb so viele Kinder wie die übrigen Einwohner Preußens: 16,6 pro Tausend, im Vergleich zu 33 pro Tausend allgemein.¹¹⁵ In den Städten hatten beide Gruppen weniger Kinder, aber auch hier hatten die Juden niedrigere Geburtenzahlen. In Berlin lag zwischen 1871 und 1875 die Geburtenrate unter den Juden bei 27,5 im Vergleich zur allgemeinen Geburtenrate von 40,4. Zwischen 1891 und 1900 hatten die Berliner Juden 18 Kinder pro Tausend im Vergleich zu 29 in der Gesamtbevölkerung. 1910 war die Geburtenziffer unter den Juden Berlins auf 16 gefallen, unter den Nichtjuden auf 24,4.¹¹⁶

Die Ursachen dafür können ebenso in der Klassenzusammensetzung der Juden gesucht werden wie in den Berufen, die sie wählten. John Knodel etwa hat herausgefunden, daß in Gegenden, in denen es hohe Sparguthaben gab, die Fruchtbarkeit geringer war.¹¹⁷ Da die Juden weitgehend dem Bürgertum und dem Großbürgertum angehörten, sollte man sie nicht mit der deutschen Gesamtbevölkerung vergleichen, sondern mit dem Bürgertum als Vergleichsgruppe. Dieses ist allerdings eine schwierige, nicht exakt zu lösende Aufgabe, da die Erhebungen nicht nach diesen Kriterien angelegt wurden. Wenn wir den Vergleich mit dem Bürgertum anstreben, erkennen wir, daß sich der Abstand in der Kinderzahl verringert, wobei die Juden dennoch als erste kleinere Familien hatten. Studien über die deutsche Bevölkerung ergeben, daß selbständige Akademiker in Westpreußen nach 1890 ihre Familien auf zwei Kinder beschränkten.¹¹⁸ In Hannover etwa hatten sie schon um 1860 nur zwei bis drei Kinder. Diese Familien waren kleiner als die von Beamten in derselben sozialen Schicht, vermutlich aufgrund der weniger gesicherten Position eines selbständigen Akademikers. Knodel fand heraus, daß Beamte, Selbständige, und Personen, die in den Bereichen Handel und Transport arbeiteten (also in lauter städtischen Berufen), den Geburtenrückgang anführten¹¹⁹ und daß diejenigen mit gesicherten Stellungen mehr Kinder hatten als Selbständige. Da Juden vor 1867 nicht Beamte werden konnten und auch danach nur selten, gehörten viele von ihnen zu den „Selbständigen“. Ihre Fruchtbarkeitsrate war der von anderen Deutschen dieser Kategorie vergleichbar. Außerdem haben vermutlich die Juden, da die meisten von ihnen im Handel tätig waren, die Folgen der De-

pression von 1873–1896 schneller zu spüren bekommen als andere Deutsche der Mittelschicht, von denen viele durch ihre Stellung als Beamte oder Soldaten geschützt waren, und ihre Kinderzahl entsprechend reduziert.

Die Berufsstruktur der jüdischen Bevölkerung trug zu einem höheren Heiratsalter bei – auch dies eine Form der Familienplanung. Die Familie erwartete von einem jungen Mann, daß er ein Geschäft aufbaute, ehe er sich vermählte, und ein höheres Heiratsalter bedeutete weniger Kinder. Außerdem zwang die enorme Bedeutung der Mitgift für junge Männer, die sich geschäftlich etablieren oder private Praxen einrichten wollten, Eltern dazu, ihre Kinderzahl zu beschränken, um die Töchter mit einer ausreichenden Mitgift versorgen zu können. Die Besitzverhältnisse beeinflussten auf diese Weise ganz eindeutig die Familienplanung. Zudem förderten die Handelstätigkeit und die Beschäftigung in den freien Berufen den Zuzug der Juden in die Großstädte. 1900 lebten 24 Prozent aller preußischen Juden in Berlin und 64 Prozent in Städten mit über 20.000 Einwohnern im Gegensatz zu nur sieben beziehungsweise 32 Prozent der protestantischen Bevölkerung.¹²⁰ In den kleineren Stadtwohnungen war häufig kein Platz für eine große Familie. Es ist aber auch gut möglich, daß die Paare ihre Kinderzahl reduzierten, um überhaupt in die Stadt ziehen zu können. Große Familien konnten ein Hindernis darstellen, wenn man hoffte, sozial aufzusteigen und von den wirtschaftlichen Möglichkeiten und den Bildungschancen zu profitieren, die die letzten Emanzipationsgesetze eröffnet hatten. Obwohl wir nicht wissen, wie die moderne Haltung entstanden ist, nach der Paare darüber entschieden, ob sie sich noch ein Kind „leisten“ konnten, können wir doch feststellen, daß dieser Trend in den 1880er Jahren unter den Juden seinen Anfang nahm.

Die kulturelle Tradition spielt gewiß eine Rolle in der Einstellung zur Geburtenkontrolle. Die jüdische Tradition hat im Gegensatz zur christlichen Lehre die Geburtenkontrolle nie pauschal verboten. Das Gebot der Fortpflanzung hatte im jüdischen Gesetz Priorität, wo aber die Gesundheit der Frau Verhütung verlangte, war diese geboten. Abstinenz galt nicht als Alternative, da sie das eheliche Glück beeinträchtigen könnte. Juden mußten also bei der Geburtenkontrolle kein absolutes Tabu überwinden.¹²¹ Psychologische Faktoren spielten wahrscheinlich auch eine entscheidende Rolle in der Familienbegrenzung. Juden überlegten es sich sicher zweimal, ob sie eine große Familie haben wollten in einer Gesellschaft, die ihnen nur wenige Jahre nach ihrer endgültigen rechtlichen Gleichstellung durch einen rassistischen Antisemitismus schon wieder – und noch verstärkt – das Gefühl gab, Außenseiter zu bleiben. Außerdem bemühten sie sich, jede Gleichsetzung mit den aus Osteuropa eingewanderten Juden, die von rassistischen Angriffen am schärfsten betroffen waren, zu vermeiden. Ein gängiges deutsches Vorurteil behauptete, die polnischen Juden würden sich, um mit Marx zu sprechen, „wie die Läuse vermehren“.¹²² Die deutschen Juden wiesen dieses Stereotyp zurück, obwohl sie vielleicht selbst daran glaubten, und bemühten sich, ein vergleichbares Verhalten zu vermeiden.¹²³

Es trug jedoch nicht nur der Antisemitismus zu der psychischen Bereitschaft bei, die Familiengröße zu begrenzen. Wie schon beschrieben,

befand sich die jüdische Bevölkerung viel stärker als die christliche in ständigem Wandel.¹²⁴ Die Juden zogen vom Land in die Stadt, von der Stadt in die Großstadt und von dort weiter in die Hauptstadt, und sie taten das im Gegensatz zu ihren Nachbarn meist mit der gesamten Familie. Manchmal machte dieselbe Familie mehrere solcher Umzüge. Diese ständige Wanderungsbewegung und Instabilität haben möglicherweise zu einem Gefühl von Entwurzelung beigetragen, das der Gründung einer großen Familie entgegenstand. Moderne Demographen betonen die „soziale Isolation“ als einen Faktor, der für den Geburtenrückgang eine Rolle spielt. Ihr enger kultureller und sozialer Zusammenhalt führte dazu, daß die Juden eine weitgehend auf sich selbst beschränkte, geschlossene Gemeinschaft wurden. „Das führte zu einer Situation, in der sich wandelnde Normen in bezug auf die Familie ... rasch und vergleichsweise unabhängig vom Rest der deutschen Gesellschaft verbreiten konnten.“¹²⁵ Da das deutsche Bürgertum zudem große Familien für schlampig und anrühlich hielt – die satirische Zeitschrift „Simplizissimus“ etwa stellte Familien ab einem gewissen Sozialstatus nie mit mehr als drei Kindern, manchmal auch nur mit einem oder zweien dar¹²⁶ – konnte sich das etablierte deutsch-jüdische Bürgertum in seiner Entscheidung für kleine Familien bestätigt fühlen.

Die Initiative der Frauen hat wohl nicht zuletzt eine entscheidende Rolle bei der Begrenzung der Kinderzahl gespielt. In einer Ehe war sich sicherlich die Frau der Gefährlichkeit einer Geburt stärker bewußt und war deshalb empfänglicher für die Frage der Geburtenkontrolle. Obwohl die Kindbettsterblichkeit bei jüdischen Frauen niedriger lag als in der Gesamtbevölkerung, gingen auch jüdische Frauen erhebliche Risiken ein.¹²⁷ Zudem war die Heirat, wie wir in Kapitel 3 sehen werden, häufig ein Anlaß zur Verlegung des Wohnortes. Frauen, vor allem solche ohne angemessene Mitgift, heirateten oft „nach unten“, in kleinere Städte oder Dörfer. In Nonnenweier zum Beispiel war über die Hälfte aller vor 1880 verheirateten Frauen auswärts geboren.¹²⁸ Diese Frauen haben möglicherweise „Großstadtideen“ über Geburtenkontrolle mitgebracht und ihre Männer davon überzeugt, die Kinderzahl zu begrenzen, in der Hoffnung, dann der allgemeinen jüdischen Tendenz zum Verlassen des flachen Landes folgen zu können. Zudem waren jüdische Frauen bei ihrer Heirat meist älter und besser ausgebildet als nichtjüdische Bräute.¹²⁹ Viele hatten eine Mitgift als Rückendeckung. Aus all diesen Gründen verfügten sie vermutlich über mehr Macht innerhalb der Familie und taten alles, um die Strapazen und Gefahren ständiger Schwangerschaften und Geburten zu reduzieren. Es ist allerdings unmöglich, schlüssig zu beweisen, welche Rolle die meisten Frauen in der Entscheidung für Geburtenbeschränkung spielten. Trotz der allgemeinen Verdammung der Frauen als „faul“ und „selbstsüchtig“ und der speziellen Ermahnungen in jüdischen Zeitschriften wissen wir in Wahrheit nur, daß Paare Geburtenkontrolle praktizierten und daß einige Frauen dabei die Initiative ergriffen.¹³⁰

Die Erinnerungen eines Ehemannes, der 1909 geheiratet hatte, sind besonders ergiebig: „Als wir dann ... vor unserer Eheschließung standen, hat sie es verstanden, mir das Versprechen abzunehmen, daß das erste Jahr der Ehe ein ‘Schonjahr’ sein solle, und hat das mit Jugend, Schwäche und

anderen Dingen zu begründen gesucht ... Bevor dieses Jahr der Schonung um war, hat sie noch eine 'Erholungsreise' nach Berlin herausgeschlagen." Nach der Geburt ihrer Tochter 1911 verlangte seine Frau eine Schonzeit von mindestens fünf Jahren, der er „leider“ zustimmen mußte. Aus diesem Zusammenhang wird gleich mehreres deutlich: Erstens benutzte die Frau keine Verhütungsmittel, denn als sie versuchte, ohne Wissen ihres Mannes von einer Ärztin welche zu erhalten, „hat [diese] ihr aber vernünftigerweise den Wunsch nicht erfüllt, sondern den Kopf zurechtgesetzt“. Verhütung konnte also nur durch Abstinenz oder durch Coitus Interruptus praktiziert werden oder aus einer Mischung von beidem, was die gängigste Verhütungsmethode im Wilhelminischen Deutschland war. Zweitens bestand die Frau klar und eindeutig auf ihren Forderungen, sehr zum Mißfallen ihres Gatten. Er läßt sich in seinem Bericht über diese Schonjahre lange über seine eigene Frustration aus und über seine vorangegangene (voreheliche) Leidenschaftlichkeit. Drittens war das Schonjahr ein allgemein bekanntes Phänomen, denn weder erklärt der Autor, was er damit meint, noch gibt er zusätzliche Erläuterungen dazu ab, wie es Memoirenautoren gemeinhin tun, wenn sie annehmen, daß ihre Kinder oder künftige Generationen eine Sache nicht verstehen könnten. Er setzt voraus, daß Leser und Leserin wissen, wovon er spricht.¹³¹ Einige Frauen konnten also die Geburtenkontrolle in die eigene Hand nehmen und taten es auch. Manchen Männern war es auch lieber, wenn die Frauen hier die Verantwortung übernahmen. Rachel Straus, eine Ärztin, die ihre Praxis 1908 eröffnete, berichtet von der Frau eines Rabbiners, die zu ihr kam, um sich über Verhütungsmethoden zu informieren. Der Rabbiner hatte ausdrücklich betont, daß, was seine Frau in dieser Angelegenheit unternahme, ihn nichts angehe (und wohl auch nicht auf sein Sündenkonto gebucht werden könne).¹³² Und schließlich müssen auch die berühmten Migräneanfälle in dieser Epoche wie auch die Ideologie von der weiblichen Keuschheit und Asexualität als bewußte oder unbewußte Mittel der Geburtenkontrolle in Betracht gezogen werden.

Wenn die Verhütungsmethoden nicht wirkten, nahmen Frauen als letztes Mittel Zuflucht zu illegalen Abtreibungen. Eine „Blinddarmoperation“ konnte eine ungewollte Schwangerschaft ebenso beenden wie eine kurze „Erholung“ auswärts.¹³³ Ein Mann fand heraus, daß der Tod seiner Mutter in Wahrheit nicht durch einen Herzanfall, sondern durch eine Abtreibung verursacht worden war. Nach einer langen Pause, die der Geburt des vierten Kindes gefolgt war, hatte man seine Mutter, die schon fast vierzig war, vor einer weiteren Geburt gewarnt. Außerdem mutmaßte ihr Sohn, soziale Bedenken könnten eine Rolle gespielt haben, vor allem ihre Sorge, ein Anstieg der Ausgaben könnte die anderen Kinder beeinträchtigen. All diese Gründe jedoch konnten seine gnadenlose Verurteilung der Mutter nicht abschwächen: „Der Hauptgrund dürfte aber doch wohl Bequemlichkeitsliebe, Genußsucht und Furcht gewesen sein.“¹³⁴

Da Abtreibung verboten war, sind nur diejenigen Fälle statistisch erfaßt, in denen es zu einer Verurteilung kam. Es ist deshalb auch schwierig zu beurteilen, wie weit jüdische Frauen diese Methode praktizierten, um ihre Kinderzahl zu begrenzen. Jüdische Demographen gehen davon aus,

daß Verhütung die gebräuchlichste Methode der Geburtenkontrolle war, weshalb bei Juden weniger Abtreibungen vorkamen als bei Nichtjuden.¹³⁵ Das ist, obwohl die Quellenlage dürftig ist, vermutlich richtig, da die Frauen des Bürgertums und Großbürgertums allgemein erfolgreicher Verhütung praktizierten als die Frauen der ärmeren Schichten. Bürgerliche Frauen, einschließlich der großen Mehrheit der deutsch-jüdischen Frauen, konnten sich teure Mittel wie Pessare, Spülungen und Kondome leisten, die, ebenso wie Abortiva, in den Frauenzeitschriften und medizinischen Handbüchern und sogar auf Seifenpackungen annonciert wurden.

Schwangerschaft, Geburt und Stillzeit

Die Schwangerschaft ging noch immer mit vielen Mythen und Tabus einher. War eine Frau „guter Hoffnung“, ermahnten Ärzte und Eltern sie, jegliche Anstrengung zu meiden. Manchmal wurde schon eine Zugfahrt als zu riskant betrachtet. Während sich viele bürgerliche Frauen diese Ermahnungen zu Herzen nahmen, widersetzten sich dem Frauen mit moderneren Ansichten. Agatha Bleichröder etwa, die Nichte von Bismarcks Bankier, opponierte gegen die Ratschläge ihres Gynäkologen. Ihre modernen Ansichten bestärkten sie in dem Beschluß, die lange Zugreise von Breslau nach Berlin auf sich zu nehmen, um eine kranke Schwester zu pflegen und ihren Mann auf eine Bergwanderung in die Alpen zu begleiten. 1897 war das ziemlich ungewöhnlich.¹³⁶

Die meisten Geburten fanden zu Hause statt. In den kleineren Städten von Süd- und Westdeutschland kamen, bei Juden wie den übrigen Deutschen, bis in die zwanziger Jahre Hausgeburten vor.¹³⁷ In jüdischen Häusern bereitete die – meist jüdische – Hebamme die Geburt vor und stand der Gebärenden bei. In den Jahren kurz vor dem Ersten Weltkrieg wurden manchmal in letzter Minute Ärzte hinzugezogen. Sie kamen hauptsächlich, um nach dem Gesundheitszustand des Kindes zu sehen, nicht um der Mutter beizustehen. In einigen Dörfern halfen Freundinnen der werdenden Mutter und schmückten ihr Zimmer mit Amuletten und kabbalistischen Zeichen, um böse Geister fernzuhalten. (Siehe Kapitel 2).¹³⁸

Auch in den Großstädten gebaren die Frauen meist zu Hause. Ein Mann aus Breslau berichtete (1911): „Damals war es in bürgerlichen Kreisen noch nicht allgemein üblich, die Frau zum Gebären in eine Klinik zu bringen. So nahmen wir denn noch in fröhlicher Stimmung die Ehebetten auseinander und richteten mein Lager im ‘Fremdenzimmer’ ein. In dieser Nacht schlief ich nicht mehr, wenngleich die Hebamme erst morgens geholt zu werden brauchte.“ Die meisten Männer hielten Geburten für eine rein weibliche Angelegenheit und machten sich während der Wehen und der Entbindung rar. Einige wenige nahmen an der Geburt teil. Unser Breslauer Tagebuchschreiber blieb bei der Entbindung anwesend, teils weil seine Frau es wünschte, teils „aus Interesse und Neugier, besonders aber auch, um den Eintritt ‘meines’ Kindes ins Dasein zu erleben“. Er blieb die ganze Zeit über bei seiner Frau, „saß und stand

diese schmerzzerwühlten Stunden bei dem leidenden Weibe“ und war davon überzeugt, er habe „seelisch wahrscheinlich ebenso gelitten wie die Frau körperlich.“¹³⁹ Selbst in Berlin waren Hausgeburten üblich. In den 1880er Jahren brachte eine Berliner Jüdin des Großbürgertums ihre sechs Kinder mit Hilfe einer jüdischen Hebamme zu Hause zur Welt. Ihre Tochter erinnerte sich, daß die Hebamme nach einer Geburt zu ihrer Mutter sagte: „Was sagen Sie, 'Gott sei Dank'? Wenn Sie es haben hinter sich, haben Sie es wieder vor sich!“¹⁴⁰

Die Frauen des jüdischen Bürgertums begannen erst im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts in Kliniken zu gehen. Doch selbst wenn sie die Alternative hatten, zogen sie es meist vor, zu Hause zu gebären. Rahel Straus zum Beispiel, selbst Ärztin, brachte alle ihre vier Kinder zu Hause zur Welt. Sie beschrieb die Vorzüge der „alten Sitte, die Kinder ... in den vier Wänden des eigenen Heims zur Welt kommen zu lassen“, und fährt fort: „Eine normale Geburt ist keine Krankheit. Sie gehört zum Leben der Familie. Ich verstehe es gut: Für den Arzt ist es viel bequemer, eine Entbindung im gut organisierten Krankenhaus zu leiten, aber für eine Frau in normalen Verhältnissen ist es ein ganz anderes Gefühl, in ihrem Haus zu sein. Man ist nicht eine Nummer, wie im Krankenhaus ... Ich leitete ... vom Bett aus den Haushalt ...“¹⁴¹

Dennoch wagten es einige bürgerliche Frauen, ins Krankenhaus zu gehen. 1906 brachte Elisabeth Bab, die evangelische Frau des jüdischen Theaterkritikers Julius Bab, ihre Tochter in der Klinik Weiblicher Ärzte in Berlin zur Welt, wo, im Gegensatz zur Universitätsklinik, die Neugeborenen nachts im Zimmer der Mutter bleiben konnten.¹⁴²

Direkt nach der Geburt blieben in Klein- wie in Großstädten die meisten bürgerlichen Frauen drei bis vier Wochen im Bett. Danach machten religiöse Frauen ihren ersten Besuch in der Synagoge. Diese drei bis vier Wochen waren eine künstlich verhängte Ruheperiode, die vom zeitgenössischen Stand der Medizin vorgegeben wurde – allerdings nur für bürgerliche Frauen. Es ist jedoch unübersehbar, daß diese Bettruhe, trotz ihrer schwächenden Wirkung, den Frauen sehr gelegen kam. Während sie im Kindbett lagen, konnten die meisten Frauen auf Hilfskräfte zählen. Arme Frauen halfen sich gegenseitig oder bekamen Unterstützung aus der Familie oder von Wohltätigkeitsorganisationen. Frauen des Bürgertums stellten Aushilfen ein oder ließen sich von weiblichen Verwandten helfen,¹⁴³ wohlhabende und berufstätige Frauen beschäftigten längerfristig Babypflegerinnen. Eine religiöse Frau aus dem Bürgertum bezeichnete nach zehn Geburten in ebenso vielen Jahren ihr jährliches Wochenbett als ihre „Ferien- und Erholungsreise“.¹⁴⁴

In den Familien, die es sich leisten konnten, kümmerte sich eine jüdische Wärterin oder eine Wochenpflegerin um Mutter und Kind. Unter den ärmeren Juden wurde der Mutter nur nach der Geburt eines Sohnes solche Hilfe zuteil. Die Vorbereitungen für die nach einer Woche folgende Beschneidung und die Brith Milah Feier selbst waren zu anstrengend für die Wöchnerin.¹⁴⁵ Ein städtisches Paar, das (1911) einen „bescheidenen“ jüdischen Haushalt führte, behielt die Wochenpflegerin noch zwei weitere Wochen. Die junge Mutter stillte, fühlte sich aber, da es ihr erstes Kind war, noch unsicher.¹⁴⁶ Tatsächlich lehrte die Wärterin häufig die junge Mutter, wie sie mit dem Kind um-

zugehen hatte. Privilegiertere Frauen stellten längerfristige Hilfen ein, und manche fuhren auch kurz nach der Geburt zur Erholung. Neun Wochen nach der Geburt ihres ersten und kurz nach der Geburt ihres zweiten Kindes machte die Frau eines Rechtsanwaltes ausgedehnte Ferien in den Bergen, um sich von der Geburt zu erholen. Beide Male ließ sie den Säugling beim Vater und der Amme, und es sieht nicht so aus, als hätte sie je auch nur einen Anflug von Schuldgefühlen gehabt. Sie wußte, die Kinder würden es bestens überleben und gut gedeihen, und in einem Milieu, das bürgerliche Frauen als zart und zerbrechlich definierte, würde ihre Erholungsreise akzeptiert oder sogar befürwortet.¹⁴⁷ Nach ihrer Rückkehr verbrachte sie die Vormittage mit den Kindern. An den Nachmittagen kümmerte sich das Kindermädchen um diese, während sie selbst sich ihren übrigen Aufgaben widmete. Dennoch stellt dieser Fall eher eine Ausnahme dar. Die den Frauen zugeschriebene Zerbrechlichkeit – je reicher, desto zerbrechlicher – verschaffte ihnen hier ein gewisses Maß an Ruhe und Freiraum. Dieses Verhalten widersprach dem zunehmenden Mutterkult, doch schien dies ironischerweise niemand zu bemerken.

Für die wenigen jüdischen Frauen, die einen akademischen Beruf ausübten, war eine Hilfe für die Betreuung der Kinder unverzichtbar. Allerdings spornten die Sorgen und Schuldgefühle, die sie sich wegen ihres ungewöhnlichen Lebensstils machten, sie dazu an, „Supermütter“ zu werden. Diese Sorgen – und die relativ neue Vorstellung von der „Mutterschaft als Wissenschaft“ können vielleicht die Zwanghaftigkeit erklären, mit der Jenny Apolant, eine feministische Journalistin, über den Gesundheitszustand ihres Kindes Buch führte. Mehr als ein Jahr lang (1900–1901) hielt sie, akribisch bis zum letzten halben Zwieback und der exakten Tageszeit, die Mahlzeiten, Zwischenmahlzeiten und Verdauungsprobleme des Babys fest und zudem noch sein Gewicht und seine Fortschritte beim Zahnen.¹⁴⁸ In ihrer Autobiographie schreibt Rahel Straus über die Zeiten, in denen sie, obwohl sie noch stillte, medizinische Notfälle zu versorgen hatte. Die Kinderfrau mußte dann dem Baby eine Flasche mit Tee geben, um es hinzuhalten. Sie betont auch die großen Schwierigkeiten, die sie dabei hatte, Beruf und Mutterschaft in Einklang zu bringen: „Frei war ich nie mehr. Das beste Mädchen war mir keine wirkliche Beruhigung, und der Gedanke an das Kind begleitete mich immer. ... Ich wußte es immer, daß gerade ich, die ich doch ein volles Berufsleben führen wollte, doppelt zu sorgen hatte, daß es den Kleinen an nichts fehle, daß sie nichts vermissen sollten.“¹⁴⁹

Die Frauen konnten zwischen mehreren Arten der Ernährung des Säuglings wählen: dem Stillen, der Flaschennahrung und einer Amme. Jüdische Frauen stillten meistens, obwohl gegen Ende der Kaiserzeit die Flaschennahrung zunehmend beliebter wurde. In den früheren Epochen wurde die Milch kaum je pasteurisiert oder sterilisiert, und die Kindersterblichkeit stieg bedrohlich, wenn man in den ersten Monaten des ersten Lebensjahres vor allem auf Flaschennahrung zurückgriff.¹⁵⁰ Die Verbreitung des Stillens war in Deutschland regional sehr unterschiedlich.¹⁵¹ Dennoch stillten Frauen des Bürgertums und des Kleinbürgertums vor allem in ländlichen Gegenden, aber auch in den Großstädten, bis in die Zeit des Ersten Weltkrieges hinein, obwohl die

Fortschritte in der Hygiene die Flaschennahrung bis zu einem bestimmten Grad zu einer annehmbaren Alternative machten.

Bei Juden lag, trotz ihrer starken Repräsentanz in den Städten, wo das Stillen zwischen 1885 und 1910 abnahm,¹⁵² die Rate der Kindersterblichkeit immer niedriger als generell in Deutschland.¹⁵³ Die jüdischen Sitten haben höchstwahrscheinlich eine wichtige Rolle bei der Beibehaltung des Stillens und damit der Reduzierung der Kindersterblichkeit gespielt. Traditionelle Verhaltensmuster unter Juden waren der Gesundheit sehr zuträglich, wie etwa der Brauch, sich die Hände zu waschen, darüber hinaus auch die geringe Verbreitung von Alkoholismus und Geschlechtskrankheiten. Auch die Sorge um das Wohlergehen der Wöchnerin war eine jahrhundertealte Tradition, deren Ursprünge in den frühesten jüdischen Gesetzen und Vorschriften gefunden werden können. Der Talmud zum Beispiel schreibt vor, daß stillende Mütter weniger arbeiten und mehr essen sollen, daß Frauen gegen den Willen ihres Mannes stillen dürfen, daß sie andererseits aber auch entgegen ihren eigenen Wünschen stillen müssen, wenn ihre Männer das wollen. Ein Ehemann muß weiterhin seine geschiedene Frau unterstützen, wenn sie stillen will, doch dürfen geschiedene Frauen nicht zum Stillen gezwungen werden.

Auch die geringere Zahl von unehelichen Geburten trägt zur Erklärung der niedrigeren Kindersterblichkeit bei.¹⁵⁴ Uneheliche Kinder litten häufiger an Krankheiten und starben auch häufiger als eheliche Kinder. Außerdem gestatteten der Wohlstand und die Annehmlichkeiten des bürgerlichen Lebens eine bessere Ernährung und medizinische Versorgung. Trotzdem ist der Klassenaspekt bestenfalls zweitrangig. Auch bei Vergleichen innerhalb derselben sozialen Klasse sind die Zahlen für die Säuglingssterblichkeit unter Juden niedriger. Bei armen Juden in den ländlichen Gegenden Deutschlands wie auch unter proletarischen Juden in den großstädtischen Zentren in England und den Vereinigten Staaten war die Kindersterblichkeit auffallend geringer als in den nichtjüdischen Vergleichsgruppen.¹⁵⁵ Ärzte schrieben die Reduzierung der Kindersterblichkeit der Tatsache zu, daß jüdische Mütter häufiger stillten.

Auch die persönlichen Erinnerungen bestätigen, welche Bedeutung das Stillen in der jüdischen Bevölkerung hatte.¹⁵⁶ Rosa Vogelstein, eine aktive Frauenrechtlerin und Gattin eines Rabbiners, stillte alle ihre fünf Kinder während der 1870er und 1880er Jahre in Stettin.¹⁵⁷ Einige jüdische Frauen aber ernährten ihre Kinder erfolgreich mit Kuh- oder Ziegenmilch. Eine Frau, die, als sie in den 1860er Jahren nach Konstanz zog, die einzige Jüdin in der Stadt war, erinnerte sich, daß nur wenige ihrer weiblichen Bekannten die Kinder stillten. Als die „natürliche Nahrung“ für einen Säugling galt Kuhmilch.¹⁵⁸ Auch sie gab ihrem Kind die Flasche. Obwohl Stillen eher die Regel war, lag es letztendlich in der persönlichen Entscheidung der Frau, welche Ernährungsweise sie wählte. Jenny Apolant und Rahel Straus zum Beispiel, zwei äußerst erfolgreiche berufstätige Frauen, trafen unterschiedliche Entscheidungen. Erstere beschloß um 1900, ihrem einzigen Kind die Flasche zu geben, und dokumentierte jedes Gramm, das das Baby zu sich nahm, während letztere zwischen 1909 und 1914 all ihre Kinder stillte.

Nur sehr reiche Familien engagierten Ammen. Statistiken aus Berlin kurz vor 1900 sagen aus, daß etwa 1000 Ammen in der Stadt Beschäftigung fanden.¹⁵⁹ Memoiren, Statistiken und die jüdischen Zeitungen bestätigen gleichermaßen, daß die Amme ein Ausnahmephänomen darstellte. Reiche jüdische Frauen, die eine Amme nahmen, taten dies häufig, weil sie selbst nicht stillen konnten und der Flaschennahrung noch immer mißtrauten.¹⁶⁰ Julchen Herzfeld zum Beispiel versuchte zu stillen, es gelang ihr aber nur beim zweiten, dritten und neunten Kind. Die anderen sieben Kinder hatten Ammen (1868–1886, Posen).¹⁶¹ Agathe Bleichröder gelang es trotz all ihrer Bemühungen nicht zu stillen, daher nahm sie eine Amme für ihr erstes Kind.¹⁶² Sie versuchte es erneut bei ihrem zweiten Kind und griff erst auf eine Amme zurück, als sie eine schwere Infektion bekam.¹⁶³

Einige Frauen wollten nicht stillen. Ein geschlechtsspezifisches Klassenbewußtsein, das reiche Frauen als zerbrechlich betrachtete und das Stillen als unattraktiv, unweiblich und proletarisch, spielte eine wichtige Rolle bei der Entscheidung, eine Amme zu nehmen. „Weil es unpassend sei“, weigert sich die junge Mutter in dem Roman „Frau Jenny Treibel“ zu stillen.¹⁶⁴ Die Amme galt dem gehobenen Bürgertum, das danach strebte, die Frau als Ornament zu betrachten, als Signum für sozialen Status und Muße. Ärzte, deren Klientel aus dem gehobenen Bürgertum stammte, rieten ihren Patientinnen vom Stillen ab, das sie für solche Frauen als zu anstrengend und unattraktiv ablehnten. Eine jüdische Frau berichtet: „Die Ärzte fanden es ja in jener Zeit nicht günstig, daß eine ‚Dame‘ stille. Die zarte Gesundheit konnte leiden, die gute Gestalt verloren gehen. Stillenden Frauen gab man damals Unmengen Mehlbrei zu essen, so daß sie wie Hefeknödel aufgingen. So wurde der Versuch, die Frauen selber stillen zu lassen, nicht so energisch betrieben, wie man das heute getan haben würde. Die Ärzte hatten ja auch immer ein paar Ammen an der Hand.“¹⁶⁵ Selbst die Frauen, die immer wieder eine Amme brauchten, sahen diese als Statussymbol. Die Gründe, die sie für die fortgesetzte Beschäftigung einer Amme angaben, sind nicht immer die wirklichen Gründe, sondern solche, die als akzeptabel galten. In seinen Memoiren berichtete ein Mann, daß eine Mutter von sieben Kindern sich (in den 1860er Jahren) eine Amme nahm, weil Stillen für die Frauen der besseren Kreise als zu anstrengend angesehen wurde.¹⁶⁶ Dabei ließ der Schreiber außer acht, daß diese Mutter einen großen Haushalt führte, immer zehn und mehr Leute zum Abendessen hatte und außerdem noch im Familiengeschäft arbeitete.¹⁶⁷

Die Amme war gewöhnlich eine alleinstehende Mutter oder eine Frau, deren Kind gerade gestorben war, die also noch in der Lage war zu stillen. Sie lebte fast immer bei der Familie, schlief neben dem Baby und kümmerte sich primär um „ihren“ Säugling. Manchmal kam sie zusammen mit ihrem eigenen Kind und stillte dann beide Säuglinge.¹⁶⁸ Ihre finanzielle Lage war oft verzweifelt. In einem Fall „stillte“ eine Amme noch lange, nachdem sie schon keine Milch mehr hatte. Als das Kind immer dünner wurde, fand die Familie die Wahrheit heraus und fütterte das Baby mit Eselsmilch.¹⁶⁹ Die Amme wurde normalerweise besser als die anderen Dienstboten behandelt. In Berlin wurden Ammen aus dem Spreewald, die für ihre ländliche Robustheit berühmt waren

und sich in ihre traditionellen Trachten kleideten, zu Statussymbolen.¹⁷⁰ Die Amme und das Kind waren gewöhnlich unzertrennlich. So begleitete die Amme die Familie auf alle Ausflüge und Reisen.¹⁷¹ Sie blieb für ein Jahr, manchmal auch länger. Charlotte Wolff (1901 in Riesenburg geboren), die später Ärztin wurde, erinnerte sich an den tiefen Einfluß, den ihre Amme auf sie hatte: „So war die wichtigste Person meiner Säuglingszeit eine polnische Frau. Sie war meine Amme, und mit ihrer Milch wurde ich länger als ein Jahr ernährt. Sie blieb bei uns bis ich zwei Jahre alt war, und später sagte meine Mutter, ich hätte mich seit ihrem Weggang grundlegend verändert.“¹⁷²

Während bürgerliche Kreise im allgemeinen Ammen als gesunde Alternative zum Stillen durch die Mutter akzeptierten, lehnten einige jüdische Kritiker sie ab. Eine jüdische Zeitung, die vom Kleinbürgertum und der werktätigen Bevölkerung gelesen wurde, veröffentlichte eine Erzählung, in der Ammen und andere großbürgerliche Eigenheiten bei der Kindererziehung kritisiert wurden. 1912 druckte das Israelitische Wochenblatt einen Fortsetzungsroman über angeblich selbstsüchtige und egoistische jüdische Frauen, die sich eine Amme aus dem Spreewald nähmen und „unter dem Einfluß üppigen Wohllebens und zynischer moderner Ideen“ dabei zusähen, wie ihr Kind die Muttermilch einer anderen Frau trinke.¹⁷³

Kindererziehung: Statusdenken und deutsch-jüdische Identität

Wenn das Kind aus dem Säuglingsalter heraus war, beschäftigten wohlhabende Frauen Kindermädchen. Andere nahmen ein Mädchen-für-alles als Aushilfe. Verwandte, Großmütter, unverheiratete Schwestern und ledige Tanten beteiligten sich aktiv an der Kindererziehung. Einige lebten in der Familie, vor allem in den ersten Jahrzehnten des Kaiserreichs, andere kamen für bis zu ein Jahr auf Besuch. Obwohl das Kind letztlich zum Aufgabenbereich der Mutter gehörte, blieb hier die Verantwortung eher diffus und verteilte sich auf mehrere Beteiligte.

In den frühen Jahren des Kaiserreichs, als viele Frauen noch mit ihren Ehemännern zusammenarbeiteten, teilten sie sich ihre Zeit zwischen den Mutterpflichten und ihren übrigen Pflichten auf. Die Mutterschaft war nicht ihr einziger Beruf. Die meisten stillten und verwandten daher einen Gutteil ihrer Zeit auf das Kind, erledigten gleichzeitig aber auch den Haushalt und ihre geschäftlichen Aufgaben. Wie im traditionellen Judentum erfüllten die Frauen religiöse, wirtschaftliche und mütterliche Pflichten zugleich. Erst als die religiösen und ökonomischen Aufgaben zunehmend weniger auf ihr lasteten, bekamen die Kinder im Leben der Frau einen größeren Stellenwert. In einem Bericht über ihre eigene Kindheit und die ihrer Geschwister in den 1860er Jahren hob eine Frau hervor, daß ihre Mutter im Familiengeschäft arbeitete: „Wir drei [wuchsen], zumeist uns selbst überlassen, ohne jedes Fräulein auf, und obgleich auch die Mutter nicht bei uns oben war, ging es ganz gut. Wir waren Mitglied in der Leihbibliothek ... und lasen jeden Tag drei bis vier Jugendschriften ...“¹⁷⁴

Im dritten Jahrzehnt des Kaiserreichs konzentrierten sich die meisten bürgerlichen jüdischen Frauen auf die Erziehung als ihre Hauptaufgabe. Gerade als jüdische Familien mit der Geburtenkontrolle begannen, erreichte die Sentimentalisierung der Mutter-Kind-Symbiose ihren Höhepunkt in der Gesellschaft und wurde auch in jüdischen Kreisen übernommen. Die Mutterschaft, dieses Bündel sich wandelnder Verhaltensweisen und Vorstellungen über die Rolle der Frau in Familie und Kindererziehung, wurde wieder einmal neu definiert. Die Frauen gewannen nun soziale Macht als Mütter und Erzieherinnen der Kinder, während frühere Generationen Anerkennung als Mitarbeiterinnen im Familiengeschäft gewonnen hatten. Obwohl der Haushalt, wie wir gesehen haben, im Leben der Frauen eine große Rolle spielte, führte ihre Verbannung in das Haus zu einer zunehmenden Konzentration auf die Kindererziehung. Eine Generation vor den anderen Deutschen hatten jüdische Mütter weniger Kinder und mehr Zeit, sich um sie zu kümmern. In einem Zeitalter, in dem Familienplanung Realität wurde und gerade Juden weniger Nachwuchs hatten, nahm umgekehrt die Sentimentalisierung der Kindheit zu, und die Mutterschaft wurde zum zentralen Faktor in der Definition von Weiblichkeit. Die Ratgeberliteratur und die allgemeine Meinung sah die Mutter zunehmend als die erste Lehrmeisterin des Nachwuchses an und empfahl in der Kindererziehung sanftere Methoden, die angeblich mehr in Einklang mit „der Natur der Frau“ stünden. Dabei blieben allerdings traditionelle Werte wie die Rolle des Vaters als „Familienoberhaupt“ erhalten, vielleicht um den Wandel zu neuen Verhältnissen zu verschleiern und ihn schmackhafter zu machen. In den 1890er Jahren befanden sich die Sentimentalisierung der Kindheit und das „Jahrhundert des Kindes“ in ihren Anfängen.

Das deutsche Recht erlaubte den Vätern die vollständige Bestimmung über ihre Kinder. Die Entscheidungen des Vaters hatten mehr Gewicht als die der Mutter, und er hatte das Recht, über das Vermögen der Kinder zu verfügen.¹⁷⁵ Erst nach dem Tod ihres Mannes erhielt eine Frau Rechte über die Kinder zugesprochen, und auch die konnten begrenzt werden.¹⁷⁶ Die jüdische Tradition war nicht so eindeutig wie das deutsche Recht. Von der Frau, die von den wichtigen öffentlichen Funktionen in der Synagoge ausgeschlossen war, wurde erwartet, daß sie eine moralische und ethische Rolle innerhalb der Familie spielte und die Geschlechterrollen tradierte. Auf diese Weise entstand das Stereotyp, daß Frauen der materiellen, physischen und säkularen Welt näher stünden, während Männer mehr in der spirituellen Sphäre lebten. In Osteuropa ging das so weit, daß Frauen die Familie manchmal ganz allein – auch finanziell – versorgten, während die Männer sich fast aller praktischen Tätigkeit enthielten. So wurde die Rolle der Frau, bedeutender im Haus als in der institutionalisierten Religion, durch Zeit und Sitte für heilig erklärt.

Außenstehende Beobachter und Memoiren bestätigen tendenziell dieses Bild der Mutter, die direkte, unvermittelte Autorität den Kindern gegenüber besitzt.¹⁷⁷ Es ist immer schwierig, die komplexen Beziehungen zwischen den Ehepartnern zu analysieren, besonders für deren Kinder, von denen gewöhnlich die Erinnerungen an sie stammen und die dabei geprägt waren von der Auffassung der Geschlechterrollen in ihrer eigenen Zeit. Dennoch kann

man, ausgehend von Memoiren, zeitgenössischen Beobachtern und Romanen behaupten, daß jüdische Frauen über mehr Macht innerhalb der Familie und insbesondere über ihre Kinder verfügten als andere deutsche Frauen. Ungeachtet der herrschenden sexistischen Normen, die den Gehorsam gegenüber dem Ehemann predigten, haben jüdische Ehefrauen vermutlich mehr Respekt und Autorität von ihren Ehemännern verlangt – und auch erhalten –, als dies in bürgerlichen Familien sonst üblich war. Die Gründe dafür waren möglicherweise das höhere Heiratsalter der jüdischen Frauen, ihre bessere Ausbildung oder das Vermögen, das sie in die Ehe einbrachten. Außerdem lagen die Traditionen einer Gesellschaft noch nicht weit zurück, in der es weniger Frauen als Männer gegeben hatte, in der die Frauen folglich hochgeschätzt waren und entsprechend behandelt wurden.¹⁷⁸ Auch stammte die Wohlhabenheit der meisten Juden erst aus jüngster Zeit, so daß es in den 1890er Jahren noch Mütter und Großmütter gab, die Partnerinnen im Familiengeschäft gewesen waren oder die Familie alleine ernährt hatten. Diese Frauen hatten sich die Autorität bewahrt, die mit ihrer Mitarbeit oder Teilhabe am Geschäft einhergegangen war, und jüngere Paare spürten, welche Hochachtung diesen älteren Frauen noch immer entgegengebracht wurde. Von noch größerer Bedeutung allerdings war, daß dort, wo die Männer lange abwesend waren, die Frau als Mittelpunkt der Familie an Einfluß gewann.¹⁷⁹ Obwohl jüdische Männer nicht mehr, wie bis zur Jahrhundertmitte häufig, als Hausierer unterwegs waren, waren sie weiterhin von Geschäftsreisen oder langen Ladenöffnungszeiten in Anspruch genommen. Christliche Männer derselben Schicht, die häufig eine Beamtenstelle hatten, verbrachten mehr Zeit zu Hause und konnten so ihrer häuslichen Autorität eher Geltung verschaffen. Auch waren Beamte, deren Laufbahn gesichert war, weniger auf die Hilfe und Mitarbeit ihrer Frauen angewiesen als jüdische Geschäftsleute und Händler und verhielten sich daher vielleicht auch weniger respektvoll.

Nicht zuletzt haben jüdische Männer ihre häusliche Autorität auch freiwillig abgegeben. Konfrontiert mit einer aggressiven und oft antisemitischen Umwelt, haben sie vielleicht selbst Unterstützung gebraucht und einen Teil ihrer Autorität gegen Frieden und Freundschaft eingetauscht. Andere weigerten sich, sich um Haushaltsangelegenheiten zu kümmern. Die Tochter eines Manufakturbesitzers erinnerte sich, daß zu Hause die „Mutter regierte“, fügte aber hinzu, das sei deshalb so gewesen, weil man den Vater nicht mit derart unbedeutenden Dingen belästigen konnte.¹⁸⁰ Sigmund Freuds Briefe an seine Verlobte Martha Bernays deuten noch eine andere Art von Arrangement an. Über John Stuart Mills „absurde“ Ideen über Frauen schreibend, fragt er Martha: „Soll ich mir mein zartes, liebes Mädchen zum Beispiel als Konkurrenten denken?“ Eine Debatte darüber würde nur damit enden, daß er „alles aufbiete, sie aus der Konkurrenz in die unbeeinträchtigte stille Tätigkeit *meines* Heimes zu ziehen“ (Hervorhebung von der Autorin). Wenige Wochen zuvor erklärte er ihr: „Ich weiß ja, wie lieb du bist, wie du ein Haus zum Himmel verschönern kannst ... Ich werde dir alle Herrschaft lassen, die du verlangen (kannst) ... du wirst es mir mit inniger Liebe lohnen und indem du dich über alle Schwächen erhebst, für die Frauen verachtet werden.“¹⁸¹

Nur selten findet man in jüdischen Memoiren ein Phänomen, das zu einem der Klischees der deutschen Literatur und der deutschen Karikaturisten wurde: den Ehemann als Haustyranen, der sich im Büro duckt, um dann, sowie er über die Schwelle seines Hauses tritt, Frau und Kinder heranzukommandieren.¹⁸² Auch gibt es kaum Beispiele für den Vater als Zuchtmeister, wie in anderen deutschen Familien,¹⁸³ oder für eine jüdische Mutter, die wartete, bis der Mann nach Hause kam, um die Kinder zu bestrafen. Väter wurden respektiert, aber sie waren weder omnipräsent noch herrisch wie in der Beamtenfamilie in Gabriele Reuters Roman „Aus guter Familie“, in der man ständig die Meinung des Vaters zu allem und jedem in Betracht ziehen mußte.¹⁸⁴ Ländliche Beobachter stellten fest, daß bei den Juden die Frauen die Kinder erzogen und daß sie, im allgemeinen, eine geachtete und unabhängiger Stellung einnahmen als christliche Ehefrauen.¹⁸⁵ Tatsächlich waren möglicherweise aufgrund dieser Aufteilung der Verantwortlichkeiten in jüdischen Häusern die strenge Mutter und der milde Vater vorherrschend. Eine Frau erzählt über ihre Kindheit: „Wenn mir mein Vater eine Ohrfeige gab, sprach sie [die Mutter] eine Woche nicht mit ihm. Aber sie ohrfeigte mich.“¹⁸⁶ Obwohl in bezug auf den Vater manchmal seine Strenge erwähnt wird, wird das Verhalten der Mutter viel öfter beschrieben. Sie setzte elterliche Entscheidungen und Regeln durch und fungierte als Schiedsrichterin bei aktuellen Anlässen.

In den Memoiren von Juden, die im deutschen Kaiserreich aufwuchsen, spielte der Vater im häuslichen Bereich eine untergeordnete Rolle. Die Kinder erkannten seine beruflichen und intellektuellen Bestrebungen an, und diese Leistungen nahmen tatsächlich oft den größten Raum in den Memoiren ein. Der direkte Kontakt des Vaters mit dem Nachwuchs wird dagegen nicht eigens positiv erwähnt. Eine Tochter schrieb: „Was wußte er eigentlich von seinen vielen Kindern? Er liebte sie sicher, aber er fand nicht den richtigen Weg zu ihnen. ... Und ich liebte den Vater doch so sehr, aber er war ... eine Respektsperson ...“¹⁸⁷ Eine andere Frau stellte Überlegungen über die Strenge ihres Vaters an, fügte aber hinzu, daß sie ihn kaum zu Gesicht bekam: „Wir mußten seine Autorität hinnehmen, ohne Fragen zu stellen. Widerspruch war nicht erlaubt. ... Während meiner Kindheit sprach ich kaum je mit meinem Vater, außer an jenen seltenen Feiertagen, wenn er mit uns einen Ausflug in den Taunus oder in die Wälder am Rhein machte ...“¹⁸⁸

Die häufige Abwesenheit des Mannes schmälerte seinen Einfluß, selbst wenn er despotisch war. Ein Vater z.B. verbrachte ein Drittel des Jahres auf Geschäftsreisen. Selbst wenn er in Breslau war, sahen die Kinder ihn höchstens beim Mittagessen. Außerdem sahen sie ihn an den Sonntagnachmittagen, wenn die ganze Familie zum Essen zur Großmutter kam.¹⁸⁹ Ihren Mann beschreibend, den sie für einen guten Vater hielt, malte Rahel Straus eher das Bild einer geistigen als einer physischen Abwesenheit: „Dem Manne ist der Beruf der Hauptinhalt seines Lebens, ihm wird alles andere untergeordnet. Das ganze Haus ist darauf eingestellt, dem Hausherrn die Ruhe und Bequemlichkeit zu geben, damit er ganz ungestört seine berufliche Karriere verfolgen kann.“¹⁹⁰ Und sie fuhr fort: „Ich habe oft gefunden, daß in der Lebensbeschreibung eines Mannes, auch in der von ihm selbst geschriebenen, seine Kinder kaum erwähnt werden. Und das

ist leicht erklärlich. Auch für den Mann, den Vater, ist das Kind ein neues, großes Glücksmoment, aber es steht doch neben seinem Leben, das sich in nichts ändert. Größere Verpflichtungen erwachsen ihm durch seine Kinder ... Das führt ihn noch tiefer und intensiver in sein Berufsleben hinein. In seinem äußerlichen Leben, in seiner Tageseinteilung, in seiner Arbeit ändert sich nichts.“¹⁹¹

Väter spielten keine große Rolle im Alltag ihrer Kinder und waren wohl auch emotional nicht so zugänglich wie die Mütter. Daraus folgt allerdings nicht, daß die Väter keinerlei Bedeutung gehabt hätten. Vor allem Töchter, die später einen Beruf ergriffen oder Feministinnen wurden, sagten, sie verdankten ihre intellektuelle Entwicklung dem Vater oder identifizierten sich mit ihm (selbst wenn er sich gegen die Berufspläne der Tochter stellte) in Opposition zu dem Rollenmodell, das die gänzlich konventionelle Mutter vorgegab.¹⁹²

Die geringe Kinderzahl und der zunehmende Wohlstand hatten zur Folge, daß die physische Arbeit der Mutter abnahm, der kulturelle Aspekt der Mutterschaft dagegen nahm zu. Mehr mütterliche Aufmerksamkeit und Einmischung waren vonnöten, um gut erzogene Kinder als die Produkte einer guten Kinderstube präsentieren zu können.¹⁹³ Während die Männer das Geld verdienten, bereiteten die Frauen die Kinder nicht nur auf die Zugehörigkeit zu der Klasse vor, in die sie geboren worden waren, sondern auch für die Klasse, zu der ihre Eltern hinstrebten. Die Einübung sozialer Mobilität, mit ihren klaren ökonomischen Auswirkungen, lag in den Händen der Frauen.

Jüdische Frauen bemühten sich, Hüterinnen der deutschen Kultur zu sein, und brachten ihren Kindern auch die geschlechtsspezifischen Verhaltensweisen und Manieren bürgerlicher Männer und Frauen bei. Damit schufen sie ein jüdisches Bürgertum, das bis ins letzte so konventionell war wie sein christliches Pendant. Sie waren einzigartig dafür geeignet, denn ausgeschlossen aus dem religiösen Geistesleben hatten die Frauen sich mit der weltlichen Kultur schon vertraut gemacht, bevor noch die Ghettomauern eingerissen wurden. So erhielten sie sich ihre kulturelle Rolle in der Familie, die sie noch ausbauten, indem sie zahlreich die höheren Schulen besuchten. Sie vermittelten die Kultur und die Vorstellungen und Sitten der gesellschaftlichen Schicht, der sie naheiferten und zu der sie auch gehörten. Ihre Bildung und ihre Wertschätzung der deutschen Kultur, mit der sie ihre Kinder vertraut machten, erhöhte den Status der Familie ebenso wie die stattlichen Möbel, die eleganten Salons und die dekorativen Zierate. Außerdem lebte die jüdische Mittelschicht wie auch andere Angehörige des Bürgertums mehr von ihren charakterlichen und intellektuellen Fähigkeiten als von handwerklichem Geschick. Auch ihre Kinder würden sich eher von ihren Geistesgaben ernähren müssen. Die Mütter vermittelten ihren Kindern daher Werte wie Verantwortungsbewußtsein, Zuverlässigkeit und Vertrauenswürdigkeit. Charakterbildung und ethische Werte waren grundlegende Ziele einer guten Erziehung.

Juden mußten sich auch mit ganz eigenen Problemen auseinandersetzen, als sie sich als Angehörige des Bürgertums etablierten. Sie waren davon überzeugt, daß sie die Emanzipation durch ihre Bildung und ihre

bereitwillige Übernahme der Ideale der Aufklärung verdient hatten. Da sie auch weiterhin die Verbesserung ihrer gesellschaftlichen Stellung in direkter Verbindung mit ihrer Selbstverbesserung sahen, mußten sie die entsprechenden Ideen und Haltungen auch ihren Kindern vermitteln, damit diese den guten Ton und die Kultiviertheit zeigen könnten, die nötig waren, um sich von den unteren Klassen zu unterscheiden. Darüber hinaus mußten sie die Kinder von jeglichem Benehmen abhalten, das die Antisemiten jüdischen Kindern unterstellten. Diese beschrieben besonders die osteuropäischen, implizit aber alle jüdischen Kinder als laut, schmutzig, undiszipliniert, ungesund, unsportlich und unmanierlich – mit anderen Worten: als *ungebildet*. Die Antisemiten geißelten „jüdische“ nationale oder kulturelle Eigenarten. Sie waren schnell dabei, ihre Verachtung durch beleidigende Attribute zu demonstrieren, wie zum Beispiel der „Judenschule“ oder der „jüdischen Hast“, und die Juden waren eifrig bemüht, durch ihre Ruhe und ihre guten Manieren zu beweisen, daß diese Verleumdungen nichts mit der Realität zu tun hatten. Der Centralverein Deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, der wichtigste jüdische Abwehrverein, mahnte Eltern wie Kinder, größere Vorsicht und Selbstbeherrschung als andere Deutsche an den Tag zu legen, andere warnten davor, „Jargon“ (womit sie Jiddisch meinten) zu sprechen oder allzu wild zu gestikulieren.¹⁹⁴ Freundlichkeit, Vornehmheit und Höflichkeit, „die spezifischen Mittel sozialer Interaktion in der westlichen Welt“, wurden zum Schibboleth, mittels dessen die Juden Zugang zur „Welt der Anderen“ suchten.¹⁹⁵ Als sich ein Freund bei Sigmund Freud darüber beschwerte, die Juden hätten schlechte Manieren, stimmte Freud ihm zu und meinte, sie hätten sich an das soziale Leben noch nicht angepaßt, da sie sich vor ihrer Emanzipation nicht in gemischter Gesellschaft bewegten, sie hätten also seither viel zu lernen gehabt.¹⁹⁶ Es ist kein Wunder, daß die Juden, die ihren Anspruch auf deutsche Kultur in einer Ära geltend machten, in der der populäre Historiker Heinrich von Treitschke sie als „deutsch sprechende Orientalen“¹⁹⁷ beschreiben konnte, sich und ihren Kindern eine Mäßigung des Tons und der Lautstärke aufzwangen.¹⁹⁸

Die Juden drückten ihre deutsche Identität auch in ihrem Familienleben aus. Eine Mittelschichtfamilie zu sein war grundlegender Teil ihres jüdischen Selbstverständnisses (wie im nächsten Kapitel gezeigt werden soll), aber auch ihrer deutschen Identität. Nach Auffassung eines prominenten liberalen Rabbiners, der behauptete, das Judentum ergänze die deutsche Kultur, bedeutete der Glaube an das göttliche System, sich für das Wohl des Staates und die Kultivierung von Loyalität, Ehrerbietung und Familiensinn verantwortlich zu fühlen.¹⁹⁹ Die Gemälde, die Moritz Oppenheim vom jüdischen Familienleben malte, waren bei den deutschen Juden ungeheuer beliebt, verkörperten sie doch die bürgerliche „Gemütlichkeit“²⁰⁰ und verbanden Jüdischsein und deutschen Patriotismus in Szenen aus dem Familienleben des Bürgertums. Die Juden bewunderten und kopierten das „ruhige und beständige Leben“ der Mittelschichten.²⁰¹ Ihre eigenen kultivierten, ehrbaren bürgerlichen Familien zeigten, daß sie sich mit dem deutschen Bürgertum in Einklang befanden.

Bürgerliche jüdische Frauen lehrten ihre Kinder, ein kultiviertes und „modernes“ Lebens zu genießen. In den Städten verbrachten die

Mütter mehr Zeit mit ihren Kindern als auf dem Lande, wo die Kinder draußen und drinnen spielten und zeitlich und räumlich weniger begrenzt wurden. Die Mütter von Kindern in der Stadt organisierten deren Tagesablauf und legten genaue Zeiten fest, zu denen die Mahlzeiten eingenommen und Spaziergänge gemacht wurden.²⁰² Spaziergänge waren wichtige Aktivitäten für die Kinder, die es besonders genossen, ihre Mütter zum Markt zu begleiten.²⁰³ Diese Spaziergänge boten Gelegenheit zu erzieherischem Wirken. Eine Frau erzählte, ihre Mutter habe einfache Wege in Botanikstunden verwandelt, sehr zum Vergnügen ihrer Kinder. Andere wieder haben weniger angenehme Erinnerungen an diese Spaziergänge. Ihre Eltern erinnerten sie ständig an ihre Haltung und ihr Benehmen.²⁰⁴ Über solche Spaziergänge schreibt Toni Sender: „Natürlich erwartete man von uns Kindern, daß wir uns wie die Sprößlinge anderer wohl-anständiger bürgerlicher Familien betrugten. Welche Qual, diese Samstags- oder Sonntagsspaziergänge durch den alten Park mit ... dem See, auf dem eine Prozession sehr hochmütig aussehender Schwäne schwamm, die ebenso klassenbewußt schienen wie manche Leute, die sie bewunderten! Wir waren alle sehr sorgfältig gekleidet, und man erwartete von uns, daß wir ebenso makellos zurückkehrten, wie wir weggegangen waren. Was für eine Fessel für ein lebhaftes Kind!“²⁰⁵

Diese Kritik macht den unausgesprochenen Preis deutlich, den die Formierung des Bürgertums kostete. Die Kinder der Mittelschicht lernten, daß sogar ihre Körper Ausdruck der Klassen- und Geschlechtergrenzen waren.²⁰⁶ Eltern verlangten von sich selbst und ihren Kindern bürgerliche Wohl-anständigkeit. Jüdische Eltern haben in ihrem Wunsch nach Zugehörigkeit und vollständiger Akkulturation vermutlich noch mehr Wert auf Etikette gelegt.

Spaziergänge stellten nur einen Aspekt der körperlichen Ertüchtigung dar. Die Mütter achteten darauf, daß die Kinder sich sportlich betätigten, vom Wandern über Schwimmen und Eislaufen bis zur Gymnastik. Selbst Töchter beteiligten sich an den anstrengenderen Sportarten und erinnerten sich später daran, daß diese sportlichen Unternehmungen für Mädchen völlig neu waren und manchmal eine Anstandsdame dabei sein mußte. Gut erzogene junge Damen durften selbst zum Eislaufen nur in Begleitung gehen. Ihre Mütter, schrieb eine Frau, saßen um das Feuer und drehten sich wie auf dem Grill.²⁰⁷ Radfahren allerdings war ein Sport, bei dem einen die Mutter nicht beaufsichtigen konnte. Auch die Juden waren, wie die Deutschen generell, bestrebt, ihre Kinder abzuhärten. Als Antwort auf Fragen zur Kindererziehung schickte ihr Cousin, der Kinderarzt war, Jenny Apolant folgendes Gedicht:

„Die Weisheit, die ich Dir hier künde,
Hab ich erlangt durch viel Bemühn,
Sie komm zu Gute Deinem Kinde,
Damit Du's richtig kannst erziehn.
Schick sie hinaus bei jedem Wetter
Ob's regnet, friert und auch ob's schneit.
Das rat ich Dir als Arzt und Vetter
Und zwar in einem leichten Kleid.“²⁰⁸

Die Kinder beklagten sich darüber, wie sehr sie dem rauen deutschen Klima ausgesetzt wurden. Eine Mutter ließ (1912) ihre Tochter, „ob Regen oder Sonne, Eis oder Schnee“, jeden Tag zu Fuß zur Schule gehen, und die Sechsjährige brauchte für den Hin- und Rückweg jeweils fast eine Stunde: „Ich litt. Aber, wer weiß, vielleicht war es ein gutes Training für die schwierigen Zeiten, die noch kommen sollten.“²⁰⁹

Im Kaiserreich wurde Gesundheit mit Patriotismus gleichgesetzt. Deutsche legten großen Wert auf körperliche Ertüchtigung, auf die Haltung, Kraft und sportlichen Fähigkeiten der jungen Leute. Die Juden bemühten sich, die von der Gesellschaft vorgegebenen Normen zu erfüllen. Sie taten auch deshalb ihr Bestes, um robust und „deutsch“ zu erscheinen und nicht dem Bild vom blassen, ungesunden Juden zu entsprechen, das die Antisemiten ihnen anhefteten. Während Goethe sich noch über die blassen, kränklichen Ghettojuden geäußert hatte, strengten die Juden in der Generation, die der Emanzipation folgte, jeden Muskel an, um sich von diesem Stereotyp zu entfernen. Vermutlich wollten sie damit auch vermeiden, mit den osteuropäischen jüdischen Immigranten in Verbindung gebracht zu werden, die als abgearbeitet und kränklich galten. Und nicht zuletzt bewirkte der Antisemitismus, daß Juden sich um künftige körperliche und emotionale Abhärtungen Gedanken machten. Der Centralverein zum Beispiel ermahnte die Mütter, ihre Kinder nicht zu verwöhnen, sondern starke Kinder großzuziehen, die fähig wären, körperliche und seelische Härten durchzustehen: „An den Müttern ist es, ein kräftiges, abgehärtetes Geschlecht großzuziehen, das nicht kränkelt infolge einer zu weichlichen Erziehung ... Mehr Straffheit und mehr Natürlichkeit, mehr Einfachheit in der Führung und Erziehung unserer Kinder könnte nichts schaden. Wer in der Kindheit nicht entbehren gelernt hat, der wird sich im Leben schwerlich bescheiden lernen. Und wer hätte mehr Grund als gerade wir Juden, unsere Kinder an das Entsagen zu gewöhnen?“²¹⁰

Die Mütter übernahmen die Aufgabe, einen gesunden Geist in einem gesunden Körper heranzubilden. Wenn sie zum Beispiel ihrer mütterlichen Pflicht nachkamen, die Kinder zu Bett zu bringen oder sie zu beschäftigen, vermittelten sie ihnen deutsche und andere beliebte europäische Volkssagen, Märchen und literarische Werke. Eine Frau erinnerte sich, daß ihre Mutter „Hermann und Dorothea“ liebte und desgleichen die Werke von Walter Scott, Charles Dickens und Heinrich Heine.²¹¹ Jacob Picard berichtete, daß zur selben Zeit, zu der er sein erstes hebräisches Nachtgebet lernte, seine Großmutter ihm Grimms Märchen vorlas.²¹² Eine andere beliebte Unterhaltung vor der Erfindung von Radio und Grammophon war das laute Vorlesen. Viele lasen die deutschen klassischen Dramen mit verteilten Rollen. Henriette Hirsch erinnert sich, daß sie so „Don Carlos“, „Die Jungfrau von Orleans“ und „Iphigenie“ gelesen hatte. Dies war eine übliche und beliebte Freizeitbeschäftigung in vielen Familien, die sich Schiller, Goethe und Lessing wegen ihres Ansehens aneigneten.²¹³ Juden galten die Werke der deutschen Klassiker als Inbegriff von Aufklärung und Bildung, und sie beachtetten vor allem die fortschrittlichen Ideen in ihnen. Wenn deutsche Juden bemerkten, Goethezitate seien Teil jeder Mahlzeit gewesen,²¹⁴ dann hoben sie die enge Verbundenheit

hervor, die Juden zu Goethe fühlten, indem sie, wie eine Frau es formulierte, durch die Identifizierung mit Deutschlands Kulturdenkmal ihre eigene soziale Anerkennung zu fördern hofften;²¹⁵ sie akzeptierten auch ausdrücklich den familiären Kontext der Mahlzeit, in dem diese kulturelle Übermittlung stattfand. Bildung und Familie, Goethe zum Essen, auch das konstituierte die deutsch-jüdische Identität, die von den Eltern gefördert und von den Frauen geformt wurde.

Juden lasen ebenfalls gerne Theodor Fontane und „leichtere“ Schriftsteller.²¹⁶ Mädchen und junge Frauen lasen auch beliebte Trivialliteratur. Während ihre Brüder sich auf die antiken Klassiker konzentrieren mußten, die sie im Gymnasium durchnahmen, konnten die Mädchen sich in die beliebten Backfischromane versenken, die sie in eine „andere Welt“ versetzten.²¹⁷ Eine Frau erinnerte sich daran, die Lektüre, obwohl ihr Bruder sie dafür schalt, daß sie „diesen Schund“ las, genossen und einiges über gesellschaftliches Verhalten daraus gelernt zu haben.²¹⁸ Das galt sicher auch für die Romane Fontanes. Seine Beschreibungen des bürgerlichen Milieus mit seinen Sitten und Schwächen wurden vermutlich ebenso zum Zwecke der Information und Nachahmung wie zum Vergnügen gelesen.

Frauen abonnierten eifrig Zeitungen und Journale – wohl ebenso wegen der Ratschläge in Sachen Mode und Stil, als auch wegen der neuesten Nachrichten. Viele Memoirenschreiber erinnerten sich, daß ihre Mütter emsig Zeitung lasen.²¹⁹ Die „Gartenlaube“ etwa beriet die Hausfrau in Fragen des Stils und der Kultur, informierte aber ebenso über die neueste Mode bei den Uniformen des Personals.²²⁰ Jacob Picard schrieb, seine Mutter hätte die „Gartenlaube“ abonniert, die „den kulturellen und sozialen Standard der bürgerlichen Gesellschaft am Ende des 19. Jahrhunderts charakterisierte. Dies war ... meine erste Einführung in die Welt der Künste ... Bis zu meinem 13. Lebensjahr ... war ich fasziniert von diesem Lesestoff.“²²¹ Sein Vater las die lokale Presse, sein Großvater hatte den orthodoxen „Israelit“ abonniert, doch die Lektüre seiner Mutter führte ihn in die Welt des deutschen Bürgertums ein.

Die Mütter kauften das Spielzeug, abonnierten Kinderzei-
tungen und überwachten die Spiele der Kinder. Musikalisch talentierte Mütter gaben ihren Kindern Musikunterricht. Eine Frau erinnerte sich: „Als wir zwei Jahre alt waren, hatten wir täglich eine Musikstunde. Sie [die Mutter] brachte uns mit großer Sorgfalt den Inhalt und die Musik von ... 'Hänsel und Gretel' nahe, bevor sie uns mitnahm, um die Oper zu sehen. Da war ich vier.“²²² Ein Instrument zu spielen, für Mädchen war es meist das Klavier, und überhaupt einen Hang zur Musik zu entwickeln, gehörte wesentlich zur bürgerlichen Kindererziehung, und die Mütter waren dafür nicht nur verantwortlich, sondern trugen häufig selbst dazu bei.

Die meisten jüdischen Kinder vergnügten sich mit demselben Spielzeug und denselben Spielen wie die anderen deutschen Kinder auch, nur zu Chanukka und Purim spielten sie eigene Spiele. Die Mädchen waren mit Puppen, Puppenstuben und Küchen beschäftigt, die Jungen mit Trommeln, Gewehren, Schaukelpferden und Spielzeugeisenbahnen.²²³ Die Mütter gaben den Töchtern Stoffreste aus ihrem Nähkorb und ließen sie Puppenmahlzeiten

kochen und auch richtige Kekse für sich selbst backen.²²⁴ Die meisten Frauen blickten gern auf ihre Mädchenspiele zurück. Einige wenige berichten, daß sie Puppen nicht leiden konnten und lieber mit der Spielzeugeisenbahn des Bruders oder Cousins gespielt hätten.²²⁵ Doch bis auf wenige Ausnahmen waren sich selbst spätere Feministinnen der tiefgehenden Bedeutung nicht bewußt, die die Kinderspiele auf die Einübung ihrer Rolle als Frauen und Mütter hatten. Auch die Kinderzeitungen waren nach Geschlechtern unterschieden: Jungen lasen „Der gute Kamerad“, Mädchen „Das junge Mädchen“.²²⁶ Jüdische Zeitschriften behandelten ähnliche Themen wie deutsche Journale. Die Kinder lernten, das höchste Lob für ein Kind sei, wenn man es als gehorsames Kind bezeichnen könne.²²⁷ Die „reifere weibliche Jugend“ lernte, daß Hilfsbereitschaft gegenüber anderen und gute Taten eine unerschöpfliche Quelle der Befriedigung für die liebende Frau bildeten.²²⁸

An Spiele mit patriotischem Inhalt erinnerte man sich besser als an geschlechtsspezifisch unterschiedliche Beschäftigung. Mütter kleideten ihre Kinder vaterländisch und statteten die Kinderzimmer mit bevorzugten Spielzeugen und oft auch mit historischen Bildern und Porträts aus. Adele Rosenzweig, die Mutter des Philosophen Franz Rosenzweig, kannte alle führenden historischen Persönlichkeiten Deutschlands, denn sie hatte Taschentücher bekommen, die mit den Profilen von General Albrecht von Roon und des Kronprinzen bestickt waren, und in ihrem Schlafzimmer hingen die Reproduktionen populärer historischer Gemälde.²²⁹ Andere erinnerten sich, daß sie Unter den Linden darauf gewartet hatten, daß der Kaiser samt Gefolge vorbeifuhr. Sie sahen sich Militärparaden an, stellten zu Ehren von Kaisers Geburtstag Kerzen ins Fenster und sagten Gedichte über ihn auf.²³⁰

Auch der Lesestoff hatte patriotische Themen zum Inhalt. Der „Israelitische Jugendfreund“ etwa verband biblische Geschichten sowie Gedichte, Rätsel, Buchbesprechungen und kurze Lebensgeschichten historischer Männer mit Berichten über Kaiser und Vaterland. Er druckte Geschichten über den Kaiser und dessen Kinder, die vor ihrem Vater „einen gehörigen Respekt“ hätten und mit „zärtlicher Liebe und Hingebung“ an der Mutter hingen.²³¹ Das Blatt feierte jeden Geburtstag des Kaisers. Diese Art von Patriotismus war nicht auf die Juden beschränkt. Aber die „jugendlichen ... Deutsche(n) jüdischen Glaubens“ bekamen eine extra Lektion erteilt: Als Juden hätten sie eine „besondere Veranlassung“ zu Verehrung und Dankbarkeit, da „des Kaisers Herz ... in gleicher Liebe alle seine Untertanen ohne Unterschied des Glaubens“ umschließe.²³² Jüdische Kinder lasen: „Es bedarf nicht erst der besonderen Erwähnung ..., daß wir uns ... in der Liebe zu Kaiser und Reich von niemand je übertreffen lassen. Nicht obgleich, sondern weil wir Juden sind, sind wir treue und aufrichtige Deutsche.“²³³ Und entsprechend der Überzeugung der meisten deutschen Juden bemerkte das Blatt, ein Mangel an patriotischen und nationalen Gefühlen sei ebenso verdammenswert wie religiöse Gleichgültigkeit.

Obwohl körperliche Aktivität und Lernen die Kindererziehung prägten, blieben Manieren, Gehorsam und bürgerliche Wohlanständigkeit in ihrer jeweiligen männlichen und weiblichen Ausprägung die Grundvoraussetzungen der Erziehung. Die Herausbildung dieser Art von „Vornehmheit“

war das Werk der Mütter.²³⁴ Kinder mußten jederzeit höflich sein. Dazu gehörten auch der Knicks für das Mädchen und der Diener für den Jungen. In einigen wenigen Familien wurden die Eltern bis in die 1890er Jahre gesiezt, doch galt dies schon in den 1860ern gemeinhin als altmodisch.²³⁵ Kam Besuch, sollten die Kinder zwar – kurz – zu sehen, aber nicht zu hören sein. Eine Frau erinnert sich, daß sie, wenn ihre Eltern ein Diner gaben, in einen Nebenraum verbannt wurden, und sie schreibt weiter: „Das hat uns nicht das Geringste ausgemacht, denn wir bekamen alle Köstlichkeiten, ohne auf unser Benehmen achten zu müssen. Nach dem Essen wurden wir geholt, um die Gäste zu begrüßen und in unseren besten Kleidern einen Knicks zu machen. Wir blieben aber nur ein paar Minuten.“²³⁶ Kinder hatten zu essen, was auf den Tisch kam, und wurden bestraft, wenn sie am Essen herummäkelten.²³⁷ Nur an ihren Geburtstagen durften sie sich oft ihr Lieblingsessen wünschen. Kinder des Adels durften nicht einmal über das Essen sprechen.²³⁸ Die vorgebliche Gleichgültigkeit gegenüber den Speisen wurde widerlegt durch die reichen Bankette, die in den Häusern des Großbürgertums gegeben wurden. Dennoch durften die Kinder keine Notiz vom Reichtum der Tafel nehmen und auch keine Wünsche äußern.

In den Städten verboten die meisten Eltern ihren Kindern, laut auf der Straße und mit den Kindern der Unterschicht zu spielen, und die Mütter setzten diese Regeln durch. Toni Sender, die 1888 in Frankfurt am Main geboren wurde, erinnerte sich, daß sie entgegen ihren eigenen Wünschen nicht mit den Kindern aus „weniger begüterten Familien“ spielen sollte.²³⁹ Johanna Meyer Loevinson, 1874 in Berlin geboren, sah den proletarischen Kindern zu, die auf der Straße spielten, und vom Balkon aus „konnte man ... buchstäblich auf die Kinder 'herunterblicken', die im Hof spielten, was uns nicht erlaubt war.“²⁴⁰ Kinder mußten sich so gesittet betragen wie die Erwachsenen. Rabaukentum war allen ein Greuel, und Kinder wurden dafür bestraft. Vornehmes Benehmen war eine Pflicht. Eine Tochter schrieb, ihre Mutter, die „ein hörbares Lachen verlernt hatte, lächelte in ihrer stillen Art.“²⁴¹ Und sie fährt fort: „Bei Mama war alles so leise und unauffällig wie nur möglich, ihre Erscheinung, ihre Kleidung, ihre Handlungs- und Sprechweise. Sie hätte für die Frau eines christlichen Geistlichen gelten können.“²⁴² Vornehmheit galt dem deutschen Bürgertum als Ausdruck von Standesbewußtsein. Für Juden symbolisierte sie Status und Deutschtum – denn für die Juden war das ein und dasselbe.

In der jüdischen Ratgeberliteratur lasen die Mütter, daß es ihre Pflicht sei, die Kinder zu Verständnis und Reife zu erziehen, aber auch darauf zu achten, daß ihre kindliche Eigenart – die neuerdings als etwas Positives geschätzt wurde – nicht zerstört würde.²⁴³ Aber gerade diese kindliche Eigenart unterdrückten sie oft gewaltsam. Für Unarten bestraften Eltern ihre Kinder durch den Entzug des Nachtisches, eines Spaziergangs am Fluß oder des Sonntagsausflugs.²⁴⁴ Körperliche Züchtigung für – aus heutiger Sicht – geringfügige Vergehen war nicht unüblich. Kinder wurden dafür geschlagen, daß sie sich ohne Erlaubnis Essen genommen hatten,²⁴⁵ und dafür, daß sie sich nicht vertragen. In Erinnerung an die Reaktion ihrer Mutter auf einen Streit unter den Geschwistern schrieb eine Frau, sofort habe jedes von ihnen eine herzhafte Ohrfeige bekommen, was die Eltern immer für eine gute erste Maßnahme hielten.²⁴⁶

Viele zeitgenössische Autorinnen und Autoren, unter ihnen auch eine so hervorragende Beobachterin des sozialen Lebens wie Ellen Key, klagten darüber, daß reiche Frauen ihre Kinder vernachlässigten. Ganz im Gegensatz zu solchen Klagen waren die Mütter im Leben der Kinder präsenter denn je. Die reiche und ihrer Rolle entfremdete jüdische Mutter war eine Ausnahme wie vielleicht ebenso die entsprechende christliche Mutter. Wenn Hedwig Wachenheim den Alltag ihrer Mutter kritisierte, der aus Egozentrik und trivialen Vergnügungen – wie Kaffeebesuchen und Konzerten – bestanden habe, ergänzt durch gelegentliche Migräne, dann beschrieb sie eine sehr seltene Situation und rechtfertigte damit ihre eigene Entscheidung, etwas „Sinnvolles“ im Leben zu leisten. Um die Jahrhundertwende begannen jüdische Mütter, die psychische Entwicklung ihrer Kinder so genau zu verfolgen wie ihre physische Entwicklung. Sie beschrieben in Tagebüchern und Briefen die Persönlichkeit ihrer Kinder, ihre Launen, ihren Gesundheitszustand und ihre Gewohnheiten und sammelten Briefe und Andenken der Kinder.²⁴⁷ Auch in Romanen wurden Frauen dargestellt, die sich bemühten, ihren Kindern näherzukommen wie die reiche jüdische Frau in Arnold Zweigs Roman „Die junge Frau von 1914“, die ihre Tochter bittet, ihr zu vertrauen, und ihr Zuneigung und Zuverlässigkeit entgegenbringt.²⁴⁸ Während Mütter noch immer einen Großteil ihrer Zeit in Repräsentations- und Haushaltspflichten stecken mußten – vermutlich ebenso viel Zeit, wie Frauen früherer Epochen im Geschäft verbracht hatten – beobachteten sie doch ihre wenigen Kinder sorgfältiger, fragten einander um Rat und tauschten Methoden der Kindererziehung aus. Die jüdische Ratgeberliteratur ermahnte die Mütter, es gebe nichts, das nicht in ihren Verantwortungsbereich falle, von der körperlichen und geistigen Entwicklung der Kinder bis zu ihrem Gefühls- und Sexualleben. Auf ihre pubertierenden Söhne sollten sie ein besonderes Augenmerk haben, doch auch die Töchter bedürften wachsender Aufmerksamkeit: „Einer sorgsam Mutter aber bleiben auch Heimlichkeiten des Sohnes nicht leicht verborgen. ... Sie überschaut alle Räume und Gänge ihres Hauses, durch ihre Hände gehen alle Kleidungs- und Wäschestücke ihrer Söhne und Töchter. Sie liest ihren Lieblingen die Freude und die Sorge, die Unbefangenheit und die Geheimtuererei an der Stirne ab.“²⁴⁹

Daß jüdische Eltern streng und kontrollierend mit ihren Kindern umgingen, sollte nicht verwundern. In ihrem Bemühen um Anerkennung hielten sie sich an die zeitnössischen Methoden der Kindererziehung. Doch in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts begannen Juden wie nichtjüdische Bürger, die Vorstellung von einer „Kindheit“ und von der Individualität des Kindes anzunehmen und änderten ihre Erziehungsmethoden entsprechend. In einem Brief an eine Freundin berichtete eine jüdische Frau, daß sie ihren Mann gebeten habe, das Kind nicht zu ohrfeigen, gibt dann aber zu: „Auch ich kann Käthe nicht erziehen, denn ich finde sie so süß, so herzerfreuend, daß ich trotz aller Weisheit, mit der ich die beste Erziehung erkenne, nicht fähig bin, streng zu dem bereits maßlos ungezogenen Wurm zu sein. Ich fürchte zu sehr, diese unwiederbringliche, göttliche Ursprünglichkeit zu zerstören.“²⁵⁰ In anderen Memoiren berichtete eine Tochter, daß ihre Mutter „Achtung vor dem Wesen der Kinder“ hatte und es bei ihnen zu Hause keine Bestrafungen gab

– was sie als einen „für diese Zeit [die 1890er Jahre] ganz ungewöhnlichen Zustand“ bezeichnet: „Sie erzog uns nicht, sondern sie lebte mit uns und nahm uns an, wie wir waren. Aber unbewußt wirkte ihr Beispiel auf uns.“ Einige Jahre später war diese junge Frau erstaunt, als ein Lehrer ihr mitteilte, sie würde für eine Missetat nicht bestraft: „An Strafe hatte ich nämlich überhaupt nicht gedacht“, erinnerte sie sich.²⁵¹

Aus der Memoirenliteratur gewinnt man den Eindruck, daß jüdische Eltern, selbst wenn sie sich darum bemühten, doch weniger streng waren als ihre nichtjüdischen Nachbarn in der Stadt und auf dem Lande. Käte Frankenthal beschrieb die Atmosphäre, die bei ihr zu Hause herrschte und die ihre nichtjüdischen Schulfreundinnen der in ihren eigenen Familien vorzogen, so: „Die Mädchen kamen gern zu mir, und das war verständlich. Unser Heim war eine Art Kinderparadies. Es war ein großes Haus, und die obere Etage war ausschließlich das Reich der Kinder. Dort konnten wir niemanden stören, und niemand störte uns. ... Nichts war verboten, das fiel mir zuerst auf an den Fragen der anderen Kinder. 'Dürfen wir denn das?' hörte ich die erstaunte Frage, wenn ich vorschlug, Obst zu pflücken ... 'Ja, warum nicht?' Etwas anderes hätte ich nicht zu erwidern gewußt. Manchmal besuchte ich meine Freundinnen. Ich fühlte mich dort beengt ... Im Nebenzimmer waren Erwachsene, da durften wir nicht viel Lärm machen. Zum Kaffee wurden wir hereingerufen, mußten am Tisch sitzen und auf freundliche Fragen artige Antworten geben. Es war kein Zweifel, daß es bei uns hundertmal schöner war. Ich verstand vollkommen, daß meine Freundschaft viel begehrt war und daß ich den Kindern eine Gunst erwies, wenn ich vorschlug, zu uns zu gehen.“²⁵² Selbst Toni Sender, die über ihre strenge Mutter klagt, merkt nicht, daß es ihre Erziehung war, die sie befähigte, später zu rebellieren, und daß ihre Eltern dies zuließen, während viele Frauen ihrer Generation zu vollständiger Unterwerfung gezwungen wurden.

Nirgends liest man von den physischen Zwängen, die einige deutsche Eltern ihren Kindern auferlegten oder von den schweren körperlichen Züchtigungen, denen andere sie unterwarfen. Elisabeth Bab, die in den 1880er Jahren in einer protestantischen Familie in Kiel aufgewachsen war, beschreibt den Geradehalter (zwei Stöcke, die dem Kind im rechten Winkel zueinander den Rücken entlang und unter die Arme gezogen wurden), den sie bei Tisch tragen mußte, um ihre Haltung zu straffen, und die Kinnstütze, die verhindern sollte, daß sie den Kopf senkte. Wenn die Kinder bei den Mahlzeiten miteinander sprachen, wurden sie manchmal gezwungen, sich mit dem Rücken zum Tisch hinzusetzen. Bab beschrieb diese Prozeduren als hassenswert und erniedrigend. Ihre protestantische Erziehung erzeugte ein forderndes Über-Ich und eine Menge Schuldgefühle in ihr. Das Beste am Unartigsein, erinnerte sie sich, waren die langen Entschuldigungsbriefe.²⁵³ Und sicher finden wir auch keine jüdische Mutter wie die fromme Gattin eines protestantischen Beamten in Gabriele Reuters Roman „Aus guter Familie“, die sich selbst dazu zwingt, ihre heranwachsende Tochter mit einem Stock zu verprügeln, um sie für ein Verhalten zu strafen, das sie für nicht damenhaft hält. Sie tut dies, obwohl sie weiß, daß sie sich auf Grund ihrer schwachen Nerven nicht aufregen sollte, da sie findet, das Kind dürfe nicht einfach jegliche Autorität mißachten.²⁵⁴ Keine der jüdischen

Memoiren berichtet von der Züchtigung eines „Untertanen“, wie ihn Heinrich Mann in seinem Roman beschreibt: Hatte er genascht oder gelogen, drückte Diederich Heßling „sich so lange schmatzend und scheu wedelnd am Schreibpult umher, bis Herr Heßling etwas merkte und den Stock von der Wand nahm. ... [Der] Vater [hatte] immer nur methodisch, Ehrenfestigkeit und Pflicht auf dem verwitterten Unteroffiziersgesicht, den Stock geführt ... Frau Heßling wollte Diederich nötigen, vor dem Vater hinzufallen und ihn um Verzeihung zu bitten ...“²⁵⁵ Wie in diesem Teil beeinflussten die Bewunderung für alles Militärische und die Erfahrung des eigenen Militärdienstes, der für Juden keine besondere Anziehungskraft hatte, das Verhalten nichtjüdischer Väter besonders den Söhnen gegenüber, von denen während ihrer späteren Militärzeit Disziplin und Härte erwartet werden würde.

Außenstehende bemerkten oft eine besondere Intensität der Gefühle zwischen jüdischen Müttern und ihren Kindern. Theodor Fontane beobachtete ein Wiedersehen zwischen einer Mutter und ihren Kindern im Hamburger Bahnhof und schrieb an seine Frau, er habe „noch nie im Leben so etwas von zärtlichem Empfang gesehen ... Die ganze Nachkommenschaft, männlich und weiblich, trabte neben dem Zug her, und von Zeit zu Zeit klemmten sich zwei Lippen mit Todesverachtung durch den Fensterspalt und erhaschten einen Kuß von der unermüdlich mit ihren Lippen im Anschlag liegenden, vor Freude zitternden Mama. Es war lächerlich, aber doch hübsch.“²⁵⁶ Wissenschaftler haben Fontanes geteilte Gefühle Juden gegenüber analysiert. In diesem Fall gilt, daß, was er so „hübsch“ findet, „lächerlich“ sein muß, da es jüdisch ist.²⁵⁷ Was hier interessiert, ist die Tatsache, daß eine solche Zurschaustellung von Gefühlen bei anderen Deutschen nicht üblich war und daß Fontane diese Intensität einerseits bewunderte und andererseits als nicht manierlich – und damit jüdisch – herabsetzte.

Mehr vergleichende Untersuchungen wären nötig, um meine Hypothese zu beweisen, daß jüdische Eltern weniger streng und möglicherweise liebevoller waren oder daß sie zumindest ihren Kindern eine gewissen Schwung und mehr Widerstandskraft vermittelten. Sie hätten jedenfalls guten Grund gehabt, ihre Erziehungsmethoden darauf einzustellen, die Kinder gegen die unfreundliche Umgebung, der sie ausgesetzt waren, zu wappnen. Der Centralverein etwa ermahnte jüdische Mütter, ihre Kinder besonders zu unterstützen: „Wer kann uns in diesem Kampfe mehr fördern als die deutsche Frau, die ihre Kinder in diesen Gedanken erzieht und sie so mit einem Panzer ausstattet, an dem die vergifteten Pfeile niedriger Verleumder zurückprallen! Die Frau ist es vor allem, von der wir erwarten dürfen, daß sie die im Kampf erlahmenden und verzagenden Geister wieder aufrichtet.“²⁵⁸

Die ständige Ermahnung, das verwundete Selbstbewußtsein abzuhärten und zu heilen, konnte zu Überfürsorglichkeit führen. Charlotte Wolff schrieb über ihre Eltern: „Meine Eltern verhätschelten, verwöhnten und beschützten ihre Kinder zu sehr. In ihrer Erziehung gab es keinen rechten Platz für Disziplin. Aber das hatte auch Vorteile: Es verlieh mir ein grundlegendes Vertrauen in andere Menschen und auch ein beträchtliches Selbstvertrauen. ... Ich hatte die naive Vorstellung, daß alle Leute mich mochten.“²⁵⁹ Solche Kinder

konnten von der wirklichen Welt unsanft überrascht werden, aber sie hatten ein starkes, positives Selbstgefühl mitbekommen, das ihnen half, mit späteren Rückschlägen fertigzuwerden.

Indem sie ihre Kinder vor der Zurückweisung durch die Außenwelt zu schützen suchten, vermittelten jüdische Mütter ihren Kindern, daß sie zu Hause am sichersten seien und die Familie ein Zufluchtshafen sei. Das konnte dazu führen, daß das Kind, sowie es den unvermeidlichen ersten Dämpfer in der Welt draußen erhielt, sich in den Schoß der Familie zurückzog. Anders als im Falle von Charlotte Wolff konnte eine so behütende Erziehung Menschen auch zu mißtrauischen und ängstlichen Außenseitern machen, die nur der eigenen Verwandtschaft und anderen Juden trauten, die häufig ohnehin als erweiterte Verwandtschaft betrachtet wurden. Diese Art der Kindererziehung war sicher neben dem Minderheitenstatus und der Berufsstruktur ein wichtiger Faktor bei der Erhaltung intensiver Familienbande. Eine Kindheit, in der sie von ihrer Umgebung gefördert wurden, gab jüdischen Kindern trotz der restriktiven Ermahnungen und der hohen Erwartungen, die in sie gesetzt wurden, die nötige Ausstattung, um sich in die Welt zu wagen, und zugleich die stille Gewißheit, daß es am sichersten doch zu Hause ist.

Frauen, die nicht außer Haus arbeiten mußten, und Frauen, die über Personal verfügten, waren die symbolischen Beweise dafür, daß man es „geschäft“ hatte, in das Bürgertum aufzusteigen. Ihre Rolle war entscheidend für die gesellschaftliche und wirtschaftliche Stellung der Juden, für ihr Klassenbewußtsein und, damit einhergehend, ihr Deutschtum. Auch die hart arbeitende Frau konnte sich als Angehörige des Bürgertums fühlen, wenn sie sich eine Haushaltshilfe leisten konnte. Die das nicht konnten, bemühten sich ständig, den Haushalt makellos rein zu halten und gleichzeitig müßig zu erscheinen. Es waren eindeutig die Frauen, die aus einer kärglichen Existenz durch Sparsamkeit und gute Haushaltsführung ein bürgerliches Dasein mit allen dafür nötigen Kriterien machen konnten.

Die Frauen kultivierten auch ihre Familien. Sie brachten nicht nur deutsche Kultur ins Haus, wie sie die Kinder ja auch in der Schule kennenlernten, sondern sie machten auch ihr Haus und ihre Kinder respektabel, bürgerlich, ordentlich und gesittet. Sie halfen ihren Familien, sich wie Deutsche zu fühlen und zu verhalten, indem sie auf Häuslichkeit Wert legten und das Heim in einen deutschen Modellhaushalt verwandelten.

Als aktive Vermittlerinnen der Akkulturation waren die Mütter gleichzeitig diejenigen, die eine vollständige Assimilierung verhinderten. Viele hielten an religiösen Traditionen fest, kochten spezielle jüdische Speisen und dachten und handelten im Einklang mit dem jüdischen Lebenszyklus, dem jüdischen Kalender und dem Kult der Familienabende. Jüdische religiöse Bräuche und ein deutscher Lebensstil wurden nicht als gegensätzlich empfunden und waren es auch nicht. Wie wir in den folgenden Kapiteln sehen werden, verbanden die Frauen Frömmigkeit und Häuslichkeit miteinander.

2. Judentum als Häusliche Kultur: Religion und Deutsch-jüdische Ethnizität

Die moderne jüdische Frau ist alles, nur nicht Jüdin.¹ Während des gesamten Kaiserreichs gaben religiöse Führer und die populäre Meinung gleichermaßen den Frauen die Schuld für den Niedergang des Judentums – als Religion wie als Bevölkerungsgruppe. Nach dem Bild, das Leitartikel, Fortsetzungsromane und einzelne Aufsätze in jüdischen Zeitungen von ihnen zeichneten, trieben die Frauen ihre Familien zum Umzug in die Großstadt, damit sie ein luxuriöseres Leben führen konnten. Frauen gingen Mischehen ein, konvertierten aus frivolen Gründen und waren an allen möglichen weltlichen Dingen interessiert, nur nicht an ihrer eigenen jüdischen Gemeinschaft.² All das implizierte, daß das Judentum weitgehend von der Rolle abhing, die die Frauen spielten, denn das jüdische Haus selbst hatte religiösen Charakter: „Die ... Hausfrau steigt ... zur frommen Priesterin des Hauses empor ... Die Frau ist eine Herkulesgestalt, welche durch das Haus die Welt auf den Schultern trägt ... die Weltseele, die Religion ... Fällt das religiöse Haus von ihren Schultern, fällt die Welt von der Religion.“³ Da von den Frauen erwartet wurde, daß sie ihr Zuhause mit Frömmigkeit erfüllten, wurde ihnen die Schuld am Niedergang der Religion gegeben.

Die bis in das 20. Jahrhundert verbreitete Überzeugung, Frauen seien die Wegbereiterinnen der Assimilation gewesen, stellen wir in Frage und werden die tatsächliche Rolle untersuchen, die Frauen bei der Erhaltung jüdischer Tradition und der Familie gespielt haben. Darüber hinaus werden wir überprüfen, in welchem Ausmaß die geschlechtsspezifischen Bedingungen (die vorrangige Rolle der Frau als Hausfrau und Mutter infolge ihres Ausschlusses von der formalen Religionsausübung, von den meisten Formen außerhäuslicher Erwerbstätigkeit und von Politik und höherer Bildung) Verhalten und Einstellung der Frau beeinflussten, und wir werden feststellen, daß Frauen, aus Gründen, die nicht ihrer Kontrolle unterlagen, in Wahrheit die Hüterinnen der jüdischen Traditionen blieben.

Frauen im Judentum: Persönliche Frömmigkeit, Synagoge, Gemeinde

Im Judentum werden wie in den meisten patriarchalen Kulturen soziale Rollen und Eigenschaften dem Geschlecht zugeordnet und wertvolle Eigenschaften

und Positionen den Männern vorbehalten.⁴ Das jüdische Gesetz, die Halacha, befreit die Frau aufgrund ihrer Pflichten als Hausfrau und Mutter von allen an die Tageszeit gebundenen Geboten (Mizwot). Sie muß nicht dreimal täglich am gemeinschaftlichen Gebet teilnehmen und zählt daher auch nicht als Teil der für den Gottesdienst erforderlichen Zehnergruppe, des Minjan, auch darf sie keinen Gottesdienst leiten. Außerdem ist sie vom Lesen und dem Studium der Tora freigestellt. Damit ist sie gänzlich aus den Synagogen-Ritualen ausgeschlossen, den grundlegenden Pflichten des öffentlichen religiösen Lebens, in dessen Zentrum somit der Mann steht.⁵ Umgekehrt begünstigen das jüdische Gesetz und die religiöse Praxis die Rolle der Hausfrau und Mutter und schränken daher die religiösen Pflichten der Frau ein. Sie muß lediglich drei positive Gebote erfüllen, die alle drei ihre Stellung im Haus unterstreichen: Sie muß ein wenig Teig bei der Zubereitung des Sabbat-Brottes beiseite legen, die Sabbat-Kerzen entzünden und die Vorschriften über Familienreinheit in bezug auf die Menstruation beachten.

Der Ausschluß der Frauen von grundlegenden religiösen Handlungen und ihre Zuordnung zu Heim und Herd hatten gesetzliche und soziale Folgen und wirkten sich auf das Gemeindeleben aus. Frauen besaßen keinen unabhängigen Rechtsstatus und waren somit von den beschlußfassenden Körperschaften der Gemeinde ausgeschlossen. Sie erhielten auch nicht dieselbe Erziehung wie die Männer. Wenn sie in die Synagoge gingen, saßen sie auf der Galerie oder in einem hinteren, von den Männern abgetrennten Bereich. Als „Gottes Bürger zweiter Klasse“ und ohne Zutritt zu „Herz und Seele des traditionellen Judentums“,⁶ dem gemeinschaftlichen Gebet und dem Studium, entdeckten die Frauen nicht zufällig das Haus als das effektivste Betätigungsfeld für ihr religiöses Streben. Innerhalb dieser Sphäre erhielten sie als „ehrbare Frau“ (eschet chajil, gelobt in den Sprüchen) ihren Lohn für ihre aufopfernde Arbeit, die es den Männern ermöglichte, zu beten und zu studieren.

Diese Geschlechterhierarchie diente der Erhaltung der jüdischen Tradition. „Tradition“ meint hier nicht nur das jüdische Gesetz und jüdische Bräuche, wie Theologen sie interpretieren würden. Der Begriff meint eine Gesamtheit, die auch die „niedereren Traditionen“ miteinschließt.⁷ Verflochten mit den „erhabenen Traditionen“, werden diese nicht nur weitergegeben, sondern im Transmissionsprozeß neu geschaffen. Frauen spielten eine zentrale Rolle im Umgang mit der Tradition, indem sie im Zusammenhang ihres eigenen Lebens neu gestalteten, was sie übernommen hatten. Obwohl die geschlechtsspezifische Rollenteilung die öffentliche Äußerung weiblicher Religiosität unterdrückte, ermöglichte sie den Frauen die Weitergabe von Religiosität innerhalb der Familie. Im Judentum ist die Familie immer eine entscheidende Einrichtung gewesen. „Die Frau wurde mit der Familie identifiziert und primär für sie verantwortlich gemacht. So wurde die Erhaltung der geschlechtsspezifischen Rollenteilung (durch die Familie) verbunden mit dem Überleben des jüdischen Volkes und der jüdischen Tradition.“⁸ Frauen waren untrennbar mit der Familie verbunden. Beide wurden als entscheidend angesehen für die Erziehung der Kinder zu jüdischen Erwachsenen und damit auch für die Erhaltung des Judentums.

Diese Tradition setzte sich im wesentlichen unverändert in der Neuzeit fort. Der „Brandspigl“, ein beliebtes Handbuch für jüdische Frauen im siebzehnten Jahrhundert, beschrieb die Mütter als diejenigen, die das Torastudium ihrer Kinder (gemeint sind hier die Söhne) förderten. Gute Ehefrauen drängten ihre Männer zum Torastudium, indem sie nach Beendigung des Sabbatessens am Freitagabend ein Buch auf den Tisch legten.⁹ Der „Brandspigl“ wies die Frauen an, das Haus sauber und die Kleidung in Ordnung zu halten und für ihre Männer zu beten, wenn sie von zu Hause abwesend waren.¹⁰ Neben ihrer vorrangigen Beschäftigung mit häuslichen Tätigkeiten lasen jüdische Frauen auch und praktizierten eine volkstümliche Form der Religion. Seit dem späten sechzehnten Jahrhundert wurde, manchmal sogar von Frauen, eine eigene Gebetsliteratur für Frauen in Jiddisch verfaßt, die Techines, das heißt Bitt- und andere Gebete, die sich speziell an den Bedürfnissen der Frauen orientierten. Diese vom späten 17. bis zum frühen 19. Jahrhundert populäre Erbauungsliteratur umfaßte auch fromme Geschichten, Anweisungen für ein rechtschaffenes Leben und die Frauenbibel, die Ze'ena ure'ena. Letztere war eine Sammlung von Predigten über die Wochenabschnitte in der Bibel, die mehrfach nachgedruckt und viel gelesen wurde. Die Techines wie die Ze'ena ure'ena erhielten ihre Popularität bis weit in das 20. Jahrhundert.¹¹ Offensichtlich beteten die Frauen, deren Leben sich auf das Haus konzentrierte, auf ihre eigene Art und an ihrem eigenen Ort.¹²

Die Emanzipation änderte nichts daran, daß die Mehrheit der jüdischen Frauen weiterhin auf ihre private und persönliche Art religiös blieb. Doch die Töchter der Wohlhabenden profitierten als erste von der Aufklärung und der neuen weltlichen Erziehung, während die Männer weiterhin viel Zeit dem Studium der Religion widmeten. So erlernten die jüdischen Frauen der Oberschicht noch vor den Männern ihrer Klasse die Sprache, die außerhalb des Ghettos gesprochen wurde, und eigneten sich gesellschaftliche Umgangsformen an, Fremdsprachen und Literaturkenntnisse. Zwischen 1780 und 1806 besuchten Prinzen, Adelige und aufstrebende Schriftsteller Salons wie die der Rahel Varnhagen und der Henriette Herz. Diesen jüdischen Frauen ermöglichte die Führung eines Salons nicht nur die Flucht vor einem beengten häuslichen Leben, es verschaffte ihnen auch eine gewisse gesellschaftliche und persönliche Macht und führte oft zu Mischehen.¹³ Für jüdische Männer gestaltete sich all dies schwieriger. „Aus der Zeit der literarischen Salons ist bekannt, daß einige der Ehemänner, deren Frauen Herz und Seele des gesellschaftlichen Lebens waren, aus reiner Verlegenheit selbst nicht in Erscheinung traten.“¹⁴ Das Stereotyp der abtrünnigen Salonjüdin verfolgte die jüdischen Frauen, obwohl, wie wir sehen werden, die Frauen viel seltener als die Männer Mischehen eingingen und die Tradition länger aufrechterhielten.

Um die Jahrhundertmitte war die religiöse Unterweisung der Mädchen minimal. Sie bestand aus einer Mischung aus Morallehren, Religion, Lesen und Schreiben (auf deutsch und jüdisch-deutsch).¹⁵ Eine Frau (Jahrgang 1844) erinnerte sich, daß sie sich einmal auf der Frauengalerie ein altes Gebetbuch auslieh und über dem hebräischen Text kleingeschriebene Anmerkungen fand, wie man sich bei den einzelnen Gebetstellen zu verhalten habe. So

stand an einer bestimmten Stelle die Anweisung: „Allhier wird geheult“. Sie merkte dazu an: „Die Mehrzahl der Frauen betete die vorgeschriebenen Gebete ab, ohne von ihrem Inhalt etwas zu verstehen.“¹⁶ Diese Verallgemeinerung traf während des Kaiserreiches, als die Mädchen etwas Hebräisch lernten, nicht mehr vollständig zu.¹⁷

Das volle Ausmaß des weiblichen Interesses und der weiblichen Beteiligung am Religionsunterricht muß allerdings erst noch erforscht werden. Im Kaiserreich wurde die formale jüdische Erziehung auf unterschiedliche Weise vermittelt. Einige Mädchen hatten private Lehrer, die ins Haus kamen, andere gingen auf eine jüdische Volksschule oder Töcherschule, die einen höheren Abschluß ermöglichte und in der sie ungefähr vier Wochenstunden Religionsunterricht erhielten,¹⁸ wieder andere lernten nach der normalen Schule noch in einer Religionsschule.¹⁹ Im Vergleich zu ihren Brüdern besuchten jüdische Mädchen häufiger eine Grundschule, entweder eine Volksschule oder eine jüdische Volksschule, die ein gewisses Schwergewicht auf die Religion legte, doch erhielten die Jungen einen wesentlich intensiveren Religions- und Hebräischunterricht, um auf die Bar Mizwa vorbereitet zu werden. Es war daher durchaus üblich, daß die Frauen oben auf der Galerie, während unter ihnen der Gottesdienst seinen Gang nahm, die Technes oder deutsche Gebete und Übersetzungen des hebräischen Gottesdienstes lasen und mit den anderen Frauen schwatzten.²⁰ Beteiligte und Zeugen des Geschehens beklagten den Mangel an Anstand, der auf der Galerie herrschte, wo die „zweitklassigen Dienerinnen Gottes“ saßen.²¹ Eine Frau erinnerte sich, daß sie das ständige Geschnatter um sich herum schrecklich fand, und auch, daß ein „Goj“ herumgehen mußte, um für Ruhe zu sorgen.²² Eine andere berichtete, daß in eine plötzlichen Stille während des Gottesdienstes laut und deutlich das Wort „Petersilie“ erschallte, und eine Dritte erzählte mit einigem Vergnügen: „Die Damen kamen vom Festgottesdienst jedesmal angeregt und mit neuen Kochrezepten nach Hause.“²³

Während des 19. Jahrhunderts versuchten einige Führer des liberalen Judentums, die sich der Situation der Frau in der organisierten Religion bewußt waren, die Stellung der Frauen zu verbessern. Zum einen wollten sie sich dadurch die Unterstützung der Frauen weiterhin erhalten, vor allem aber fürchteten sie, die christliche Gesellschaft könnte auf die orientalischen Bräuche aufmerksam werden, die in der zweitklassigen Stellung der jüdischen Frauen zum Ausdruck kamen. Schon 1837 schrieb der Theologe und Sozialreformer Abraham Geiger: „... das bestehende Judentum stößt das Weib gewaltsam zurück und erstickt ihm seinen empfänglichen Sinn für Religiosität. Vom öffentlichen Gottesdienste, der gedeihlichsten Nahrung religiöser Innigkeit, werden die Frauen freigesprochen, und welcher Antrieb sollte sie auch ins Gotteshaus locken, wo in einer fremden Sprache, die ihnen sogar fremd bleiben soll, gebetet wird!“ Und er gelangte zu dem Schluß: „Keine Trennung sei von nun an zwischen Pflichten für Männer und Frauen, wenn sie nicht aus den natürlichen Gesetzen beider Geschlechter fließen; keine Annahme von geistiger Unmündigkeit der Frauen, die sie unfähig mache, die Tiefen der Religion zu erfassen; keine Gestaltung des öffentlichen Gottesdienstes, weder der Form, noch dem Inhalt nach, welche dem Weibe die Tore des Tempels verschließe ...“²⁴

Die Führer der Reformbewegung setzten die Stellung der Frau auf die Tagesordnung ihrer Rabbinerversammlung in Breslau 1846. Als „atavistisch“ und eine Verletzung der Persönlichkeit der Frau bezeichneten sie die Segregation der Frauen und die Tatsache, daß sie keine Konfirmation erhielten. Ebenso kritisierten sie das Gebet, in dem der Mann Gott dafür dankt, daß er keine Frau ist, und die Verbannung der Frauen aus dem Chor.²⁵ Eine eigens gebildete Kommission empfahl, den Frauen sollten nur noch die zeitgebundenen Gebote auferlegt werden, die noch immer als verpflichtend betrachtet wurden, wie das Gebet. Sie anerkannte Frauen als Mitglieder des Minjan und forderte, daß der Schwur einer Frau nicht von ihrem Mann oder Vater aufgehoben werden könne. Die Diskussion über diese Empfehlungen mußte allerdings, angeblich aus „Zeitmangel“, vertagt werden.²⁶ Die Konferenz führte, außer in der winzigen Reformgemeinde in Berlin, nur zu sehr geringen Verbesserungen der Stellung der Frau in der Synagoge.

Dennoch paßten sich die Reformen in einigen religiösen Praktiken der gesellschaftlichen Mehrheit an. Sie boten gemeinsamen Religionsunterricht für Jungen und Mädchen an und führten Predigten ein, die sich an beide Geschlechter wandten.²⁷ Die Konfirmation und das Austauschen der Ringe bei der Hochzeit wurden in liberalen Gemeinden gebräuchlich. In der evangelischen Kirche bekräftigt die Konfirmation den Bund der Taufe. Die Reformrabbiner waren dafür, daß Jungen und Mädchen konfirmiert wurden, obwohl sie nicht behaupteten, die Konfirmation bedeute in beiden Religionen dasselbe. Im Judentum gab es kein bestimmtes Alter, in dem Mädchen damit begannen, ihre religiösen Pflichten wahrzunehmen, was, so argumentierten die Rabbiner, wieder einmal zeigte, daß wie im Orient die Frauen für weniger wichtig galten als die Männer.²⁸ Rabbiner und Laien schlugen vor, die religiöse Erziehung der Jungen wie der Mädchen solle durch einen feierlichen Akt an einem heiligen Ort ihren krönenden Abschluß finden.²⁹ Dieser Brauch fand in den letzten Jahrzehnten des Kaiserreiches weitgehende Zustimmung und wurde von jüdischen Feministinnen unterstützt, die darauf bestanden, daß Mädchen dieselbe religiöse Vorbereitung erhielten wie Jungen.³⁰

Eine andere christliche Tradition, der Austausch der Ringe bei der Hochzeit, ist den Rabbinern möglicherweise durch die Initiative junger Frauen aufgefordert worden. 1871 bemerkte Rabbiner Joseph Aub auf der Augsburger Rabbinersynode, daß junge Bräute aus den besten Familien nicht länger wünschten, sich bei der Hochzeit verhalten zu müssen, als wären sie passive Objekte und als könne der Trauungsakt ohne ihre gleichrangige Beteiligung vollzogen werden.³¹ Die Synode beugte sich dem Brauch des Ringetauschens, der bereits in mehreren Gemeinden in Berlin und Frankfurt am Main in Mode gekommen war. Außerdem beschlossen die Rabbiner, daß die Braut künftig ebenso wie der Bräutigam ein Heiratsgelübde ablegen dürfe.³² Zusätzlich bestimmten die Rabbiner, daß das Chaliza-Ritual (nach dem eine Witwe für ihre Wiederverheiratung die Einwilligung des Schwagers benötigt) nicht länger die Neuvermählung einer verwitweten Frau behindern durfte. Eine Witwe sollte frei sein, sich wieder zu verheiraten, sobald der Tod ihres Gatten von einer Justizbehörde bestätigt war oder der vermißte Gatte allgemein für tot gehalten wurde.³³

Auch orthodoxe Frauen ergriffen die Initiative, stießen aber auf größeren Widerstand. 1893 erhielt der Oberrabbiner von Hamburg auf seine Anfrage beim Oberrabbiner in Marienbad, ob man den Frauen erlauben könne, im Chor zu singen, eine abschlägige Antwort, denn das jüdische Gesetz verbiete es, während des Gottesdienstes in der Synagoge Frauenstimmen zu hören.³⁴ Es gibt somit einige Hinweise darauf, daß Frauen selbst daran gingen, religiöse Bräuche zu verändern, allerdings wohl vorwiegend außerhalb des institutionalisierten Bereiches der Synagoge. In ländlichen Regionen mischten Frauen gelegentlich bestimmte häusliche jüdische Rituale mit Elementen lokalen Brauchtums.

Ungeachtet einiger Veränderungen erwiesen sich das jüdische Gesetz und die jüdische Tradition, verstärkt durch den Sexismus der deutschen Gesellschaft, als bemerkenswert resistent gegen weibliche Einmischung. Die jüdischen Männer wollten einfach nur die Akkulturation. Das bedeutete die Übernahme der deutschen Geschlechterrollen – was keinen besonders radikalen Bruch darstellte. So veränderten die guten Absichten der Reformen und ein paar oberflächliche Modifikationen die Rolle der Frau in der Synagoge kaum. Sie saß noch immer auf der Frauenempore, las die Frauenbibel oder nahm, was noch häufiger der Fall war, gar nicht am Gottesdienst teil, sondern betete zu Hause. 1908 formulierte die neu gegründete Vereinigung für das Liberale Judentum in Deutschland ein Programm, das der stärkeren Beteiligung der Frau in Religion und Gemeinde großen Platz einräumte.³⁵ In den Richtlinien wurde ergänzend betont, daß die Beteiligung der Frauen unverzichtbar sei und sie die gleichen religiösen Pflichten und Rechte erhalten sollten. Doch die Theorie setzte sich nicht sofort in die Praxis um. So blieben zum Beispiel die Frauen weiterhin in der Synagoge von den Männern getrennt.³⁶ In den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg gab es nicht die leiseste Forderung von religiöser Gleichberechtigung aus welcher Ecke auch immer, und die führenden Männer ignorierten sogar den Anspruch der Frauen auf das Stimmrecht bei Gemeindewahlen.

Der faktische Ausschluß der Frauen aus der Synagoge erstreckte sich nicht auf das Gemeindeleben. Hier fanden die Frauen ein Betätigungsfeld, hier bewiesen sie ihre Kompetenz und bewahrten den Zusammenhalt und Geist der jüdischen Gemeinschaft. Auch als das Ghetto verschwand, und die Juden sich nicht länger in einem ausschließlich jüdischen Rahmen bewegten, führten Frauen die traditionellen karitativen Einrichtungen fort. Die Männer schlossen die jüdischen Frauen rigoros aus der Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten aus, erlaubten aber, daß sie ihre hausfraulichen Fähigkeiten auf das größere Feld der Gemeinde anwendeten. So widmeten die Frauen ihre Freizeit den Wohltätigkeitsvereinen, die von tief in der Tradition verwurzelten Einrichtungen wie der Chewra Kadischa (der Beerdigungsgesellschaft) bis zu modernen sozialen Fürsorgeorganisationen reichten. Wir werden diesen Aktivitäten ein ganzes Kapitel (Kapitel 7) widmen, aber es soll bereits hier angemerkt werden, daß viele Frauen ihr Engagement in diesem Bereich als die Erfüllung einer religiösen Pflicht betrachteten und nicht nur als eine soziale oder karitative Betätigung. Andere engagierten sich aus einer allgemeinen Sorge um die jüdische Gemeinde oder aus der Tradition jüdischer Wohltätigkeit her-

aus, was beides ihrem Verständnis dessen entsprach, was es heißt, jüdisch zu sein.

Jüdische Frauen beteiligten sich auch an den politischen Organisationen der Juden. Als das Vereinsgesetz, das die politische Betätigung von Frauen verboten hatte, 1908 aufgehoben wurde, erkannten viele jüdische Organisationen plötzlich das große Reservoir potentieller neuer Mitglieder. Der Centralverein zum Beispiel veranstaltete seine erste Frauenversammlung schon wenige Monate, nachdem der Bann über die politische Betätigung von Frauen aufgehoben worden war. Die Führerschaft des C.V. sah die Rolle der Frau darin, „ihren Mann in seinem Kampf gegen eine feindliche Bewegung [den Antisemitismus] zu unterstützen, ihm Mut zu machen und ihn vor der Demoralisierung zu bewahren, und seine Kinder zu charakterstarken Menschen zu erziehen.“ Die Hauptaufgabe der weiblichen Vereinsmitglieder sollte darin bestehen, „im Geiste der Liebe mit ihren Ehemännern zusammenzuarbeiten“. Der C.V. verbannte die Frau in das Haus, „auf daß sie sich Tugenden wie Selbstbeherrschung aneigne und ihre Selbstverbesserung betreibe“. Trotz einiger Alibi-Sprecherinnen wie Henriette May, Ernestine Eschelbacher und Henriette Fürth, die alle auch Mitglieder der jüdischen Frauenbewegung waren, wollte der C.V. Frauen lieber als Mitglieder denn als aktive Politikerinnen gewinnen.³⁷ Frauen trugen auf nationaler und lokaler Ebene des jüdischen Lebens zur Kontinuität und Organisierung der Bereiche Kultur, Erziehung, und Wohlfahrtseinrichtungen bei, blieben aber weit abseits von den Macht- und Entscheidungszentren.

Frauen im Haus: Erhaltung und Schwinden jüdischer Tradition

Die große Mehrheit der jüdischen Frauen im Kaiserreich waren Hausfrauen oder künftige Hausfrauen. Ob alleinstehend, verheiratet, verwitwet oder geschieden, ob berufstätig oder nicht, sie alle verrichteten die Aufgaben, die mit der Führung eines Haushaltes verbunden waren. Auch wenn sie andere Frauen dafür bezahlten, die gröbere Arbeit zu übernehmen, die Verantwortung lag weiterhin bei ihnen. Die Arbeit der Hausfrau war – und ist – geschlechtsgebunden, und folglich muß jedes Verständnis der Religiosität jüdischer Frauen dies in Betracht ziehen.

Unter dem Einfluß der Verbürgerlichung und der dominierenden kulturellen Einstellung gegenüber bürgerlichen Frauen, die als häuslich, abhängig, religiös und gefühlvoll definiert wurden, sahen sich die jüdischen Frauen mit den Widersprüchen ihrer neuen Stellung konfrontiert. Sie mußten die geheiligte Atmosphäre des Hauses bewahren in einer Zeit, in der es Mann und Kinder zunehmend nach draußen zog und in der „Heim“ und „Welt“ immer mehr polarisiert wurden.³⁸ Weiter mußten sie der Akkulturation den Weg bahnen, wurden dadurch aber zum Angriffsziel derjenigen Juden, die angesichts der wachsenden Verweltlichung die religiösen Gefühle und Gebräuche schützen wollten.

Die Entwicklung zur neuen bürgerlichen Familie vollzog sich, als sich die allgemeine Tendenz zur Säkularisierung der Gesellschaft und, unter den Juden, zur Akkulturation und Integration entfaltete. Das 19. Jahrhundert erlebte die Entflechtung von Religion und Gesellschaft, die „Degradierung der Religion zu einer rein konfessionellen Kategorie und damit einhergehend das Ende der Vorrangstellung, die das Judentum und das Jüdischsein als alles umfassender Einfluß hatten, der gleichermaßen das gesellschaftliche Leben wie das Verhalten des Individuums bestimmte“.³⁹ Juden erlebten den ungleichmäßigen und schwierigen Prozeß der Säkularisierung gemeinsam mit den übrigen Deutschen. Um 1900 bildete das liberale Judentum, das aus der von Abraham Geiger um die Jahrhundertmitte angeführten Reformbewegung entstanden war, die stärkste Richtung unter den deutschen Juden.⁴⁰ Die Orthodoxie ging im Kaiserreich zweifellos zurück. Wie schon einleitend erwähnt, konnten nur etwa 15 Prozent der Juden um 1900 noch als orthodox bezeichnet werden. Dazu kam ein relativer Rückgang der jüdischen Erziehung und der jüdischen Schulen, sowie ein spärlicher Synagogenbesuch, wobei diese Phänomene vor allem in den Großstädten zu beobachten waren.⁴¹ Begierig, sich zu akkulturieren, modernisierten einige Juden ihre Religionsausübung, um die Verlegenheit zu verringern, die sie gegenüber nicht westlichen Bräuchen empfanden. Andere versuchten ihre ethnische, soziale und in manchen Fällen auch die religiöse Besonderheit gänzlich abzulegen.

Die Familie jedoch blieb der wichtigste Ort, an dem sich jüdisches Gefühl und Bekenntnis ausdrücken konnten, und die Frauen erlebten die Auswirkungen der Säkularisierung von ihrer zentralen Stellung in der Familie aus, die sie vermutlich auch vor diesen Auswirkungen schützte. Die Religionsausübung fand im Judentum mehr als in anderen Religionen zu Hause im Rahmen der Familie statt. Was Goitein in bezug auf die mittelalterlichen Juden feststellt, gilt vielleicht noch mehr für ihre modernen Nachfolger: „Ohne ein ordentliches Heim war kein religiöses jüdisches Leben möglich. Die Segnungen und Dankgebete, die an Werktagen, Samstagen und Feiertagen zu den Mahlzeiten gehörten, und viele andere religiöse Pflichten, wie die Gastfreundschaft und die Fürsorge für die Reisenden und die Armen, wurden am besten in einer häuslichen Atmosphäre ausgeführt.“⁴² Für die Frauen bildeten Familie und Religion tatsächlich eine Einheit. Das Judentum drängte zwar die Frauen in der Synagoge an den Rand, hob sie aber im Haus auf den Sockel. Während diese erhöhte Stellung sie sicher vom Zentrum des öffentlichen und religiösen Lebens fernhielt, hatte sie doch auch eine kompensatorische Seite. Die Frauen praktizierten eine häusliche Religion, die mit ihrem Alltag verflochten war. Das Familienleben und die Einhaltung des Sabbat, der Feiertage und der Speisegesetze waren eindeutig die Domäne der Frau. Ihre Beziehung zu Familie und Tradition war sehr eng: „Der Gott, zu dem die Frauen in der Küche beteten, hatte anscheinend einen persönlicheren Charakter als die Gottheit, die die Männer in der Synagoge anriefen.“⁴³

Die Verbundenheit der Frauen mit der Religion sollte somit anders analysiert werden als die der Männer, nämlich ausgehend von dem Ausmaß an Judentum, das sie im Haus bewahrten, sowohl in Bräuchen als auch in

emotionaler Hinsicht.⁴⁴ Auch wenn wir theoretisch erkennen, daß nachfolgende Generationen bestimmte Rituale aufgaben, so daß wir auf Großmütter, Mütter und Töchter treffen, die sich in unterschiedlicher Weise auf dieselben religiösen Praktiken beziehen, ihre Gefühle können wir nur intuitiv erfassen. Während die Hebräischkenntnisse und die religiöse Erziehung einer Enkelin weitaus besser sein konnten als die ihrer Großmutter, war diese jedoch vermutlich viel frömmere, obwohl sie Gebete sagte und Rituale vollzog, die sie vielleicht gar nicht verstand. Jede der Frauen übte die Religion auf ihre eigene Weise aus und handhabte die Bräuche und ihre eigene Definition von dem, was es bedeutete, jüdisch zu sein, flexibel.

Mütter spielten eine besondere Rolle. Die mittelalterliche Responsenliteratur beschreibt die Aufgaben der Frau so: Sie hatte die religiöse und moralische Entwicklung ihrer Kinder zu überwachen, die Söhne zur Schule zu schicken und sie zum Studium der Tora anzuhalten. Die Religionslehrer verließen sich darauf, daß die Mutter den Kindern eine religiöse und moralische Erziehung gab. Während die formale Weitergabe des Judentums innerhalb des institutionellen Rahmens der Synagoge, des Religionsunterrichts oder der Schule stattfand, wurde von den Müttern erwartet, daß sie mit den Kindern beteten und ihnen religiöse Geschichten erzählten. Die Väter dagegen hatten nur ihre eigenen religiösen Pflichten zu erfüllen, um als gute Vorbilder zu gelten. Die Mütter mußten also das Judentum aktiv weitergeben, während die Väter nur religiös zu sein hatten.⁴⁵

Für die Zeit des Kaiserreichs ist es schwer zu bestimmen, wer über die Art der religiösen Ausbildung des Kindes entschied und wer sich mehr für seine Hausaufgaben und für die Fortschritte, die es im Religionsunterricht machte, interessierte. Es bedürfte auch noch genauerer Forschung, um herauszufinden, welche weiteren Faktoren in der formalen und in der informellen Weitergabe religiösen Wissens und Fühlens eine Rolle spielten und wie dabei die Aufgabenteilung zwischen den beiden Elternteilen aussah. Fest steht jedenfalls, daß die informelle Vermittlung des Judentums – die affektiv, privat und persönlich geschah, an Heim und Herd und nicht zuletzt durch das Essen – zu weiten Teilen die Domäne der Frau war und daß in traditionellen Familien der Frau aufgrund ihrer Bedeutung für das religiöse Leben soziale Macht und eine gewisse Stellung eingeräumt wurden. Die Frauen webten den Stoff des Alltagslebens, in den sie ihre Kinder hüllten. Sie gestalteten das soziale und kulturelle Milieu, in dem traditionelle Gefühle verstärkt wurden.

Tatsächlich scheinen diese Gefühle manchmal wichtiger gewesen zu sein als das reale Verhalten der Frau. Frauen wie Männer schätzten die weiblichen religiösen Rituale geringer als die öffentliche religiöse Praxis der Männer. Die Männer schauten typischerweise auf die privaten Rituale der Frauen herab, und auch die Frauen akzeptierten die herrschenden Wertvorstellungen, wonach die öffentliche Sphäre von größerer Bedeutung war. In Anerkennung der ihnen zugeschriebenen Rolle als sentimental, gefühlvoll und religiös, beeindruckten die Frauen ihren Nachwuchs mehr durch ihre religiösen Gefühle und die häuslichen Aspekte des Lebens als durch ihre Einhaltung der privaten und damit weniger wichtigen religiösen Formen. Im Rückblick auf ihr

Leben scheinen Kinder vom Glauben der Mutter, wie er sich im Haus und in der Küche (positiv oder negativ) ausdrückte, mehr beeinflusst worden zu sein, als vom Synagogenbesuch des Vaters oder ihrem eigenen Religionsunterricht und Synagogenbesuch.⁴⁶

Der deutlichste Ausdruck der religiösen Gefühle der Mutter zeigte sich darin, ob sie eine koscheres Haus führte oder nicht. Die jüdischen Speisegebote, die Gesetze der Kaschrut, schreiben vor, daß Fleisch auf eine bestimmte Art geschlachtet und zubereitet werden muß und daß Milchprodukte streng von Fleischprodukten getrennt bleiben müssen. Das beinhaltet nicht nur getrenntes Geschirr und Besteck, getrennte Geschirrtücher, Töpfe, Pfannen, Putzmittel und Küchengeräte, sondern auch sorgfältige Planung. Es bedeutete ebenso, daß man einen koscheren Metzger suchen und das Sabbatessen im voraus zubereiten mußte, um am Ruhetag nicht kochen zu müssen. Die Küche erforderte also eine doppelte Ausstattung und für Pessach zusätzlich noch einmal doppeltes Pessachgeschirr und einen umfassenden Hausputz vor dem Fest. Der Hausfrau oblag es, die Kinder und Haushaltshilfen in die Schwierigkeiten einer koscheren Küche einzuführen, um eine Verwechslung der milchigen mit den fleischigen Geräten zu vermeiden.

Orthodoxe glaubten, das Judentum könne durch die Küche bewahrt werden. Einer schlug vor, die Frauen könnten den scheinbar mechanischen und langweiligen Arbeiten in der Küche eine spirituelle Aura verleihen, so daß die Zubereitung des Essens eine höhere Bedeutung erhalte, als nur die hungrigen Mäuler zu stopfen. Die Familie würde dies „als religiöse Tätigkeit“ betrachten, und die Hausfrau hätte eine Tafel bereitet, die Gott zu Gefallen wäre. Solche Sorgfalt, wurde behauptet, könne den Niedergang des Judentums, den Zerfall der Familie und die Mischehen aufhalten. Sollte die Hausfrau sich gegen all die zusätzliche Arbeit wehren, könne sie eine jüdische Köchin einstellen.⁴⁷ Zwar wird die Küchenarbeit in jedem Haushalt zur Routine, doch aus der Beobachtung säkularer Jüdinnen und Juden wird deutlich, daß sie die Kaschrut als einen zeitraubenden, zusätzlichen Aufwand betrachteten, eine Bürde, derer sie sich nur allzu gerne entledigten. Doch obwohl die strenge Befolgung der Kaschrut im Kaiserreich abnahm, führte vermutlich die Mehrheit der Jüdinnen weiterhin eine koschere Küche, während andere, wie wir sehen werden, die Speisegesetze zumindest teilweise befolgten.

Gershom Scholem hat behauptet, daß eine nicht geringe Anzahl von Familien eine koschere Küche nur aus Rücksicht auf die Verwandtschaft und hier vor allem auf die ältere Generation führte, die sonst keine Speisen im Haus angerührt hätte.⁴⁸ Obwohl Juden so ihre Meinung über ein Ritual zum Ausdruck brachten, das viele bis in die Kriegsjahre hinein aufrechterhielten, nehme ich an, daß hier sehr viel komplexere und intimere Bindungen im Spiel waren. Wenn Jüdinnen und Juden sich über ihren religiösen Hintergrund und ihre religiöse Einstellung äußern, dann werden die eigene oder die Küche der Mutter oft zum Maßstab ethnischer und religiöser Identität. So kann die jüdische rituelle Küche durchaus als „ethnisches Emblem“ gesehen werden.⁴⁹

Neuere ethnologische Studien verwenden jüdische Kochbücher als kulturelle Dokumente zur Erforschung von Identität und Ethnizität,

von Familienleben, sozialer Gemeinschaft und der Rolle der Frau. Eine Monographie über elsässische Juden zum Beispiel beschreibt, wie Essenszeiten und Nahrungsrituale im Verlauf des wöchentlichen und jährlichen religiösen Kalenders, Küchengeräte und Kochtechniken sowie die Zutaten, die in der Küche einer Familie verwendet wurden, die soziale und kulturelle Identität der jüdischen Minorität im Elsaß ausdrückten. „In der Konkretheit und Privatheit der Essensgewohnheiten definiert eine soziokulturelle Minderheit ihre Grenzen und findet in ihnen zugleich ein Instrument zur Reproduktion ihrer traditionellen Werte in einer städtischen Gesellschaft.“ Ernährungsweisen werden offensichtlich von Grundsätzen bestimmt, „die wichtige soziale und historische Bedingungen widerspiegeln“.⁵⁰ Häufig waren Essensregeln so tief im täglichen Leben verwurzelt, daß sie zu Essensgewohnheiten wurden und in nicht religiösen Familien als „nostalgischer Überrest einer verlorenen Tradition“⁵¹ anzutreffen waren. So konnte etwa eine deutsch-jüdische Frau in ihren Memoiren über den Weihnachtspudding und spezielle Sabbatmahlzeiten schreiben, ohne sich des leisesten Widerspruchs bewußt zu sein.⁵² Andere aßen nicht koscheres Fleisch, schrakten aber vor dem Genuß von Schweinefleisch zurück. Ethnologen nehmen an, daß „bestimmte tabuisierte Speisen aus ästhetischen Gründen zurückgewiesen wurden“.⁵³ Manche Leute weigerten sich, Milch zu Fleischspeisen zu trinken, weil beides zusammen nicht gut schmecke. Beide Fälle verweisen auf „kulturell geformte Ekelschwellen“,⁵⁴ die de facto die Treue zur traditionellen jüdischen Ernährungsweise bewahrten.

Juden in den deutschsprachigen Ländern waren im 19. Jahrhundert die ersten und produktivsten Verfasser von jüdischen Kochbüchern.⁵⁵ Die frühesten wurden 1815 publiziert.⁵⁶ Zwischen 1815 und 1900 erschienen in deutschen Großstädten zehn Titel, wobei jedes der Bücher zwischen 300 und 4000 Rezepte enthielt.⁵⁷ Mehrere wurden mehrfach neu aufgelegt, einige davon so rasch, daß die Verfasserinnen oder Verfasser keine Gelegenheit hatten, etwas umzuschreiben oder hinzuzufügen, und mehrere gewannen Preise bei internationalen kulinarischen Wettbewerben.⁵⁸ Diese Kochbücher sind hilfreiche Quellen zur Erforschung von Tradition und Wandel in der jüdischen Küche. Sie waren sehr populär, „Bestseller“ gewissermaßen, respektierten alle die Speisegesetze und fügten regionale und/oder internationale Spezialitäten hinzu. Jüdische Kochbücher enthielten Rezepte für bestimmte Feiertage: Für Pessach brauchte man Mazzot (ungesäuertes Brot), zu Purim gab es Speisen mit Rosinen, Zimt und Zucker, das Neujahrsfest verlangte nach süßen Äpfeln, einem fetten teuren Stück Fleisch und Süßigkeiten.⁵⁹ Die Kochbücher enthielten Rezepte für „typisch“ jüdische Speisen wie Berches, das Brot, das am Sabbat gegessen wird. Sie lieferten auch Fischrezepte, für Hering etwa, wegen des würzigen Geschmacks und weil Fisch ein Fruchtbarkeitssymbol war und meist Freitagabend gegessen wurde.⁶⁰ Sie stellten auch neue Produkte vor, die man in der koscheren Küche verwenden konnte, „Palmin“ zum Beispiel, Kokosfett, das als Buttersersatz diente.⁶¹

Diese Kochbücher schlugen Menüs für den Sabbat vor und zahlreiche Variationen des traditionellen Samstagessens, des Schalet, wie es in Deutschland genannt wurde (Tscholent hieß es in Osteuropa). Heinrich Heine,

der zum Christentum konvertiert war, machte Schalet unsterblich durch seine Parodie auf Schillers Hymne an die Freude:

„Schalet, schöner Götterfunken,
Tochter aus Elysium!
Also klänge Schillers Hochlied
Hätt' er Schalet je gekostet.
Schalet ist des wahren Gottes
Koscheres Ambrosia.“⁶²

Die Vorbereitung dieses Eintopfgerichts mußte am späten Freitagnachmittag abgeschlossen sein, ehe der Sabbat – der Tag, an dem selbst die Hausfrau ruhen sollte – begann. Dann köchelte das zugedeckte Gericht etwa 20 Stunden vor sich hin, bis es am Sabbat als Hauptgericht aufgetragen wurde. Der Schalet bestand gemeinhin aus Nudeln mit Eiern, Rosinen und Mehl, manchmal enthielt er auch Fleisch oder Äpfel. Er konnte auch ein Auflauf aus gebratenen geriebenen Kartoffeln sein. In Bayern, wo die Juden ihn oft „Kugel“ nannten, enthielt er häufig Mazzen und Äpfel. Die meisten Juden nahmen die Sabbatregeln nicht mehr wörtlich und genossen Variationen des Schalet. Nur noch in den Kochbüchern der 1870er Jahre finden wir den 16- bis 20-Stunden Schalet. 1900 brauchte der Schalet, der gleichwohl noch sehr beliebt war, viel weniger Zeit. Die Rezepte hielten sich an den traditionellen Geschmack, setzten aber voraus, daß die Hausfrau am Sabbat in der Küche stand, und sei es nur für kurze Zeit.

Die jüdischen Kochbücher legten ihren Schwerpunkt auf die bürgerliche Küche und einen gutbürgerlichen Lebensstil. Die früheren hatten einfach „sparsame“ Kost angeboten mit Rezepten für besondere Ereignisse und Feiertage. Die späteren enthielten noch immer traditionelle Rezepte, rühmten sich aber für ihre „feine“ Küche und internationalen Gerichte, wie „Englischer Plumpudding“, „Französischer Mandelkuchen“ oder „Französische PASTETE (Milchprodukt)“ – letzteres eine Warnung für diejenigen, die eine koschere Küche führten.⁶³ Die Kochbücher belehrten die Hausfrau darüber, wie eine Abendgesellschaft auszurichten war, beginnend beim Decken des Tisches über das Servieren, die Speisenfolge, die Sitzordnung bei Tisch bis hin zum Tafelschmuck. Sie reichten von einfachen Erklärungen der Kaschrut für Töchter, die in ihrem Elternhaus keine Möglichkeit gehabt hatten, den Umgang mit den religiösen Speisegesetzen zu erlernen, und die daher in Verlegenheit geraten könnten, wenn ein religiöser Mann um sie anhielt (1875), bis zu detaillierten Methoden für das Koschern und Reinigen von Fleisch, das bereits rituell geschlachtet worden war.⁶⁴ Ein sehr beliebtes Kochbuch enthielt auch den Aufsatz eines Arztes zum Thema „Hygienische Gründe für die jüdischen Speisegesetze“ – vermutlich um die Skeptiker zu überzeugen, die in der Kaschrut keinen Sinn mehr sahen. Erstaunlicherweise enthielten mehrere dieser Kochbücher Rezepte für „Ostern“, die sich dann als Rezepte für Pessachgerichte herausstellen. Tatsächlich steht neben der Überschrift „Ostern“ in Klammern das Wort Pessach in hebräischen Buchstaben, und die Rezepte enthalten Mazzot. Diese Verwirrung muß im Kontext der sprachlichen Akkulturation gesehen werden. Das Wort „Ostern“ taucht in Kochbüchern auf, die genaueste Anweisungen zur Beibehal-

tung eines koscheren Hauses enthalten und neben einer Menge von Rezepten auch Gebete (auf hebräisch), die am Sabbat und an den Feiertagen gesprochen werden.⁶⁵

Essensgewohnheiten werden wie andere Volksbräuche zwischen Minderheit und Mehrheit ausgetauscht. Bäuerinnen backten „Bubele“ (Pflaumenkuchen), ein als jüdisch angesehenes Gebäck in Süddeutschland. In einem hessischen Dorf aßen die Bauern eine einem Bohneneintopf ähnliche Suppe – vermutlich eine Art Schalet. Wenn man sie fragte, was sie da aßen, lachten sie und erwiderten: „Heut bin ich e Jud.“⁶⁶ Forscher haben herausgefunden, daß die Juden in Schwaben gerne Spätzle aßen und stolz darauf waren, daß sie sie so gut zubereiteten: Gelungene Spätzle bewiesen, daß die Hausfrau nicht nur eine gute Köchin, sondern auch eine gute Schwäbin war.⁶⁷ In den zwanziger Jahren ähnelte in Süddeutschland das Sabbatessen, mit Ausnahme des Berches, oft dem Sonntagsessen der nichtjüdischen Mittelschicht.⁶⁸ Nirgends wird dieser Austausch von Essensgewohnheiten deutlicher als in der Leidenschaft der deutschen Juden für Kuchen und die rituelle – man könnte fast sagen religiöse – Einhaltung der deutschen Kaffeetafel. Als gesellschaftliches Ereignis der Damenwelt stellte das Kaffeetrinken eine der Hauptformen sozialer Aktivität unter den deutschsprachigen Juden im späten 19. Jahrhundert dar – ganz wie bei den übrigen Deutschen. Ein jüdisches Kochbuch empfahl vier bis fünf Kuchen- und zwei Servierplatten voller Backwaren für ein Treffen von 24 Frauen.⁶⁹ So ist es nicht erstaunlich, daß die Mehrzahl der mündlich überlieferten Rezepte, die eine Forscherin im Kochbuch ihrer Großmutter fand, solche für Kekse, Kuchen und Torten waren.⁷⁰

In ihren Essensgewohnheiten unterschieden sich die Juden auch von ihren Nachbarn. Die Leute, die gerne jüdisches Essen nachahmten, hatten beobachtet, daß Juden anders aßen. In Württemberg galten den Dorfbewohnern Hering, Kartoffeln mit Sauerrahm und Bohnensuppe als jüdische Spezialitäten. Andere bemerkten, daß die Juden regionale und lokale Spezialitäten wegen der Milch-Fleisch-Regel in unüblicher Kombination aßen.⁷¹ Auch die Juden nahmen die Unterschiede wahr, vor allem diejenigen, die die Speisegesetze einhielten. Rahel Straus erinnerte sich, daß sie sich durch ihr koscheres Essen von ihren Schulkameradinnen unterschied.⁷²

Kochbücher verweisen nicht nur auf kulinarische Genüsse, sondern auch auf soziale Bräuche. Sie bezeugen, wie die Frauen häusliche Kultur gestalteten und die Tischsitten und den Geschmack des deutschen Bürgertums übernahmen. Für unsere Fragestellung besonders bedeutsam ist, daß sie ein anhaltendes kulinarisches Bekenntnis zu jüdischen Speisen belegen. Nahrungsgewohnheiten bezeugen die Ungleichzeitigkeit zwischen der strukturellen und der intellektuellen Säkularisierung und dem emotionalen Bereich, der im Rückstand blieb. In der Tat wurden durch die Nahrung ethnische Identität und religiöses Gefühl selbst da noch bewahrt, wo formal bereits eine Loslösung vom Judentum stattgefunden hatte. Während sie nach der kosmopolitischen Speisekarte griffen, um ihren Geschmack zu erweitern und ihren neu errungenen Status zu demonstrieren, aßen die Juden weiterhin gerne die traditionellen Mahlzeiten und beachteten, wenn auch in etwas geringerem Ausmaß, die Spei-

seregeln, indem sie sie als persönliche Vorlieben tarnten. Die Kochbücher bezeugen die Verbürgerlichung des jüdischen Geschmacks, der keinen Widerspruch in einer Eintragung sah wie der: „Französischer Pudding (Milchprodukt)“.

In enger Verbindung mit der jüdischen Küche, aber auch in anderer Hinsicht boten der Sabbat und die Feiertage den Juden weitere Gelegenheiten, ihrem Glauben gegenüber die Treue zu bewahren. Landjuden wurden während des gesamten Kaiserreiches geradezu elegisch, wenn sie den Sabbat und die Feiertage im Familienkreis beschrieben.⁷³ Die Mutter und Großmutter bereiteten, unterstützt von Dienstboten, das Haus vor und kochten die traditionellen Speisen. Die besondere Atmosphäre, die am Sabbat herrschte – es gab bestimmte Speisen, ein weißes Tischtuch, das bessere Geschirr und Kerzen, man trug eine bestimmte Kleidung, und es waren alle Familienmitglieder anwesend – wurde auf die harte Arbeit der Mutter zurückgeführt. Mutter und Vater benschten (segneten) die Kinder, und das Entzünden der Kerzen durch die Frau zeigte an, daß der Geist des Sabbat in das Haus eingekehrt war. Auch dieser Geist hing vollständig mit der Einheit der Familie zusammen. Ein Memoirenautor erinnerte sich an die einmalige Zeremonie und die Friedlichkeit eines traditionellen Freitagabends: Die gesamte Familie saß beisammen, das Geschäft und die Sorgen des Alltags waren vergessen, es war, schrieb er, als hätte man eine andere Welt betreten.⁷⁴

Die Frauen übernahmen auch die speziellen Aufgaben, die an den Hohen Feiertagen anstanden.⁷⁵ Pessach erforderte die härteste Arbeit. Der Hausputz begann oft schon im Januar und fand dann seinen Höhepunkt im März oder April in dem die ganze Nacht dauernden Austausch der Küchenutensilien und dem sorgfältigen Ersetzen des Alltagsgeschirrs durch das Geschirr für Pessach. Ein Mann, der 1901 in einem Dorf in Süddeutschland geboren wurde, erinnerte sich: „Kaum war Chanukka vorbei ... begannen einige übereifrige Frauen damit, den Dachboden zu putzen, damit er als Chamez-Speicher dienen konnte (für Lebensmittel und Utensilien, die sich zu Pessach nicht im Haus befinden dürfen) ... Einige Frauen im Dorf waren bekannt dafür, daß sie schon ein paar Wochen nach Chanukka nur noch ganz wenig Chamez-Geschirr in der Küche hatten ... Diese Haltung hielt den Reinigungsprozeß in Gang und Pessach im Gedächtnis ... Nach Purim begannen sie ernsthaft damit, den gesamten Haushalt auf den Kopf zu stellen. ... Es ist also kein Wunder, daß die nahenden Feiertage gemischte Gefühle auslösten; die Hausfrau sah die Arbeit, die noch getan werden mußte im Verhältnis zu der schwindenden Zahl von Tagen, die ihr noch dafür blieben. ... Ein, zwei Wochen vor Pessach aßen wir in der Eingangshalle, da das Wohnzimmer bereits von Chamez [Brot aus Sauerteig] gesäubert sein mußte. Auch in den letzten paar Tagen wurde die Diele zur letzten Zuflucht der chamezdigen Teller und Töpfe, während die Küche endgültig pessachdig wurde.“

Einen Tag vor Beginn der Feiertage überließen die Männer das Haus gänzlich den Frauen für die abschließende Reinigung und Inspektion. Sie zogen sich in das Wirtshaus zurück, um bis zum letztmöglichen Augenblick die „Mizwe“ (Erfüllung eines religiösen Gebots zum Beispiel durch eine gute

Tat) des Trinkens von „chamezdigem“ (gesäuertem) Bier zu erfüllen. Nachdem sie das Haus noch ein letztes Mal gründlich inspiziert und die letzten Reste von Chamez an die christlichen Nachbarinnen verkauft oder verschenkt hatte, „glühten die Backen unserer Mutter, die das Pessachmahl auf dem heißen Küchenherd bereitete“.⁷⁶ Beide Eltern beteiligten sich dann an dem abschließenden Ritual der symbolischen Suche nach Chamez im Haus, doch die Frauen hatten das gesamte Haus für die Feiertage vorbereitet.

Zu Rosch Haschana, dem jüdischen Neujahrsfest, verbanden die Landjuden religiöse mit familiären Bräuchen. Abgesehen vom Synagogenbesuch, für den die Frauen sich gewöhnlich weiß kleideten, putzten die Hausfrauen extra das Haus, kauften oder nähten neue Kinderkleidung und kochten das Festmahl. Die Familien besuchten einander, um sich ein gutes Neues Jahr zu wünschen, und die Kinder schrieben ihren Eltern Briefe, in denen sie sich für deren Großzügigkeit und Freundlichkeit bedankten.⁷⁷ Religiöse Bräuche wurden häufig auch lokal eingefärbt. Purim zum Beispiel, das Fest, an dem der dramatischen Geschichte von Königin Esther gedacht wird, übernahm oft Züge, die für die unmittelbare Umgebung charakteristisch waren. Jacob Picard beschrieb Purimbälle, die ihn eher an den katholischen Karneval oder an die Trachten des Schwarzwalds erinnerten als an die Purim-Geschichte.⁷⁸

Auch die Juden in den Städten begingen die Feiertage. Die Memoiren lassen vermuten, daß in den Großstädten, wo säkulare Kultur überwog, die Juden – und vor allem die Frauen – den jüdischen Kalender und die Tradition bestimmter Rituale und Speisen an den Feiertagen beachteten. Sie erlebten den Sabbat und die Feiertage als eine Verbindung von religiösem und Familienfest. Beide Elemente verstärkten sich gegenseitig und waren unmöglich voneinander zu trennen. Wie die Familie die Religion bewahren half, so bestärkte die Religion den Zusammenhalt der Familie. Eine Frau aus Berlin berichtete über die 1880er Jahre, daß beim Begehen des Freitagabends die „Familienzusammengehörigkeit“ ein strenges Gebot war. Das sei nicht immer einfach gewesen, habe sich aber als das Richtige erwiesen. Wenn nicht alle Geschwister zum Sabbat erscheinen konnten, sprach der Vater den Segen über das Brot für die Kinder, die bei Tisch anwesend und für diejenigen, die abwesend waren.⁷⁹ Wissenschaftler haben festgestellt, daß „das Teilen von gekochter Nahrung eine Bezugsform darstellt, die ihr Schwergewicht auf Einbeziehung legt, auf die Zugehörigkeit zu einer engen und interdependenten Gruppe“.⁸⁰ Die Feiertage und der Sabbat waren Gelegenheiten, um die Zugehörigkeit zur Familie, zur Gruppe, zu stärken.

Städtische Juden, vor allem Großstadtbewohner in der zweiten Generation, reduzierten häufig die Anzahl der Feiertage, die sie begingen, und verringerten deren religiösen Inhalt. Doch in allen Familien – mit Ausnahme der wenigen, die dadurch auffielen, daß sie Christbäume hatten und zu Ostern Eier versteckten – wurden die hohen Feiertage wahrgenommen und in irgendeiner Form begangen, sei es durch eine Familienzusammenkunft oder ein traditionelles Mahl. Die Feiertage standen symbolisch für Familie, und das war vielleicht eine Möglichkeit, sich an eine Gesellschaft anzupassen, die auf

christliche Fest- und Feiertage eingestellt war, und in der Juden eine so kleine Minderheit bildeten. Während alte Rituale langsam ersetzt oder vergessen wurden, verstärkten sich die familiären Bindungen auf der Basis der jüdischen Tradition durch den Minderheitenstatus ebenso wie aufgrund der sozioökonomischen Kräfte, die auf die meisten bürgerlichen Deutschen einwirkten. Indem sich die jüdische religiöse Tradition und Identität mit einem städtischen, bürgerlichen, weltlichen Lebensstil vermischte, wurde die Familie zum Eckpfeiler eines nun eher säkularen Judentums. Anders gesagt: Viele Juden nutzten die Familie, um ein religiöses oder ethnisches Vakuum zu füllen.⁸¹ Für diese Juden übernahm die Familie die Bedeutung, die einst Religion und Tradition hatten. Sie wurde zum sichtbaren Zeugnis der „Verbürgerlichung der jüdischen Frömmigkeit“.⁸² Nach George Mosse wurde „das religiöse Gefühl mit ... der richtigen bürgerlichen Moral gleichgesetzt ... Dieses ... Judentum war umhüllt von einem Lebensideal, das von den meisten Deutschen geteilt wurde ... einem bürgerlichen Utopia.“⁸³ Ich glaube, daß die Familie die konkrete Verkörperung dieser bürgerlichen Moral war.

Das galt offensichtlich auch für das protestantische Bürgertum. Öffentliche Zeremonien, von denen viele in der Kirche stattgefunden hatten,⁸⁴ wurden in dieser Zeit privatisiert. Das deutsche Weihnachtsfest zum Beispiel, das einst auf die Kirche konzentriert gewesen war, wurde nun berühmt für seinen intimen, familiären Charakter. Weihnachten wurde zum Familienfest.⁸⁵ In diesem familiären Zusammenhang strebten säkularisierte Deutsche auf der Suche nach einem generellen Ersatz für die traditionelle Religion nach Bildung und Kultur, die nun den Platz der Frömmigkeit einnahmen. Für viele wurde Goethe zum Religionsersatz. Eine Beobachterin schreibt, daß für den (protestantischen) Vater ihres Gatten „die Vertreter des Idealismus, aber mehr noch Goethe und gelegentlich Wagner zum Religionsersatz wurden. „[Er] pflegte am Karfreitag die Familie um sich zu scharen und den Faust zu lesen oder aus Parzifal zu spielen. Als Studentin wohnte ich im Haus eines Theologen, ... [der] in seinen Schriften ein Ungläubiger [war]. Wir begannen den Tag damit, daß wir jeden Morgen schweigend am Frühstückstisch saßen und zuhörten, wie er ein Chorstück von Bach spielte.“⁸⁶ Die Familie wurde zur Basis einer Frömmigkeit, die in bürgerliche Moral und Kultur transformiert worden war.

Auch der weltliche Alltag hatte seinen Mittelpunkt in der Familie. Die deutschen Juden machten die Wochenenden, die Ferien und die Ausflüge zu Familienereignissen. Selbst die Vergnügungen fanden weitgehend in der Familie statt. Das deutsche Bürgertum verteilte seine beschränkten Mittel sorgfältig, indem es Wanderungen an Sonntagen und Familienzusammenkünfte mit gelegentlichen Konzert- oder Theaterbesuchen abwechselte. Während man auf die äußeren Erscheinungsformen hielt (Haus, Dienstmädchen, Ferienreise, die Mitgliedschaft in Vereinen und Wohltätigkeitsorganisationen), wurden von den Familienmitgliedern Sparsamkeit und Opferbereitschaft verlangt. Diese finanzielle Strategie der Familie, die langfristiges Sparen für die Ausbildung des Sohnes und die Mitgift der Tochter ermöglichte, rangierte über den kurzfristigen Wünschen des Individuums. Starke familiäre Bindungen waren der Lohn für die Selbstbeherrschung gegenüber persönlichen Bedürfnis-

sen. Diese familiäre Bindung forderte nicht nur die finanzielle Lage der Familie, sondern auch der preußische Staat. Wie wir im ersten Kapitel gesehen haben, mußten Beamte ein einwandfreies Familienleben vorweisen können oder mit ihrer Entlassung rechnen. Das staatliche Interesse an einem tadellosen Familienleben war allgemein bekannt, und das Thema taucht immer wieder in der populären Literatur auf. In Georg Hermanns Roman über eine jüdische Frau, „Henriette Jacoby“, zum Beispiel verliert ein Beamter seine Stelle, weil seine Vorgesetzten vermuten, daß Henriette Jacoby ihren Mann wegen dieses Beamten verlassen hat.⁸⁷ Der erfolgreiche „Kollektivismus“ innerhalb der Familie, der ihr erlaubte, einen bestimmten Lebensstandard zu halten und sich für die Zukunft abzusichern, zeugt nicht nur von der realen Notwendigkeit, sondern auch von der Ideologie der Familiensolidarität. Ein intimes, kultiviertes Familienleben wurde für bürgerliche Deutsche jeder Glaubensrichtung nicht nur zu einem Mittel, sondern auch zu einem Selbstzweck, den sie mit spiritueller Bedeutung ausstatteten.

Unter christlichen Deutschen galten Frauen als das religiösere Geschlecht, obwohl männliche und weibliche Religiosität sich je nach Konfession und Region unterschieden.⁸⁸ Frauen hielten länger an der Religion fest, denn sie hatten keinen Zugang zu der höheren wissenschaftlichen Ausbildung der Männer, deren Weltsicht spirituelles Denken immer stärker ausschloß.⁸⁹ Frauen hatten auch weniger Alternativen, während Männer sich politischen und einer Vielzahl anderer säkularer Organisationen anschließen konnten. Zudem schrieb die strenge Rollentrennung, wie erwähnt, Spiritualität und Emotionalität den Frauen, Wissen, Vernunft und Verstand dagegen den Männern zu.⁹⁰ Die Frauen gingen häufiger zur Kirche und traten häufiger in religiöse Vereine ein als Männer, und unter den Katholiken neigten sie zur Beibehaltung von religiösen Symbolen wie dem Hausaltar und dem Ewigen Licht. Schon Wochen vorher putzten und backten die Frauen für die Hohen Feiertage – obwohl nicht die Religion, sondern die Familientradition derlei Aktivitäten vorschrieb. Männer waren davon ausgeschlossen. Erforscher der deutschen bäuerlichen Bräuche haben festgestellt, daß diejenigen Feiertage, die Familienfeste waren, das heißt, an denen Frauen teilnahmen, intakt blieben, während vorwiegend männliche Feiertage in Vergessenheit gerieten.⁹¹

Auch unter den jüdischen Frauen nahm die Einhaltung religiöser Rituale langsamer ab. Zum einen stand ihre alltägliche Routine weniger im Widerspruch zur Religionsausübung als die der Männer. Ihre private Welt war traditioneller als die moderne Welt draußen und zeitlich strukturiert durch Geburten, Geburtstage, Todesfälle und die Zeremonien, die damit verbunden waren, wie auch von den jahreszeitlichen religiösen Festen. Ihr Zeitsinn war durch Emotionen geprägt. Bestimmte Zeiten im Jahr und in der Woche hatten eine bestimmte Bedeutung und gingen mit bestimmten Gefühlen einher. Für viele „lief das Jahr nach dem Muster der religiösen Feste ab“.⁹² Zum anderen hatten die Frauen in der Privatheit der Familie bis zu einem gewissen Grad selbst die Kontrolle inne, während die jüdischen Männer durch Reisen und geschäftliche Verpflichtungen in der Erfüllung ihrer religiösen Pflichten behindert wurden. In einigen Fällen hatten vielleicht Frau und Mann dieselben reli-

giösen Gefühle, doch die traditionelle Rolle der Frau im Haus erlaubte es ihr eher, diese Gefühle auszudrücken. Die Kontrolle der Frau über ihren häuslichen Bereich konnte sogar zur Fortführung einer koscheren Küche entgegen der persönlichen Einstellung ihres Mannes führen: „Was du in der Küche tust, ist deine Sache“, erklärte ein Ehemann.⁹³ Manchmal mußte sie wohl auch ihre religiöse Loyalität unter den neuen und komplizierten Bedingungen gegen ihren Mann verteidigen, der nicht mehr bereit oder imstande war, ihre Bemühungen zu unterstützen.⁹⁴ Drittens erlaubte oder ermutigte die herrschende Einstellung die Religiosität der Frauen oder verzieh sie ihnen zumindest. Selbst nicht religiöse Männer hatten nichts gegen eine religiöse Ehefrau oder tolerierten sie zumindest, wohl auch, weil ein gewisses Maß an Frömmigkeit der bürgerlichen Norm entsprach.⁹⁵ Unter den Orthodoxen stattete ihre Religiosität die Frau mit einem Maß an sozialer Macht aus, die sie sonst nirgends erreichen konnte. Sie hütete sich, das aufzugeben.

Und schließlich fiel es jüdischen Frauen leichter, sich für religiös zu halten, als jüdischen Männern. Das Judentum schloß die Frauen aus vielen gemeindlichen Riten aus, und sie mußten weniger religiöse Pflichten erfüllen, so daß ihre Handlungen eine geringere Beziehung zum religiösen Gefühl hatten als die der Männer. So schrieb zum Beispiel die Tochter des orthodoxen Rabiners Esriel Hildesheimer, daß, während die Männer bei Sonnenuntergang beteten, die Frauen einander beim Stopfen Geschichten vorlasen.⁹⁶ Als die Männer begannen, ihre religiösen Pflichten zu vernachlässigen, bedeutete das einen gewissen Grad an religiösem Niedergang. Die Frauen, für die die Religion weniger formalisiert war und statt dessen häuslicher und mehr verinnerlicht, konnten bestimmte Bräuche aufgeben, ohne mit ihren bisherigen Einstellungen und Gefühlen zu brechen. Fritz Stern erinnert uns daran, daß ein Gutteil religiösen Bewußtseins und Gefühls weiterleben können, ohne daß diese sich unbedingt in sozial beobachtbarem Verhalten ausdrücken müssen.⁹⁷ Das galt insbesondere für die jüdische Frau.

Frauen hielten länger noch an den Gesetzen und Traditionen innerhalb des Hauses fest, sogar in säkularisierten jüdischen Familien, die die Speisegesetze oder den Sabbat schon nicht mehr einhielten. Der wohlhabende, 1867 geborene Sohn einer Berliner jüdischen Familie beschrieb, daß er keinerlei religiöse Ausbildung erhalten hatte, seine Mutter aber habe ihn „in früher Kindheit daran gewöhnt ..., des Abends zu beten“. Und er erinnerte sich, daß seine Großmutter, die bei ihnen lebte, „an den jüdischen Gebräuchen festhielt und des Morgens ihre Gebete verrichtete“.⁹⁸ Eine andere Großmutter schenkte ihrem Enkel zu seinem Eintritt in die Medizinische Fakultät 1902 ihre beiden kostbarsten Besitztümer: einen Ring, den sie 50 Jahre lang getragen hatte, und das Gebetbuch, in dem sie, seit sie ein junges Mädchen war, täglich gelesen hatte. Als er auf der ersten Seite nachsah, in der Hoffnung, eine Widmung zu finden, und keine fand, fragte er sie, warum. „Ich habe darüber nachgedacht“, sagte sie, „schau nur nach, dann wirst du sie finden.“ Er fand sie schließlich im Abschnitt Kol Nidre (dem Vorabend des Versöhnungstages, Jom Kippur, des höchsten Feiertages). Als er sie fragte, warum sie gerade diese Stelle gewählt hatte, antwortete sie: „Später einmal, wenn du so um die 50 sein

wirst, wirst du vielleicht die religiösen Pflichten nicht mehr so streng einhalten, wie du es jetzt tust. Aber du wirst immer zum Kol Nidre und zum Jiskor (dem Gebet für die Toten) gehen. Dann wirst du an mich denken, und deshalb habe ich sie an diese besondere Stelle geschrieben.“⁹⁹ Er erinnerte sich noch 60 Jahre später an dieses Ereignis.

Ein anderer junger Mann (Jahrgang 1876) beschrieb das völlig unreligiöse Benehmen seiner Eltern. Sein Vater ging nicht in die Synagoge und wußte zwar, wann Weihnachten, nicht aber, wann Chanukka war. Doch sah er seine Mutter „jeden Freitagabend aus ihrem Gebetbuch, gewissenhaft bei den vorgeschriebenen Stellen aufstehend, leise vor sich hin beten“. ¹⁰⁰ Charlotte Wolff, die 1901 in Riesenburg geboren wurde, erinnerte sich an ähnliche Situationen. Sie beschrieb die Aufregungen der Weihnachtszeit, das Festessen, zu dem es Gans und Rotkohl gab, und schreibt dann wenig später: „Es gab einen besonderen Tag in der Woche, auf den man sich freuen konnte – den Sabbat, der von meinen Eltern begangen wurde. Freitags abends stellte meine Mutter zwei Silberleuchter auf den Tisch; es gab besonders gutes und reichliches Essen und hinterher ein kleines Glas Portwein.“¹⁰¹ Eine andere Frau, 1880 in Breslau geboren, berichtete, daß ihre Familie nur Jom Kippur einhielt, erinnerte sich aber auch, daß ihre Mutter zu Hause jeden Samstagmorgen betete.¹⁰² Die Memoiren gehen typischerweise über die privaten Gebete der Frauen hinweg. Und so wissen Historiker viel mehr über den niedrigen Rang, der den privaten Ritualen der Frauen unterstellt wird, als darüber, ob sie diese wirklich vernachlässigten.

Auch als die Frauen bestimmte Rituale aufgaben, bestand offenbar eine zeitliche Verschiebung im Verhalten der beiden Geschlechter. Eine Frau erinnerte sich, wie ihr Verlobter ihr erklärte, sie müsse ihre religiösen Skrupel aufgeben: „Er führte mich ... in ein Restaurant, das nicht koscher war. ‘Du kannst nicht immer koscher essen’, sagte er, denn er ... wolle viel reisen. Ich dachte, das Dach würde herunterkommen oder das ganze Gebäude einstürzen, aber es geschah nichts dergleichen. Und das Hühnchen, das er bestellt hatte, schmeckte nicht sehr viel anders als ein koscheres Hühnchen. Aber ich mußte natürlich ein koscheres Haus führen, denn ich wollte ja, daß meine Eltern zu mir zum Essen kommen konnten.“¹⁰³ Er gestand ihr dann die Küche als ihre Domäne zu. Die 1862 in Posen geborene Tochter einer religiösen Frau schrieb, daß es für ihren Vater, während die Mutter zu Jom Kippur fastete und betete, einfacher war, nach einem herzhaften Frühstück zu fasten.¹⁰⁴ Eine andere Frau erinnerte sich, daß ihr Vater ohne Gewissensbisse Schweinefleisch aß, während ihre Mutter dafür betete, daß ihre Töchter auch als Erwachsene nicht das Judentum aufgeben würden.¹⁰⁵ Pauline Wengeroff, die in den 1860er und 1870er Jahren in Kowno (nahe der ostpreußischen Grenze) und Sankt Petersburg lebte, berichtete ähnliches aus Rußland. Sie hielt die religiöse Tradition hoch, während ihr Mann sie aufgab und die Frau schließlich zwang, es ihm gleichzutun. Sie schrieb: „Die Frau, die hartnäckig an den Traditionen hing, entzündete am Sabbat die Kerzen, während ihr aufgeklärter Mann sich eine Zigarette anzündete.“¹⁰⁶

Es ist zu vermuten, daß, auch wenn ein Paar bestimmte Bräuche gleichzeitig aufgab, die Frau mehr darunter litt. Sigmund Freund zum

Beispiel brachte seine Frau dazu, alle religiösen Praktiken einzustellen, aber die Eheleute zankten sich bis ans Ende ihrer Tage über Martha Freuds Bedürfnis, am Sabbat Kerzen zu entzünden.¹⁰⁷ Frauen vermißten die täglichen Bräuche, die ihnen zur zweiten Natur geworden waren. Die amerikanische Autorin Mary Antin spielt darauf an, wenn sie schreibt: „Meine Mutter streifte auf Geheiß meines Vaters die Hülle ihres orthodoxen Glaubens ab, doch dieser Prozeß verursachte ihr ziemliche Schmerzen, denn der Stoff dieses ehrwürdigen Kleidungsstücks war eng verwoben mit dem Stoff, aus dem ihre Seele gemacht war.“¹⁰⁸ In einigen Fällen schließlich ignorierten die Männer einfach die Wünsche ihrer Frauen. 1904 beschloß der Vater von neugeborenen Zwillingen, ohne sich mit seiner Frau zu beraten, sie sollten nicht beschnitten werden. Interessanterweise bestanden die beiden Jungen später auf einer Bar Mizwa, was darauf schließen läßt, daß die Mutter sich schließlich durchgesetzt hat.¹⁰⁹ Dieses und viele andere Beispiele zeigen, daß die Frauen sich – nicht immer erfolgreich – gegen die völlige Aufgabe ihres religiösen Erbes wehrten, und zwar in der einzigen Form, in der weibliche Opposition möglich war: schweigend, im Schutze des Hauses. Diese private weibliche Religiosität wurde vermutlich von Frauen wie Männern gleichermaßen als weniger wichtig betrachtet, da die Männer Status und Prestige nach den Kriterien öffentlicher Religionsausübung definierten.

Wir wissen, daß neben der Verbundenheit der Frauen mit dem Sabbat und den jüdischen Feiertagen ein kleiner Prozentsatz von Frauen auch die Gesetze einhielt, die das Sexualleben regelten, und die Mikwe, das rituelle Bad, benutzte. 1906 unterhielten etwa 55 Prozent der jüdischen Gemeinden in Deutschland eine Mikwe und wohl etwa 15 Prozent der jüdischen Frauen hielten dieses orthodoxe Ritual ein. Der Prozentsatz der Frauen, die regelmäßig die Mikwe besuchten, lag in den Dörfern, wo die Juden religiöser waren, höher als in den Städten.¹¹⁰ In Süddeutschland war die Gemeinde-Mikwe, die meist ein Gebäude war, das aus einem Raum bestand und in der Nähe eines Baches oder Flusses lag, eine gebräuchliche Einrichtung. Einige Gemeinden bauten ihre Mikwe um oder restaurierten sie noch in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts und bezeugten damit deren fortdauernde Bedeutung für eine Minderheit unter den Juden.¹¹¹ Während der Besuch der Mikwe in den meisten Fällen eine ganz private Angelegenheit blieb, unsichtbar für Außenstehende, verschwand das Tragen des Scheitel, der Perücke, mit der nach orthodoxem Ritual eine verheiratete Frau ihre Haare bedecken mußte, fast vollständig. Obwohl in den 1870er Jahren auch in großen Städten noch Großmütter lebten, die den Scheitel trugen – dieser Brauch hielt sich in den Kleinstädten mindestens eine Generation länger – und obwohl bis 1910 in den jüdischen Zeitungen der Metropolen noch Anzeigen für hübsche „Perukes“ erschienen, hatte die große Mehrheit der jüngeren Frauen im Kaiserreich diesen Brauch bereits aufgegeben. 1918 beklagten orthodoxe Rabbiner, daß sogar in Kreisen, in denen ansonsten die religiösen Pflichten ernst genommen würden, der Scheitel nicht mehr getragen werde.¹¹²

Volkskundliche Untersuchungen über das südliche und westliche Deutschland haben die aktive Rolle dokumentiert, die Frauen in den Ri-

tualen um Kindbett und Namensgebung ausübten. Diese Rituale verliefen oft parallel zu den offiziellen Feierlichkeiten, die in der Synagoge stattfanden. Da den Frauen traditionell jede Führungsrolle im öffentlichen Gottesdienst verwehrt war und sie in der Synagoge in den Status von Beobachterinnen gedrängt wurden, zeigte die Initiation von lebenszyklischen Zeremonien, wie etwa anlässlich der Geburt, ihre Entschlossenheit, in ihrer eigenen Sphäre aktiv zu werden. Bei den Geburtszeremonien konnten die Frauen Amulette nähen und sie in dem Raum aufhängen, in dem die Entbindung stattfinden sollte. Sie glaubten, damit böse Geister zu bannen, die Mutter und Kind schaden könnten. In einer Kleinstadt in Württemberg „bildeten sie einen Kreis um das Bett, alsdann nahm eine Frau ein Messer zur Hand, beschrieb damit einen Kreis um die Wöchnerin und sprach: 'Soviel Ziegel auf dem Dach / soviel Engel sind wach'. Darauf steckte sie das Messer in das Kopfende des Bettes.“ Das geschah zur Sicherheit von Mutter und Kind, die sich innerhalb des Kreises befanden.¹¹³ Eine umfangreichere Zeremonie begleitete die Rückkehr der Mutter in die Synagoge. An einem Sabbat, etwa vier Wochen nach der Geburt eines Sohnes und etwas später nach der Geburt einer Tochter, wenn der Zustand ihrer „Unreinheit“ zu Ende ging (die nachgeburtlichen Blutungen aufgehört hatten), konnte die Mutter die Synagoge wieder betreten. Ihre Freundinnen begleiteten sie an diesem Tag und beschützten sie vor jeder Gefahr, solange sie noch „unrein“ war. Sobald sie in der Synagoge den Segen erhielt, war sie wieder so sicher wie jede andere „reine“ Frau und wurde wieder in die Gemeinschaft aufgenommen.

Am selben Tag hieß die Gemeinde ihre Tochter oder ihren Sohn, der bereits beschnitten war, durch die Zeremonie der Namensgebung, Holekrasch, willkommen. Die Mutter lud alle Kinder am Ort in ihr Haus ein. Die Kinder umringten die Wiege, schaukelten sie und riefen. „Holekrasch, wie soll das Kind heißen?“ Dann riefen sie seinen weltlichen (im Gegensatz zum hebräischen) Namen und wiederholten diese Zeremonie dreimal. Zur Belohnung bekamen sie Früchte oder Süßigkeiten. Um diese Rituale in Einklang mit der offiziellen Religion zu bringen, las der Kantor oder jüdische Lehrer währenddessen biblische Verse vor. Elemente des Holekrasch tauchen schon in der rabbinischen Literatur um 1100 auf, aber Anthropologen streiten sich darüber, ob die Zeremonie eine genuin jüdische ist oder ob die Juden sie aus heidnischen oder christlichen Quellen übernommen haben.¹¹⁴ Für die Frauengeschichte allerdings liegt der entscheidende Punkt darin, daß die Frauen annahmen, sie erfüllten eine religiöse Vorschrift, wenn sie Mutter und Kind beschützten und in der Gemeinde willkommen hießen. In bezug auf die jüdische Familiengeschichte erkennen wir die Bedeutung der Frauen bei der Definition und Durchführung religiöser Familienrituale.

Es wäre sinnvoll, herauszufinden, in welchem Maße Frauen Initiationsrituale schufen und praktizierten. Hatten sie eigene private Zeremonien für Konfirmationen und Hochzeiten? Frauen und Männer gehörten zum Beispiel formal und traditionell – nach Geschlechtern getrennten – Beerdigungsgesellschaften an, deren Aufgaben es war, die Toten zu waschen und einzukleiden. Die Frauen hielten Wache bei der Toten und boten den Hinterbliebenen Trost und Hilfe an.¹¹⁵ Gab es informelle, weibliche Rituale, die diese Tätig-

keiten begleiteten? Es muß noch erforscht werden, wo und wie lange traditionelle oder volkstümliche Rituale erhalten blieben, in welchen Schichten und in welchen Regionen, und es muß die Rolle bestimmt werden, die Frauen bei der Bewahrung oder Aufgabe solcher Rituale gespielt haben.

Natürlich verzichteten manche Frauen auch ganz auf Rituale und Religion. Einige waren zu säkular dafür, andere taten es mehr aus Bequemlichkeit. Eine Frau fand, man könne „mit Auswahl und Bequemlichkeit religiös sein“, und überzeugte ihren Mann, daß es dumm wäre, das Mittagessen am Jom Kippur auszulassen.¹¹⁶ Manche Frauen nahmen auch an, ein Leugnen ihrer jüdischen Identität – sei es auf religiösem Gebiet oder anderweitig – könne ihre Stellung in der christlichen Gesellschaft verbessern. Sie waren allerdings eine ausgesprochene Minderheit.

Die Statistiken über Konversionen und Mischehen zeigen, daß Männer eher dazu neigten, ihre Verbindung zum Judentum und zur jüdischen Gesellschaft abubrechen. Im Kaiserreich gingen 1904 9,3 Prozent der jüdischen Männer und 7,7 Prozent der jüdischen Frauen Mischehen ein; zwischen 1910 und 1913 lagen die Zahlen bei 13,15 beziehungsweise 10,92 Prozent; und in den Kriegsjahren 1914–1918 stiegen sie auf 29,86 beziehungsweise 21 Prozent.¹¹⁷ Wenn Frauen eine Mischehe schlossen, waren meistens ökonomische Notwendigkeiten und ein Mangel an geeigneten jüdischen Partnern der Grund dafür. So stellt sich heraus, daß mehr jüdische Männer in Mischehen ein Mittelschichtekommen zur Verfügung hatten als jüdische Frauen. In Berlin waren zum Beispiel 1910 weit mehr jüdische Frauen, die eine Mischehe eingingen, vor der Heirat berufstätig gewesen, was auf ihre ökonomisch prekäre Lage schließen läßt, als jüdische Frauen, die jüdische Männer heirateten. Demographen haben herausgefunden, daß jüdische Männer jüdische Frauen heirateten, die wohlhabender waren und nicht für ihren Unterhalt arbeiten mußten.¹¹⁸ Kommentatoren bemerkten, daß in Ehen zwischen nichtjüdischen Männern und jüdischen Frauen letztere außerordentlich oft aus den unteren Schichten stammten.¹¹⁹ Im Hamburg der Jahrhundertwende gehörten jüdische Männer, die nichtjüdische Frauen ehelichten, zur Mittelschicht, während im Falle der jüdischen Frauen, die eine Mischehe schlossen, „die jüdische Köchin, die den christlichen Schutzmann heiratet“ typisch war.¹²⁰ Die reiche Jüdin dagegen, die den verarmten preußischen Aristokraten oder Offizier heiratete, war zwar ein viel zitierter, aber durchaus nicht repräsentativer Fall. Obwohl jüdische Demographen annehmen, daß es zwischen 1874 und 1884 unter armen preußischen Adelligen en vogue war, reiche jüdische Frauen zu heiraten, gingen diese Heiraten mit dem Anwachsen des Antisemitismus in den frühen 1880er Jahren zurück, denn nun wurden sie trotz aller Verlockungen des Reichtums als rassische Mesalliance angesehen.¹²¹

Auf dem Lande, wo es mehr jüdische Frauen als heiratsfähige jüdische Männer gab, gingen Frauen eher eine Mischehe ein als in den Städten.¹²² Dennoch kamen auf dem Lande im Verhältnis weniger Mischehen vor als in den mehr städtischen Industrieregionen.¹²³ Als die jüdische Bevölkerung sich vom Lande in die Städte bewegte und dabei der Säkularisierung ausgesetzt war, die häufig mit Mobilität einherging, stieg die Zahl derer, die Mischehen

eingingen, und zwar bei den Männern wie bei den Frauen. Als sich jedoch der Anteil der Frauen an der jüdischen Bevölkerung verringerte,¹²⁴ fiel ihre Mischehenrate unter die der Männer. In den Großstädten kam es zu den meisten Mischehen. In Berlin und der Provinz Brandenburg wurden 1904 43 Prozent aller Mischehen in Deutschland registriert: von 198 Männern und 122 Frauen. In Berlin und den umliegenden Gebieten gingen 19,4 Prozent der jüdischen Männer und 12,9 Prozent der Frauen Mischehen ein, im Vergleich zu 9,3 respektive 7,75 Prozent im gesamten Deutschland.¹²⁵

In einer Mischehe war es eher die jüdische Frau als der jüdische Mann, die alle Spuren ihres religiösen Erbes verwischte. Der Grund dafür lag höchstwahrscheinlich in ihrer deutlichen Benachteiligung im Vergleich zum jüdischen Mann und oft der christlichen Frau in Mischehen. Die Chancen für eine Scheidung, die generell bei Mischehen höher waren als in Ehen von Partnern desselben Glaubens, stiegen noch, wenn in der Mischehe die Frau Jüdin war.¹²⁶ Die Zahl der Kinder und die der Totgeburten in solchen Ehen geben weitere Hinweise auf die Situation der jüdischen Ehefrau. Im allgemeinen gebaren Frauen in solchen Ehen mehr Kinder und hatten mehr Totgeburten als nichtjüdische Frauen, die mit Juden verheiratet waren.¹²⁷ Dies legt den Schluß nahe, daß Mischehen, in denen die Frau Jüdin war, über einen wesentlich geringeren Lebensstandard verfügten als solche, in denen der Mann Jude war.¹²⁸ Von Bedeutung ist zudem, daß die Kinder von jüdischen Vätern eher im jüdischen Glauben erzogen wurden als die von jüdischen Müttern, obgleich im allgemeinen die Kinder aus Mischehen selten als Juden aufwuchsen.¹²⁹ Ein Kommentator merkte dazu an, daß die kulturelle Struktur der Ehe durch den Mann bestimmt werde,¹³⁰ was besonders auf Männer mit jüdischen Frauen zutreffen scheint. Aus all dem kann man schließen, daß jüdische Frauen, die außerhalb ihres Glaubens heirateten, dies häufig auf Grund ihrer benachteiligten wirtschaftlichen und sozialen Lage taten und daß sie, im Vergleich zu ihren männlichen Pendanten, in bescheideneren Verhältnissen lebten und nur wenig oder gar keine Möglichkeit hatten, ihre eigene Tradition zu bewahren. Das Ausmaß, in dem diese Frauen ihr Judentum aufgaben, legt die Vermutung nahe, daß die Klassenlage Einfluß auf die Treue der Frauen zu ihrer Religion und Gemeinde hatte. Ohne die Mittel des Bürgertums wurde es wahrscheinlich zunehmend schwieriger, der Tradition die Treue zu wahren.

Wie im Falle der Mischehen beruhten auch die Glaubensübertritte der Frauen viel eher auf realer ökonomischer Notwendigkeit als die der Männer, denen die Konversion eher dazu diente, ihre Karriere und gesellschaftliche Anerkennung zu fördern, als sich das Überleben zu sichern. Die Steuerakten von Berliner Konvertiten aus den Jahren 1873 bis 1906 zum Beispiel zeigen, daß 84 Prozent der weiblichen Konvertiten und nur 44 Prozent der männlichen in die untersten Einkommenskategorien fielen.¹³¹ Bis 1880 konvertierten relativ wenige Frauen. Zwischen 1873 und 1906 stellten Frauen ein Viertel aller Konvertiten. 1908 jedoch war ihr Anteil auf 37 Prozent und 1912 auf 40 Prozent gestiegen.¹³² Der Eintritt der Frauen in die bezahlte Berufstätigkeit und das Anwachsen des Antisemitismus trugen zu diesem plötzlichen Anstieg bei. Analysen in der jüdischen Presse erklärten, daß, da mehr Frauen eine

Beschäftigung suchten, sie vermehrt auf Wirtschafts-Antisemitismus stießen und glaubten, sie könnten nicht überleben, wenn sie nicht ihre Verpflichtung gegenüber dem Judentum aufgaben. Man las zum Beispiel Berichte über die jüdische Lehrerin oder das jüdische Dienstmädchen, die so lange keine Stelle fanden, bis sie konvertierten.¹³³

Doch ungeachtet der steigenden Zahl von Konversionen und Mischehen galt: Die meisten jüdischen Frauen des Bürgertums lebten in enger Verbundenheit mit einer kleinen Gruppe jüdischer Freundinnen und Freunde und verließen kaum den Kreis der Familie. Aufgrund ihrer Verweisung in die Privatsphäre wurde, trotz deren zunehmend dehnbaren Grenzen,¹³⁴ das assimilatorische Verhalten der Frauen eher gehemmt als das der Männer. Man hat die These vertreten, daß für Juden, ein Volk auf Wanderschaft, das gezwungen war, von Land zu Land zu ziehen, ohne eine Geschichte der Permanenz oder Zugehörigkeit, die Familie von großer Bedeutung war. Heinrich Heine nannte sie „die tragbare Heimat“ der Juden. Hannah Arendt schrieb: „In der Erhaltung des jüdischen Volkes hat in der Tat die Familie eine beispiellose Rolle gespielt, und Familienbande sollten auch noch in der Zeit der Assimilation und Emanzipation sich als die konservierendsten Volkskräfte erweisen.“¹³⁵ Inmitten einer fremden Kultur und umgeben von anderen Religionen suchten die Juden in der Familie die Wurzeln und die Sicherheit, die ihnen so häufig fehlten. Selbst für jüdische Feministinnen, die nach der Emanzipation der Frau von den traditionellen sozio-kulturellen Zwängen strebten, blieb die Familie der Grundpfeiler des Judentums.¹³⁶

Gab es in jüdischen Familien tatsächlich einen stärkeren Zusammenhalt und größere Unterstützung als in anderen Familien derselben Schicht und am selben Ort? Wenn die Familie so zentral war, bis zu welchem Grad behinderten dann erweiterte Familienbande Kontakte zu anderen Deutschen und sogar zu anderen Juden? Und bis zu welchem Grad diente die Familie als Puffer zwischen Juden und einer häufig abweisenden Gesellschaft? Führte dies zu einem größeren Einfluß der Familie auf die Individuen, insbesondere auf die Frauen?¹³⁷ Und förderte dieser Einfluß eher die Unterwerfung oder die Rebellion der Frauen?

Wir müssen erst noch mit komparativen Methoden herausfinden, welche Bedeutung die Familie für Juden hatte im Vergleich zu ihrer Bedeutung für das übrige Bürgertum und wie weit die zentrale Stellung der Familie für Juden auf internen oder externen Faktoren basierte. Interne Faktoren würden religiöse und kulturelle Traditionen und eine erkennbare Gruppenidentität umfassen. Äußere Faktoren wären die Klassenlage und ökonomische Gegebenheiten wie etwa die bei Juden häufige enge Verbindung zwischen Geschäfts- und Familienleben, die Belastung durch eine antisemitische Umwelt und der hohe moralische Wert, den das deutsche Bürgertum der Familie beimaß. Fest steht, daß die Bedeutung der Familie bei allen Juden sehr hoch war und ihr Jüdischsein wie ihr Deutschtum gleichzeitig ausdrückte. Welche weitere Rolle diese Familienideologie spielte, wem sie diente und wer von ihr betroffen war, das sind Fragen, die noch weiterer Forschung bedürfen.

Für die jüdische Frau traf unzweifelhaft zu, daß die Familie das Zentrum ihrer Tätigkeit war, und zwar eines, das sie aktiv zu bewahren

suchte. In der Familie fand sie Gemeinschaft und Geselligkeit, eine Atempause in ihren täglichen Pflichten und Kompensation für ihren Ausschluß aus vielen nichtjüdischen Kreisen. Die jüdische Frau trug die Verantwortung für das Familien-Netzwerk, sie kümmerte sich um Großeltern und Waisen – kurzum, um die moralische und materielle Unterstützung, die Kontinuität und Organisation einer geographisch oft weit verstreuten Familie.¹³⁸ Häufig dirigierte die älteste Frau in der Familie die Familienzusammenkünfte, bis sie nicht mehr dazu in der Lage war. Eine Frau erinnerte sich, daß, als ihre Großmutter starb, ihrer Mutter die Verpflichtung für die Aufrechterhaltung der Familienbande übertragen wurde.¹³⁹ Erwachsene Kinder übernahmen selbstverständlich die Verantwortung für die Alten, und Enkelkinder stellen in ihren Erinnerungen die Großeltern als geschätzte Familienmitglieder dar. In Kleinstädten wie Großstädten lebten die Großeltern oft nur einen Katzensprung von ihren Enkelkindern entfernt. Waren sie verwitwet, zogen sie häufig zu den Kindern. Auch lebten alleinstehende Frauen bei ihrer betagten Mutter oder ihrem alten Vater und gaben oft ihre eigenen Ambitionen auf, um Vater oder Mutter zu pflegen.¹⁴⁰

Die jüdische Frau gehörte einem „Cousinenkreis“ an und arrangierte die regelmäßigen Familienzusammenkünfte so, daß sie auf einen jüdischen Feiertag, einen Geburtstag oder einen Jahrestag fielen. Natürlich war es in den Städten einfacher, den Kontakt aufrechtzuhalten. Wo jedoch die erhöhte Mobilität drohte, die Familienbande zu zerstören, reisten vor allem Frauen, um die Verwandten zu besuchen. Familien, die es sich leisten konnten, schickten ihre Töchter auf Reisen, um sich um Verwandte zu kümmern oder sie zu besuchen.¹⁴¹ In einer Gesellschaft, die Juden kaum tolerierte, knüpften jüdische Familien, die in sehr kurzer Zeit eine außergewöhnliche Mobilität entwickelt hatten, verstärkt die Fäden ihres Beziehungsnetzes.

Die Familie war für die Frau sowohl ein reicheres Betätigungsfeld als auch ein engeres Gefängnis als für den Mann. Der Mann verbrachte mehr Zeit in einer nichtjüdischen Umgebung, in der er Bekanntschaften mit einem größeren Kreis von Nichtjuden schloß. Er war angesichts des Antisemitismus häufig nicht in der Lage, seine religiösen Pflichten zu erfüllen, oder auch nicht willens, dies zu tun, wenn er erfolgreich mit Nichtjuden konkurrieren wollte. Geborgen in der Familie und auf sie beschränkt, hatte die jüdische Frau weitaus weniger Zugang zu nichtjüdischen Bereichen, weniger Möglichkeiten, Christen kennenzulernen, und auch weniger Gelegenheit, Erfahrungen mit dem Antisemitismus zu machen. Wurde sie dennoch mit ihm konfrontiert, konnte sie sich noch tiefer in den Schoß der Familie zurückziehen. Auch für die wenigen jüdischen Frauen, die sich in die neue Welt weiblicher Berufstätigkeit hinaus wagten, blieb die Familie ein wichtiger Zufluchtsort. Klasse, geographische Lage, der Zusammenhalt und die Lebendigkeit der lokalen Gemeinde, die Feindseligkeit der nichtjüdischen Welt und männliche Ansichten spielten sicherlich eine Rolle bei der Formung der religiösen und ethnischen Identität der Frauen. 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 Fertig zum Spaziergang mit Mutter und Kindermädchen, Leipzig 1901



2 Im Kinderzimmer mit Mutter, Gouvernante und Dienstmädchen, Leipzig 1911





3 Eine Höhere Tochter: Felicia Mosse, 1891



4 Eine Radfahrerin: Martha Kästner, 1899



5 Klassenfoto der Israelitischen Höheren Töcherschule (Lyzeum Bieberstraße), Hamburg 1912





6 Doppelhochzeit nach Ehevermittlung zwischen den Familien Rosenfeld in Nördlingen und Heimann in Oberdorf, 1909

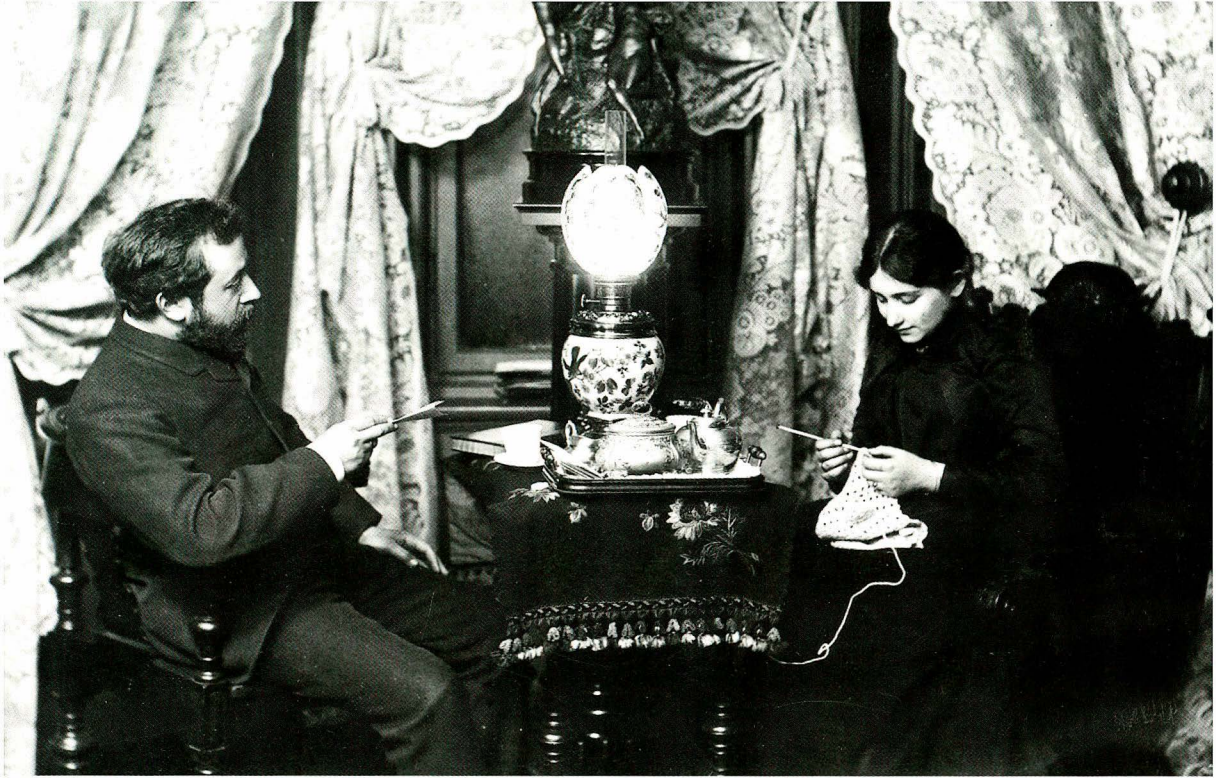




7 Ferien in Swinemünde, 1909

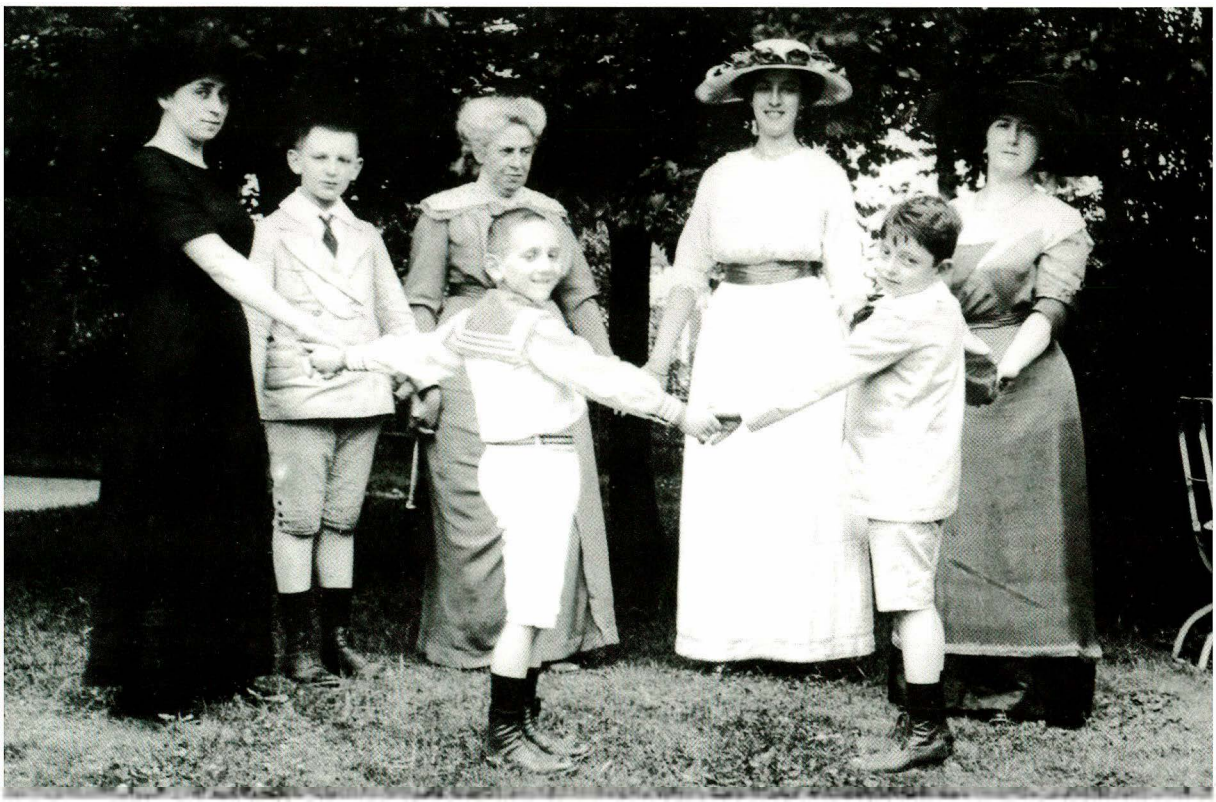


Liebe Franziska u. Lieber Zach,
 Ich habe es sehr schön auf Gaffander
 und Gott, der uns so gut hat,
 und ich hoffe, es Recht werden
 Fred in A.



9 Das bürgerliche Ehepaar: Der Arzt Dr. Otto Meyer und Frau, 1892

10 Mütter und Kinder der Familie Schild-Scheier beim Kreisspiel, 1913





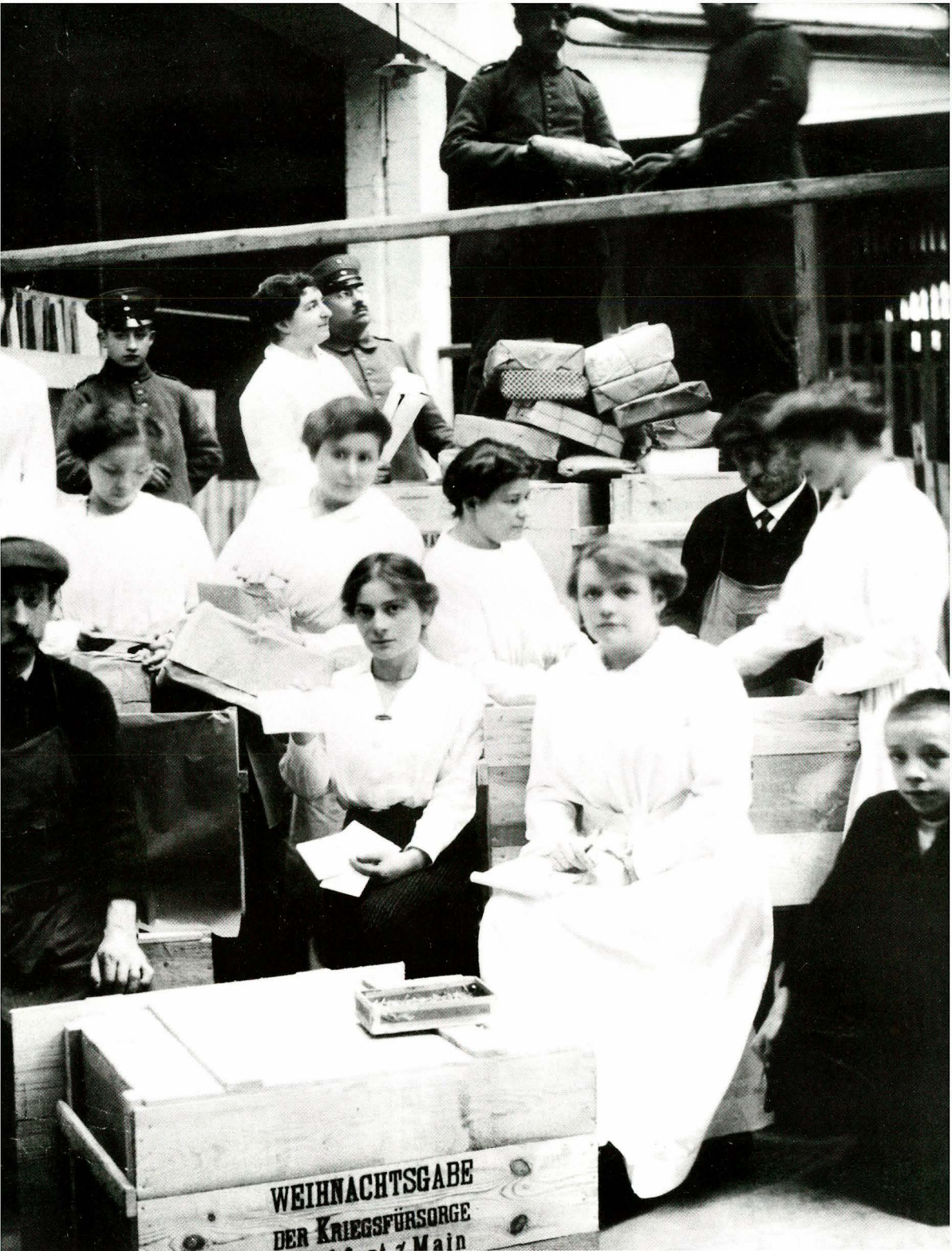
11 Dr. Alice Salomon, Gründerin der Sozialen Frauenschule in Berlin, mit Studentinnen um 1915

12 Jüdische und christliche Lehrerinnen der privaten höheren Mädchenschule von Jacob Loewenberg, Hamburg um 1896





13 Bertha Pappenheim gründete 1904 den Jüdischen Frauenbund.



14 Eva Sommer (Mitte) als freiwillige Helferin der Kriegsfürsorge im Ersten Weltkrieg



15 Schulausflug des jüdischen Lyzeums in Hamburg, 1919

3. Geld oder Liebe? Jüdische Heiratsstrategien

„Eine römische Frau fragte einst Rabbi Jose: ‘In wievielen Tagen erschuf der Heilige ... Seine Welt?’ ‘In sechs Tagen’, antwortete er. ‘Und was macht Er seither?’ ‘Er sitzt da und stiftet Ehen’, kam als Antwort, ‘indem er diesen Mann dieser Frau zuweist und jene Frau jenem Mann’.“

Midrasch Rabbah, Genesis, Abschnitt 68

Im Kaiserreich spiegelten die Bräuche rund um das Zustandekommen einer jüdischen Heirat alte jüdische Traditionen wider, ebenso aber die herrschende Praxis im deutschen Bürgertum. Die Haltung der Juden gegenüber Liebe, Ehe, finanzieller Sicherheit und elterlicher Kontrolle war in vieler Hinsicht typisch bürgerlich. Eine vorwiegend der Mittelschicht angehörende jüdische Bevölkerung war, wie das Bürgertum allgemein, in einer sich industrialisierenden kapitalistischen Gesellschaft bemüht, durch Mitgift Kapital zu konzentrieren und durch Heiraten wirtschaftliche und gesellschaftliche Verbindungen herzustellen. Die Erwartungen und das Verhalten der jüdischen Bevölkerung enthüllten die Widersprüche zwischen der herrschenden Realität der arrangierten Vernunfthe und dem aufkommenden Ideal der individuellen Partnerschaftsehe. Mit Beginn des 20. Jahrhunderts begannen Juden und andere Deutsche, eine emotionalere Auffassung der ehelichen Gemeinschaft anzuerkennen. Doch erst die ökonomische Situation nach dem Ersten Weltkrieg, zu der nicht zuletzt auch der Eintritt der bürgerlichen Frauen in den Arbeitsmarkt gehörte und der Schaden, den die Inflation bei den Ersparnissen des Bürgertums anrichtete, stellte die elterliche Kontrolle über ihre Kinder erfolgreich in Frage und erlaubte es den jungen Leuten, „sich zu verlieben“.

Die jüdische Erfahrung wurde auch durch den Status, die Bestrebungen und die Ängste einer Minderheit geprägt. Die Juden unterschieden sich von der Mehrheit durch die Bedeutung, die sie der Binnenheirat beimäßen, und durch ihr unverhülltes Interesse an finanzieller Sicherheit. Als religiöse und ethnische Minderheit war es ihnen wichtig, die jüdische Familie als eine unverzichtbare soziale Einrichtung zum Erhalt ihrer Religion und Gemeinschaft fortzudauern zu lassen. Als Minderheit in einer Gesellschaft, die zunehmend Rassendiskriminierung praktizierte, strebten die meisten Juden nach Endogamie und hatten auch kaum eine andere Wahl. Und da schließlich eine Mehrheit von ihnen kaufmännisch tätig war, beeinflussten wirtschaftliche Interessen deutlich ihre eheliche Wahl. Eine Studie über die jüdische Bevölkerung kann somit beleuchten, wie sich im Rahmen der speziellen Interessen einer Minorität die vorherrschende Haltung gegenüber der Frage „Liebe oder Geld“ ausdrückte.

An den Meistbietenden: Mitgift und Vermittlungsehe 1871–1918

Die meisten deutschen Frauen im Kaiserreich wurden durch ihre Erziehung und Bildung auf die Ehe vorbereitet und auf sie eingegrenzt. Die Ehe war eine ernste Angelegenheit, zu ernsthaft, um sie den Stimmungen der Beteiligten zu überlassen. Bei Juden kümmerten sich Eltern, Familie, Freunde und Heiratsvermittler darum, den passenden Partner für eine junge Frau zu finden. Ehen waren Verträge zwischen Familien: materielle Faktoren waren von vorrangiger Bedeutung.¹ Je nach Klassenzugehörigkeit gab es hierbei Unterschiede, wobei die höheren Klassen, die bei einer Heirat beträchtliche Vermögenswerte transferierten, die stärkste Kontrolle über Liebe und Liebeswerben ausübten. Die Familie setzte es sich zum Ziel, der jungen Frau wirtschaftliche Sicherheit und eine gesellschaftlich anerkannte Stellung zu verschaffen – die einer verheirateten Frau. Die Frauen wiederum waren für ihr eigenes Glück insofern verantwortlich, als sie ihr Verhalten und ihre Gefühle so weit unter Kontrolle haben mußten, daß sie nicht in Konflikt zwischen ihrer Stellung und ihren Pflichten gerieten.

Obgleich mit dem Aufkommen der Romantik im frühen 19. Jahrhundert in Deutschland eine neue Einstellung zur Ehe die öffentliche Aufmerksamkeit erregte, dauerte es über hundert Jahre, bis sich die Idee, daß Liebe das Fundament der Ehe sein solle, allgemein durchsetzte. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts legten bürgerliche Familien Lippenbekenntnisse zur Wichtigkeit von Gefühl und Liebe ab. Einige Eltern, die sich den neuen Konventionen beugten, arrangierten nun Situationen anstatt Ehen. Wie Peter Gay feststellte: „Es wurde sprichwörtlich, daß man jemanden, der sich weigerte, aufgrund von Geld oder guter Familie zu heiraten, dazu überreden konnte, sich dahin zu begeben, wo Geld und gute Familie vorhersehbar waren.“² Und schließlich legen Memoiren und die Statistiken über Mischehen³ den Schluß nahe, daß eine Minderheit von jungen Leuten mehr Möglichkeiten hatte, auf ihre romantischen Gefühle Rücksicht zu nehmen, und mehr Gehör fand, wenn sie den Eltern ihre Absichten eröffneten. Wir werden jedoch sehen, daß dies eher die Ausnahme als die Regel war, und selbst dann noch suchte das Paar die Zustimmung der Eltern und verstand die Bedeutung finanzieller Bedenken. Die Mehrheit, die arrangierte Ehen schloß, löste den Konflikt zwischen einem unmöglichen und irrealen romantischen Ideal und der praktischen Realität, indem sie das Arrangement so verschleierte, daß der Anschein erweckt wurde, die Partner hätten sich durch Zufall gefunden. War dies nicht möglich, bemühten sich die Beteiligten, den Widerspruch zwischen Ehe und Liebe zu lösen, indem sie sich während der Verlobungszeit oder kurz nach der Hochzeit ineinander „verliebten“.

Die Unvereinbarkeit von Ideal und Realität spiegelt sich in der zeitgenössischen Literatur und Gesellschaftskritik wider. In den populären und vor Klischees strotzenden Büchern von Elise Polko (ab 1860) las die deutsche Leserin von der konventionellen Rolle der Frau, von Unterordnung unter den Mann, von Mutterschaft und Heim und Herd, allerdings übertragen in das

Reich der „Liebe auf den ersten Blick“. Da löst ein Blick aus den Augen des Helden einen Aufruhr in der Seele der Heldin aus, und spricht er die ersehnten Worte 'ich liebe dich' aus, öffnen sich ihr die goldenen Tore zu einer neuen Welt.⁴ Das satirische Wochenblatt „Simplicissimus“ entlarvte derlei romantischen Nonsens als Produkt bürgerlicher Phantasie und kontrastierte ihn mit einer Realität, die bürgerliche Frauen zwang, Geldheiraten einzugehen. Die Chinesen seien Barbaren, informierte laut „Simplicissimus“ ein Mann auf einem Fest seine Gesprächspartnerin, denn sie verkauften ihre Frauen offen auf dem Markt. Worauf die Gesprächspartnerin erwiderte, das sei tatsächlich schrecklich, und ihn fragte, wie lange die Chinesen wohl noch bräuchten, bis sie lernten, wie „unsereins“ die Mädchen privat zu verkaufen.⁵ – Es ist nicht erstaunlich, daß Sozialisten scharfe Kritik am Heiratsmarkt übten. August Bebel denunzierte ihn als einen Markt, auf dem die Menschen verzweifelt nach Geld und Status suchten, statt nach einer Beziehung, die auf Kameradschaftlichkeit, Respekt und Liebe fuße.⁶

Unter Juden waren, wie im deutschen Bürgertum, Vernunftehen sehr verbreitet. Doch Bebel und dem „Simplicissimus“ zum Trotz schlossen Vernunftehen Liebe nicht unbedingt aus. Viele Ehepartner entwickelten eine tiefe Zuneigung füreinander. Es wäre falsch, aus der Tatsache, daß sie aus ökonomischem Interesse zusammengekommen waren, zu schließen, ihre Gefühle seien verkümmert.⁷ Außerdem veränderten sich Heiratsmuster wie auch die Einstellung zur ehelichen Gemeinschaft. Ein langsamer Wandel bereitete den Weg von traditionellen Mustern hin zu einem moderneren Werbe- und Heiratsverhalten, verursacht von langfristigen strukturellen Veränderungen, auch vom Ersten Weltkrieg sowie von den ökonomischen Erschütterungen der Nachkriegszeit.

Begriffsklärung:

Mitgift, Aussteuer, Vermittlungsehe

Um die verschiedenen Arten der Eheschließung und den Wandel im Heiratsverhalten analysieren zu können, müssen wir definieren, was mit den Begriffen „Mitgift“, „Aussteuer“ und „arrangierter Ehe“ gemeint ist. Mitgift meint die Übergabe von Vermögen an die Braut durch deren Familie bei ihrem Eintritt in die Ehe. Dieses Vermögen konnte aus Bargeld, Grundstückswerten, Juwelen, Aktien oder anderen übertragbaren Gütern bestehen. Die Mitgift war im Kaiserreich – nicht nur in Deutschland – ein vorherrschender Brauch im Bürgertum und bei den begüterten Bauern.⁸

Obwohl bei den alten Hebräern der Brautpreis (Mohar) oder Zahlungen an die Familie der Braut noch gesetzlich vorgeschrieben waren, war schon ihnen die Mitgift, die im Besitz der Frau blieb, bekannt. Betrachtungen über die Mitgift finden sich im Talmud, der Geldheiraten ablehnt (Kidduschim 70a). Während des Mittelalters waren Rabbiner der Auffassung, die Mitgift stelle eine unrechtmäßige Bereicherung dar,⁹ obwohl seit dem 13. Jahrhundert die

Mitgift in Teilen Europas zur wichtigsten Hochzeitsgabe geworden war.¹⁰ Durch die Mitgift wurde unausgesprochen unterstellt, die Frau könne anders nicht zum Unterhalt der Familie beitragen. Im Kaiserreich unterstrich die Beibehaltung der Mitgift die Klassenunterschiede, indem sie einer schmalen Mittelschicht erlaubte, Kapital anzuhäufen, während die Unterschichten sich vergeblich bemühten, mit ähnlichen Mitteln Wohlstand zu schaffen und zu erhalten. Unter den Frauen schwächte die Mitgift den Sozialstatus der Unverheirateten, vor allem im Kleinbürgertum, während sie den Status einer relativ kleinen Gruppe von wohlhabenden Frauen noch erhöhte, indem sie ihr ökonomisches Gewicht vergrößerte und damit ihre Stellung innerhalb der Familie verstärkte. Die meisten deutsch-jüdischen Frauen können auf Grund ihrer Zugehörigkeit zum Bürgertum zu dieser Gruppe gezählt werden. Frauen, die zu arm waren, um Kapital anzusammeln, nutzten ihre Arbeitskraft und ihre eigenen Ersparnisse als Mitgift.

Außer der Mitgift wurde von einer Frau aus dem Bürgertum oder der begüterten Bauernschaft zusätzlich erwartet, daß sie eine umfängliche Aussteuer mit in die Ehe brachte.¹¹ Diese bestand meist aus Wäsche, Kleidung, Tafelgeschirr, Besteck, Küchengeräten und Möbeln. Bei Bauern war die Aussteuer, vor allem die handgestickte Wäsche, von großer Bedeutung: Eine junge Frau besaß bei ihrer Hochzeit oft mehr Wäsche, als sie in ihrem Haushalt gebrauchen konnte.¹² Familien luden die Nachbarn ein, die Leinenwäsche und die Stickerei zu begutachten und zu bewundern.¹³ Die Aussteuer wurde zum Stolz der höheren Tochter aus dem Bürgertum. Nach ihrer dürftigen Ausbildung auf das Haus beschränkt, vertrieb sie sich die „Wartezeit“, die Zeit zwischen Schulabschluß und Hochzeit, mit dem Besticken von Bett- und Tischwäsche, die „ein Leben lang“ halten sollte.¹⁴ Um die Jahrhundertwende wurde sogar diese Freizeitbeschäftigung überflüssig, da viele bürgerliche Familien dazu übergingen, große Aussteuern in Geschäften zu kaufen, die sich eigens darauf spezialisiert hatten.¹⁵ Als die Geschäfte Aussteuermöbel einführten, stiegen die Kosten beträchtlich. Die Aussteuer wurde so teuer wie umfangreich: Eine Rechnung für all die erforderliche Wäsche, das Küchengerät und eine Schlafzimmereinrichtung belief sich auf 2000 bis 3000 Mark. Weitere 2500 bis 3000 Mark kamen für den Erwerb eines Speisezimmers, eines Wohnzimmers und einer Kucheneinrichtung hinzu.¹⁶ In „Die Familie“ beklagt der konservative Autor Wilhelm Riehl die Vergrößerung der Aussteuer in der Mitte und der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Während die Aussteuer früher aus ein paar soliden Stücken der elterlichen Einrichtung bestanden habe, kritisiert er, müsse sie nunmehr brandneu sein.¹⁷

Ausgestattet mit einer beträchtlichen Mitgift und Aussteuer konnte eine junge Frau erwarten, daß für ihre Zukunft, das heißt, ihre Verheiratung gesorgt war. Formell arrangierte Ehen setzten, von seltenen Ausnahmen abgesehen, eine Mitgift voraus. Diese Verbindungen bedeuteten einen Austausch von Reichtum gegen Sicherheit. Während, wie wir sehen werden, eine vielschichtige Kombination von Alter, Status, Aussehen, Erziehung, Religiosität und geographischer Herkunft in die Ehevermittlung miteinbezogen wurde, bestand die primäre Transaktion darin, daß die Eltern die Mitgift und die Aus-

steuer der Tochter gegen die finanzielle Position des Bräutigams eintauschten. Die künftigen Ehepartner trafen sich auf die Initiative anderer zu dem einzigen Zweck, eine Ehe einzugehen. In einer arrangierten Heirat wurde die Verbindung wesentlich mehr von finanziellen Überlegungen bestimmt als von persönlicher Neigung. Gegenseitige Anziehung und persönliche Neigung wurden nicht ignoriert, aber die Grundlage für diese Ehen bildeten Wohlstand, Klasse und Familie. Obwohl die Eltern die künftige Braut und den künftigen Bräutigam fragten, ob ihnen der für sie ausgewählte Partner oder die Partnerin zusage, kam es vor der Jahrhundertwende kaum vor, daß jemand eine negative Antwort gab: „Das hätte eine große Kränkung dargestellt, denn in Wahrheit heiratete man in eine Familie.“ (Posen 1870).¹⁸

Eine solche offiziell arrangierte Heirat muß unterschieden werden von einer Beziehung, bei der das Paar sich auf die Initiative anderer hin getroffen hatte, aber nicht offen zugegeben wurde, daß eine Heirat das Ziel der Aktion darstellte. Eine Ehe, die durch eine informelle oder zufällige Situation zustande kam, war, auch wenn sie für die Beteiligten vorhersehbar war, nicht im strengen Sinne arrangiert. Obwohl eine solche Verbindung im Rahmen sozialer und ökonomischer Muster entstand, die bewußt oder unbewußt respektiert wurden und die oft auch Überlegungen zur Mitgift einschlossen, übernahm das Paar hier zumindest eine gewisse Initiative und drückte individuelle Wünsche aus.

Vor 1870 wurden jüdische Heiraten, von wenigen Ausnahmen abgesehen, arrangiert.¹⁹ Glückel von Hameln, die 1646 geboren wurde, beschreibt in ihren Erinnerungen ihre beiden arrangierten Ehen sowie die ihrer zwölf Kinder und betont dabei die Bedeutung finanzieller Überlegungen. Die Familien schätzten einen „guten Namen“ und Religiosität, aber die Mitgift – sie wurde damals oft von beiden Partnern erbracht – war die Grundbedingung. Geld war die einzige Versicherung der Juden gegen politische und soziale Unsicherheit. Kaum geduldet von den lokalen Herrschern, bezahlten sie ungeheure Summen für das Recht, sich niederzulassen und sich mühsam zu ernähren. Die Mitgift erlaubte es einer Familie, zu investieren und das Geschäft zu erweitern, das für die Kosten der begrenzten Tolerierung aufkam. Zudem diente die Mitgift als Grundstock für den Aufbau von Heim und Familie. Ehepartner, die aus verschiedenen Städten kamen, manchmal auch aus verschiedenen Ländern, sahen einander nicht vor der Hochzeit, doch das schien Glückel auch nicht nötig zu sein. Sie war davon überzeugt: „Vierzig Tage bevor das Kind geboren wird, wird im Himmel ausgerufen: 'Derjenige soll die Tochter von demjenigen nehmen'“.²⁰ Gingen die finanziellen Verhandlungen für eine geplante Ehe schief, dann hatte sie keinen „Gefallen vor Gott“ gefunden. Heiratete das Paar jedoch, war es so vorherbestimmt. Heiratsvermittler sorgten dafür, daß die vorbestimmte Verbindung zustande kam. Ihre Kontakte waren grenzüberschreitend, vor allem, wenn es galt, Ehen für die Wohlhabenden zu vermitteln. Auch die Ärmsten konnten davon ausgehen, verheiratet zu werden, doch dauerte das meistens länger. Verfügte eine Frau über keine Mitgift, wartete sie, bis eine wohlhabende Person oder eine Einrichtung der Gemeinde sie mit einem bescheidenen Geldgeschenk bedachte.

Während des 17. und 18. Jahrhunderts blieben arrangierte Ehen und die Notwendigkeit einer Mitgift weitgehend das, was sie zu Glückseligen Zeiten gewesen waren. Allerdings lernten sich Braut und Bräutigam schon vor der Hochzeit kennen, und die Eltern respektierten starke Abneigungen trotz der Geldstrafe, die bei Auflösung eines Verlöbnisses zu zahlen war.²¹ Die Verlobung von Henriette Herz, nicht aber ihr Verlobungsalter, ist typisch dafür, wie der Heiratsentschluß in vielen Familien dieser Schicht zustande kam. 1779 verlobten die Eltern sie mit 15 Jahren mit einem 30 Jahre alten Arzt. Sie berichtet: „Beim Mittagessen fragte mich mein Vater, ob ich lieber einen Doktor oder einen Rabbiner heiraten wolle. Mir klopfte das Herz mächtig, und ich antwortete, daß ich mit allem zufrieden sei, was er über mich beschließen würde. Nach dem Essen sagte mir meine Mutter, daß ich am Abend mit dem Doktor Markus Herz verlobt werden würde ... Ich wußte wenig von meinem Bräutigam, er war fünfzehn Jahre älter als ich, klein und häßlich, hatte aber ein geistreiches Gesicht ...“²²

Selbst als Reformers um die Mitte des 19. Jahrhunderts orthodoxe Einstellungen und Rituale veränderten, wurde die Tradition in bezug auf das Arrangieren von Heiraten weiterhin von vielen Familien beibehalten. Im Jahre 1900, hundert Jahre nach Henriette Herz' Verlobung, fand eine andere junge Frau es ganz selbstverständlich, daß ihr Vater sie aufforderte: „Trudchen, zieh dir ein weißes Schürzchen an, du sollst dich heute verloben!“²³

Die Kunst, eine Ehe zu stiften

Die Familie übernahm die führende Rolle bei der Suche nach passenden Partnern für ihre heiratsfähigen Kinder und arbeitete die Einzelheiten der Verlobungs- und Heiratsverträge aus. Sie betrachtete dies als Familienpflicht und auch als Mizwe (religiöses Gebot, fromme Tat). Die Frauen nutzten die Verwandtschafts- und Freundschaftsbande zu Zwecken der informellen Heiratsvermittlung, die Männer führten die finanziellen Gespräche, die einem formellen Treffen vorausgingen. Während die künftige Braut sich passiv verhielt und oft nicht einmal wußte, was die Familie plante, ergriff der Bräutigam, vor allem, wenn er schon etwas älter war, gleichfalls die Initiative. Häufig drängten Eltern oder Verwandte die junge Frau zur Heirat. Ein junges Mädchen heiratete (1865) widerwillig mit 19 Jahren, weil es für ihre Eltern eine finanzielle Erleichterung war, wenn sie eine Tochter weniger zu versorgen hatten. Sie hatte nicht aus Liebe geheiratet, sondern ihre Liebe zum Ehemann war, wie ihre Tochter berichtete, langsam gewachsen.²⁴ Anhand der Familie Friedmann aus Mannheim können wir eine typische Ehestiftung dieser Zeit darstellen. 1889 sandte ein junger Geschäftsmann seinen Freund zu Herrn Friedmann, um eine Ehe mit dessen neunzehnjähriger Tochter Eugenie in die Wege zu leiten. Sie hatte den jungen Mann nie kennengelernt, sondern ihn lediglich bemerkt, wenn sie in seinem Geschäft einkaufte. Ihr Vater teilte ihr nun mit, ein reicher Geschäftsmann habe um ihre Hand angehalten. Der Vater, die Großmutter und diverse Tanten redeten ihr zu, den Antrag anzunehmen, was sie denn auch tat. Als nächstes wurde die nun 23jährige Martha Friedmann im Jahre 1894 dar-

über informiert, daß der junge Freier sie besuchen käme. Die jungen Leute lernten sich kennen und stimmten auf der Stelle einer Heirat zu. Die finanziellen Angelegenheiten waren schon vor ihrem Zusammentreffen besprochen worden, und die beiden gefielen einander in Aussehen und Benehmen. Abgesehen davon wußten sie nichts voneinander, sie gingen lediglich davon aus, daß sie beide jeweils ihre klar definierten Rollen und Pflichten erfüllen würden. Danach fanden 1903 beziehungsweise 1906 die zwei weiteren Friedmann-Töchter ihre künftigen Gatten durch Vermittlung von Freunden und entfernten Verwandten.²⁵

Oft vermittelten Eltern eine Ehe, nachdem sie formale Erkundigungen bei angesehenen Familien eingezogen oder zufällig einen aussichtsreichen Partner für ihr Kind kennengelernt hatten. Flora Goldschmidts zukünftige Schwiegereltern lernten diese auf einer Bahnreise kennen. Sie ahnten, daß sie aus einer guten Familie kam, und da sie ihre Gesellschaft genossen, beschlossen sie, sie zur Schwiegertochter zu nehmen. So bat die Familie des Bräutigams einen Freund, der Floras Onkel war, die jungen Leute einander vorzustellen. Der junge Mann kam am 14. Mai 1872 nach Breslau, um Flora zu besuchen, und am ersten Juni gaben sie ihre Verlobung bekannt. Dann wurde sie von ihm zu seinen Eltern gebracht: „Wie ich auf der Karlstraße empfangen wurde ... das möchte ich ... allen meinen geliebten weiblichen Nachkommen bei ähnlichen Gelegenheiten wünschen. Ich bin unglaublich von ihnen verwöhnt worden.“²⁶ Es handelte sich hier um Liebe auf den ersten Blick zwischen der Braut und ihren Schwiegereltern. Auch direkte Anfragen waren üblich. Der künftige Schwiegervater von Jacob Rosenheim schrieb einen offiziellen Brief an dessen Eltern, in dem er sie fragte, ob ihr 27jähriger Sohn seine 17jährige Tochter heiraten wolle. Die Familien hatten über jüdische und philanthropische Belange miteinander korrespondiert, kannten sich aber nicht persönlich. Der junge Rosenheim wurde wenige Tage, nachdem sie sich kennengelernt hatten, mit seiner Braut verlobt, und ein paar Wochen später heirateten sie.²⁷ Rosenheim war später der Gründer der orthodoxen Agudat Israel. Während liberale Juden ein gewisses Maß an persönlicher Initiative zuließen, blieb unter den Orthodoxen die arrangierte Ehe im Kaiserreich die Regel. Eine Beobachterin, geboren 1880, bemerkte dazu, ein orthodox aufgewachsenes jüdisches Mädchen sei so erzogen, „daß jedes Mädchen zu jedem Mann“ passe.²⁸

Brüder vermittelten häufig die Ehen ihrer Schwestern, vor allem, wenn sie für sie verantwortlich waren. 1862 wurde ein siebzehn Jahre altes Mädchen von ihrem Bruder, der ihr Vormund war, zu einer Heirat überredet. Ihre Umgebung wie auch sie selbst betrachteten 17 als sehr frühes Heiratsalter, aber sie gehorchte pflichtbewußt.²⁹ Ein anderer Bruder brachte seine Schwester dazu, eine Ehe einzugehen, indem er ihr einredete, das sei dasselbe, als schliesse sie eine Lebensversicherung ab.³⁰ Brüder bezogen Freunde und Bekannte in die Suche nach Partnern für ihre Schwestern als mögliche Kandidaten mit ein. Manche dieser Ehen brachten dem Bruder auch geschäftliche Vorteile. 1878 endete in Meseritz ein höfliches Gespräch zwischen zwei Fremden auf dem Heimweg von der Synagoge damit, daß der eine den anderen einlud, seine Schwester zu heiraten. Der potentielle Bräutigam sprach mit der Mutter

und den anderen Brüdern der Braut und erklärte sich einverstanden, wenn alles gut ginge, gemeinsam mit ihnen ein Geschäft zu eröffnen. Dann besuchte er die Braut, machte eine Bemerkung über ihre „Güte“ und wandte sich den Details des finanziellen Arrangements zu.³¹ Während des gesamten Kaiserreichs setzten Brüder Heiratsanzeigen für ihre Schwestern in Zeitungen. Anzeigen, die mit den Worten „Suche für meine Schwester ...“³² begannen, tauchen besonders häufig in einer Gesellschaft auf, in der die Verantwortung für die Familie nach dem Tod der Eltern auf den ältesten Sohn überging. Darüber hinaus heirateten Brüder oft erst, wenn ihre Schwestern versorgt waren. Sie wurden angeblich dazu erzogen, dies als moralische Voraussetzung für ihre eigene Verheiratung anzusehen.³³ Während diese Behauptung erst noch überprüft werden müßte, weisen die Heiratsmuster in Nonnenweier tatsächlich darauf hin, daß Brüder ihre eigene Verehelichung möglicherweise aufschoben, um zur Mitgift der Schwester beisteuern zu können und sie unter die Haube zu bringen.³⁴

So halfen sich die Familienmitglieder gegenseitig, geeignete Ehepartner zu finden, die zu den persönlichen und finanziellen Erfordernissen des Heiratskandidaten und der Familie paßten. Mit geschäftlichen Zielen ihres Familienbetriebes im Kopf, vermittelten die Brüder Hirschfeld aus Hamburg sich gegenseitig Ehen. Sie hatten 1894 gerade ein neues Geschäft eröffnet, als sie beschlossen, sich in ihren Ferien in den modischen Kurorten zu zeigen, in der Hoffnung, es würde sich eine junge Frau mit Geld in sie verlieben. Jeder der beiden reiste in ein anderes Bad, um nützliche gesellschaftliche und geschäftliche Kontakte zu knüpfen. Kurz darauf wurden sie zu einer Hochzeit eingeladen. „Zufällig“ saß dann einer von ihnen neben einer jungen Dame, die er im Kurort kennengelernt hatte. Die Tischdame eines jungen Mannes war für gewöhnlich ein junges Mädchen im heiratsfähigen Alter und, wie wir sehen, entstanden tatsächlich manchmal Ehen aus solchen Arrangements. Nach der Hochzeit erwähnte Joseph, daß ihm die junge Frau sehr gut gefallen habe. Sein Bruder organisierte sofort ein Treffen mit ihren Verwandten. Finanzielle Verhandlungen folgten, und die Eltern der Frau baten die Brüder um Einsicht in ihre Geschäftsbücher. Die Familie bot eine Mitgift von 25.000 Mark, was dem Anteil des Bräutigams am Profit des vorangegangenen Jahres (20.000 Mark) und der Größe und den Aussichten seines Geschäfts entsprach. Nach den Verhandlungen reiste Joseph Hirschfeld nach Hannover, um die junge Frau zu besuchen, wobei er seinem Bruder versprach, er wolle sie nur besser kennenlernen. „Der Zug traf um halb zwölf Uhr in Hannover ein. Um zwölf Uhr wurde mir am Telefon die Verlobung mitgeteilt.“³⁵

Waren ihre familiären Kontakte beschränkt, nutzten die Eltern berufliche, freundschaftliche und geschäftliche Beziehungen. Jüdische Dorfbewohner in Süd- und Südwestdeutschland zum Beispiel unterhielten zahlreiche Verbindungen zu Juden jenseits der Grenze in Frankreich, Belgien und der Schweiz und nutzten diese, wenn sie Ehepartner für Freunde oder Verwandte suchten.³⁶ Es muß nicht eigens gesagt werden, daß solche Heiraten auch die geschäftlichen, beruflichen und gesellschaftlichen Kontakte förderten. 1870 bat der bekannte jüdische Historiker Heinrich Graetz seinen früheren Studenten Joseph Perles, mit dem er auch befreundet war, einen passenden Ehemann

für seine Tochter Flora zu suchen. Er empfahl, Perles' Frau um Rat zu fragen, und teilte dann den beiden mit, daß Flora eine Mitgift von 1000 Talern zu erwarten hatte und daß sie nicht wünschte, einen Rabbiner zu heiraten. Mit diesen Informationen ausgestattet, sollten ihm die Freunde einen Schwiegersohn suchen. 1873 zog Graetz seinen Freund erneut ins Vertrauen, indem er ihn bat, Erkundigungen über die Absichten und die beruflichen Aussichten eines jungen Gelehrten einzuholen, der Flora kürzlich kennengelernt hatte. Graetz gab dem Akademiker vor einem wohlhabenden Geschäftsmann den Vorrang, der zwar Interesse angemeldet hatte, aber möglicherweise für seine Tochter nicht gebildet genug war. Im Vertrauen auf die „Sorgfalt und Intelligenz“ eines engen Freundes und mit Floras Neigungen im Hinterkopf hatte dieser Vater seine Tochter selbst noch nicht um ihre Meinung gefragt.³⁷ Freunde spielten also eine wichtige Rolle in der Beschaffung von Informationen und bei der Weitergabe von Klatsch und Neuigkeiten über Ruf und Einkommen des potentiellen Bräutigams. Manchmal ergriffen Freunde auch selbst die Initiative und stellten potentielle Partner einander vor, bisweilen sogar ohne daß man sie darum gebeten hatte.

Wenn alle Bemühungen der Familie, der Freunde und Geschäftsfreunde um einen Ehepartner vergeblich waren, wandte man sich an einen professionellen Heiratsvermittler, einen Schadchen. Diese Männer – und manchmal Frauen – spezialisierten sich auf eine bestimmte Schicht und auf eine bestimmte Region. Brachte er eine Verbindung zustande, erhielt der Heiratsvermittler einen Anteil an der Mitgift.³⁸ In einem Brief an einen jüdischen Vater bot 1873 ein solcher Schadchen an, einen Partner im reichen Berliner Bürgertum zu finden: „Ich kenne viele jüdische Familien. ... Ich habe Bankleute, Fabrikbesitzer, Ärzte, Juristen usw.“³⁹ Heiratsvermittler setzten eigene Anzeigen in jüdischen Zeitungen oder antworteten auf Privatanzeigen.⁴⁰ Auch empfahlen zufriedene Kunden sie an Freunde weiter.⁴¹ Während die meisten Heiratsvermittler detaillierte Informationen über die Geschichte und das Vermögen einer Familie besorgten, boten Privatdetektive vertraulichere Informationen an. Sie warnten ihr Zielpublikum: „Nicht heiraten oder verloben, bevor Sie sich über Zukunft, Person, Familie, Mitgift, Ruf, Vorleben ... genau informiert haben. Diskrete Spezialauskünfte.“⁴² Ein als höchst vertraulich bezeichneter Bericht, den ein Privatdetektiv für den Vater einer jungen Frau verfaßt hatte, beschrieb den gesundheitlichen wie den finanziellen Zustand des potentiellen Bräutigams. Der Detektiv berichtete über das Vermögen der Eltern des Bewerbers, seiner verheirateten Brüder und Schwestern und deren Schwiegereltern. Er vertiefte sich nicht nur in die sportlichen und athletischen Aktivitäten des jungen Mannes, sondern auch in die seiner Freunde und Bekannten. Er könne die Karriereaussichten des jungen Jurastudenten nicht vorhersagen, könne aber mit Gewißheit behaupten, daß eine frühere Krankheit von keinerlei medizinischem Belang mehr sei und daß die Familie gesellschaftlich wie geschäftlich einen ausgezeichneten Ruf genieße.⁴³

Städtische Juden waren nicht die einzigen, die die Dienste von Heiratsvermittlern in Anspruch nahmen. Den über Kleinstädte und Dörfer verstreuten Juden in der Provinz fiel es zu einer Zeit, in der Juden nur ein

Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachten, schwer, geeignete Ehepartner und -partnerinnen zu finden. Die geographischen Nachteile wurden noch verschärft durch die wirtschaftliche und gesellschaftliche Mobilität. Junge Männer zogen auf der Suche nach einträglicheren Karrieren in die großen städtischen Zentren, wenn sie am Anfang ihrer Berufslaufbahn standen – und damit auch in dem Alter waren, in dem man heiratete. Da jüdische Männer in größerer Zahl abwanderten als jüdische Frauen, hatten letztere besondere Schwierigkeiten, in ihren Heimatorten einen jüdischen Partner zu finden. So wandten sich die Landjuden häufig an einen Heiratsvermittler. Im ländlichen Württemberg zum Beispiel waren vermittelte Heiraten die Norm.⁴⁴ Auch in Hessen wurden, wie Memoiren zeigen, unter der Landbevölkerung die Ehen „nicht im Himmel“ geschlossen.⁴⁵ Der örtliche jüdische Lehrer diente oft als Heiratsvermittler, indem er seine Verbindungen zu Lehrern in anderen Dörfern und Kleinstädten nutzte. Das verschaffte ihm ein zusätzliches Einkommen, um sein spärliches Gehalt aufzubessern. Während alle Heiratsvermittler die finanzielle Situation ihrer Kundschaft kannten, wußten die Lehrer darüber hinaus auch über die Persönlichkeit ihrer früheren Schüler bescheid. Ein Lehrer, der um die Jahrhundertwende viele Ehen in Baden vermittelte, gab seine beiden Berufe an seinen Sohn weiter. Der junge Mann, geboren 1897, arbeitete so lange nebenbei als Heiratsvermittler, bis er die Gehaltsklasse älterer Lehrer am Ort erreichte.⁴⁶ Trotz ihrer allgemeinen Nützlichkeit wurden Heiratsvermittler der Geldgier verdächtigt und waren nicht gut angesehen, „doch in Familien mit vielen Töchtern und wenig Kontakten ließ man ihn gerne durch die Hintertür ein“.⁴⁷

Wer sich einen Heiratsvermittler nicht leisten konnte oder ihm mißtraute, wem aber seine eigenen Verbindungen keine ausreichende Kandidatenauswahl boten und wer lieber seine eigene Entscheidung traf, der setzte eine Anzeige in eine der jüdischen Lokalzeitungen. Diese Anzeigen sind eine Erscheinung, die ähnlich in deutschen Lokalblättern und regionalen Zeitungen in Fülle anzutreffen war – und immer noch ist. Sie übernahmen eine Rolle, die traditionellerweise die Funktion einer Gemeinschaft oder einer sozialen Gruppe war. Sie belegen die große regionale Mobilität wie auch den Wandel in der gesellschaftlichen Stellung und den Ansprüchen von Individuen, die nun häufig entwurzelt waren und abgeschnitten von den Beziehungen zu lokalen Gemeinden. Viele jüdische Zeitungen widmeten den Heiratsanzeigen ganze Spalten. Eine Auswahl aus diesen Anzeigen wirft ein Licht auf die Rangfolge der Mitgiften und ihre relative Bedeutung, obwohl wir natürlich nicht wissen, ob diese Anzeigen zum Erfolg führten. Es ist wahrscheinlich, daß, falls dem so war, einer der Partner oder beide dies abgestritten hätten. So beharrte etwa in einem Fall die Familie der Braut, die eine Anzeige aufgegeben hatte, darauf, die Ehe sei durch Zufall zustande gekommen, während die Familie des Bräutigams sich sehr wohl an die Anzeige in der „Frankfurter Zeitung“ erinnerte.⁴⁸

Der Heiratsmarkt

Familien, die eine Heiratsanzeige aufgaben, führten verschiedene Eigenschaften ihrer Töchter an, wie Alter, Aussehen, Erziehung, Gesundheit, Wohnort, bisherigen Familienstand, ihre Fähigkeit, eine bezahlte Arbeit anzunehmen – falls ihre Mitgift gering war – und manchmal Religiosität („hübsches gebildetes Mädchen, religiös aber nicht orthodox“).⁴⁹ Das Geld spielte allerdings die wichtigste Rolle. Der Herausgeber einer jüdischen Zeitung in Berlin konnte 1912 noch immer feststellen, daß in den Heiratsanzeigen „in erster Reihe die Hauptsache, die Mitgift, und dann erst die Nebensache, die holde Braut, geprüft worden“ sei.⁵⁰ Eine Auswahl an Heiratsanzeigen in jüdischen Zeitungen in Berlin, Köln, Frankfurt am Main und Ansbach/Straßburg, sowie Memoiren und Interviews gewähren einen gewissen Einblick in den Heiratsmarkt und den jeweils aktuellen Kurs für Bräute im deutschen Kaiserreich. Um zum Beispiel in das Berliner gehobene Bürgertum einzuheiraten, mußte eine Frau über beträchtliches Vermögen und eine ausgezeichnete gesellschaftliche Position verfügen. Eine Frau suchte 1904 mit 75.000 Mark nach einem Rechtsanwalt, Arzt oder selbständigen Geschäftsmann. Die Frau wird als hübsch und „aus vornehmster Familie“ beschrieben.⁵¹ Eine andere Anzeige aus demselben Jahr bietet eine Mitgift von 50.000 Mark und „später mehr“ für einen Arzt oder Rechtsanwalt.⁵² Die Preise für Akademiker stiegen vermutlich in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, so mußte 1920 die Familie einer Frau in Berlin 100.000 Mark für einen Zahnarzt bieten.⁵³ Das Vermögen konnte verwendet werden, um ein Haus einzurichten, ein Geschäft zu erweitern oder eine Praxis zu eröffnen. Noch in den zwanziger Jahren tauschte das wohlhabende Berliner Bürgertum beträchtliche Mitgiften aus. „Jungvermählte richteten sich mit Hilfe der Mitgift ein“, erinnerte sich eine Frau. Über die Hochzeiten ihrer Schwestern 1920 und 1921 merkte sie an: „Man konnte sich fast Leute kaufen. Hatte man so und so viel, konnte man sich einen Rechtsanwalt oder Arzt kaufen, hatte man nicht so viel, bekam man nur einen Geschäftsmann.“ Sie sah keinen Unterschied zwischen den Sitten, die zu Zeiten ihrer Großmutter herrschten – „der Mann heiratete manchmal nur die Mitgift“ – und denen ihrer eigenen Zeit. Die Verlobung einer Freundin, geboren 1905, ging zu Bruch, als ihr scheinbar reicher Vater starb und sie ohne Erbe zurückließ. Die Autorin verband diesen Vorfall mit der ständigen Ermahnung ihrer Großmutter: „Liebe ist nichts“. Selbst in den zwanziger Jahren heirateten ihre Freundinnen, „um ein schönes Heim zu haben ... um Kinder großzuziehen“.⁵⁴

Die Mitgift war nicht nur im Großbürgertum üblich, obwohl sich der Brauch in dieser Klasse am längsten hielt. Auch der jüdische Mittelstand aus wohlhabenden Ladenbesitzern, Händlern und Geschäftsleuten war abhängig von finanziellen Transaktionen. In Berlin konnte eine Frau mit 30.000-Mark-Mitgift erwarten, einen Partner mit einem Jahreseinkommen von 10.000 Mark zu bekommen, was die Profitrate eines erfolgreichen Ladenbesitzers oder Geschäftsmannes darstellte. Die Frau mußte aber auch noch über andere Eigenschaften verfügen. So suchte ein 44jähriger Besitzer eines Herrenbekleidungsgeschäftes eine 30.000 Mark Mitgift von einer Frau, die nicht älter

sein sollte als 23.⁵⁵ Die Familie einer heiratsfähigen jungen Frau putzte ihre 30.000 Mark Mitgift noch auf, indem sie ihre Jugend anpries („20 Jahre alt“), ihr Aussehen („sehr hübsch“), ihre Bildung und den guten Ruf der Familie („von angesehener israelitischer Familie“).⁵⁶ Es scheint, daß in den Anzeigen für Berlin 30.000 Mark die Mindestsumme für eine Mitgift darstellten. Diese Summe wäre in einer Kleinstadt oder in einem Dorf als sehr hoch erschienen.

Eine geringere Mitgift zog nur einen Mann von noch bescheidenerem Vermögen an. Für 20.000 Mark konnte eine Berlinerinnen auf einen Ehemann hoffen, der um die 6000 Mark jährlich verdiente, das entsprach etwa dem Gehalt eines mittleren Beamten.⁵⁷ Frauen mit 8000 bis 10.000 Mark konnten auf einen Bewerber hoffen, der selbständiger Handwerker oder Angestellter war.⁵⁸ Alles, was darunter lag, zog vielleicht einen Handwerker an, vor allem, wenn die Frau erkennen ließ, daß sie bereit war, außer Haus zu arbeiten.⁵⁹ Die niedrigste Summe, die in einer Berliner Anzeige geboten wurde, waren 5000 Mark für einen Handwerker. Es gab nur eine Ausnahme: Ein „Einfaches, häuslich erzogenes Mädchen, mit 2000 M, (suchte) älteren, gutsituierten Herrn“.⁶⁰ Am untersten Ende der Mitgiftskala kam es vor, daß auch eine Mischehe in Betracht gezogen wurde: So brachten etwa der Tochter eines jüdischen Viehhändlers ihre 4000 Mark Mitgift einen katholischen Metzger ein.⁶¹ Jüdische Männer zogen besser gestellte jüdische Frauen vor, und da zu dieser Zeit „Frauenüberschuß“ herrschte, mußten einige jüdische Frauen sich nach anderen Männern umsehen. Wie schon in Kapitel 2 dargestellt, veranlaßten Armut und der Mangel an jüdischen Männern jüdische Frauen, eine Mischehe einzugehen.⁶² Am unteren Ende der Mitgiftskala war es den Frauen auch eher erlaubt, sich zu „verlieben“, da die Vorschriften von Eltern, die nicht in der Lage waren, ihre Tochter mit einer angemessenen Mitgift zu versorgen, weniger Gewicht hatten. Und trotz schwerer Bedenken gegen eine Mischehe stimmten die Eltern ihr manchmal zu, in dem Glauben, ihre arme Tochter habe jemanden gefunden, der sie versorgen könne.

Obwohl die Mitgifttraten in Berlin am höchsten lagen, fielen andere Großstädte nicht weit dahinter zurück. In Hamburg, einer Stadt, die aufgrund ihres Kultur- und Wirtschaftslebens und ihrer großen jüdischen Gemeinde sehr begehrt war, erhielt 1912 der wohlhabende Besitzer eines profitablen und expandierenden Geschäfts zusammen mit seiner Braut 100.000 Mark Mitgift.⁶³ Wie in Berlin waren die Partner darauf bedacht, sich dem Beitrag des oder der Zukünftigen anzunähern. 1909 zum Beispiel entsprachen in Breslau die 15.000 Mark Mitgift der Frau (10.000 Mark in Bargeld und 5000 in Möbeln) dem „Wert“ des Bräutigams von 13.333 Mark (seine Eindrittel-Beteiligung am Familiengeschäft).⁶⁴ In Köln und Frankfurt hatten Frauen mit 10.000 bis 12.000 Mark einen eindeutigen Nachteil: Sie mußten einwilligen, außer Haus zu arbeiten oder mit einem älteren und weniger begehrenswerten Mann, womöglich sogar einem Witwer, vorlieb nehmen. In einer Anzeige erwähnt ein Bruder die kaufmännische Ausbildung seiner Schwester, ein versteckter Hinweis darauf, daß sie im Familienbetrieb oder außer Haus arbeiten kann. Ein Verwandter einer anderen Frau zeigte an, daß sie bereit wäre, auch einen Witwer und sogar einen mit Kind in Betracht zu ziehen.⁶⁵

Außerhalb der großen Städte verlangten jüdische Männer und/oder ihre Familien vergleichsweise weniger Geld. 1902 konnte ein 28 Jahre alter Arzt in einer Großstadt in Schlesien mit 50.000 Mark rechnen.⁶⁶ 1914 zeigte ein „Großkaufmann ... mit größerem Vermögen“, der in einer Kleinstadt lebte, an, er sei an einer Frau mit Geld interessiert, aber bereit, auch ohne Mitgift eine Familie zu gründen.⁶⁷ Auf dem Lande aber, unter den Hausierern und Vieh- und Pferdehändlern, stellte eine Mitgift die Grundlage für den größten Teil der Heiratsabkommen dar. In einem Fall zum Beispiel brachte im Jahr 1857 eine Frau 500 Taler mit in die Ehe, um ein Haus mit einem Stall für die Pferde ihres Mannes kaufen zu können.⁶⁸ War kein Bargeld vorhanden, konnte der Brautvater es durch andere Vermögenswerte ersetzen. Das war etwa der Fall in Schlesien, wo ein Schwiegervater dem Bräutigam drei Bezirke übergab, in denen er das Monopol auf die Hausiererrechte hatte, oder in Bayern, wo der Schwiegervater eines Viehhändlers ein Haus im Wert von 25.000 Mark beisteuerte.⁶⁹

Manchmal wurde die Mitgift zum Ziel und die Braut lediglich das Mittel zum Zweck. Es finden sich Anzeigen wie folgende: „Junger Mann der Manufaktur- und Kurzwarenbranche, mit einem Vermögen von Mk 10.000 sucht in ein Geschäft gleicher oder ähnlicher Branche einzuheiraten.“ Oder noch offener: „Einheirat: Zuschneider wünscht Einheirat“.⁷⁰ Anzeigen, die keine Mitgift erwähnten, waren tatsächlich die seltene Ausnahme. Eine derartige Anzeige aus dem Jahr 1912, die finanzielle Überlegungen völlig ignoriert, stammt wohl eher von der Frau selbst als von ihren Eltern oder ihrem Bruder: „... habe bisher der Frauenbewegung nicht fern gestanden, möchte mich jetzt sehr gern verheiraten, um durch gemeinsame Arbeit glücklich zu werden ...“.⁷¹ Diese Anzeige, in der eine gleichberechtigte Beziehung auf nicht kommerzieller Basis gesucht wird, steht in scharfem Kontrast zu solchen, in denen ein Mann „Einheirat in Geschäft“ sucht.

Die Mitgift bestimmte nicht nur darüber, was für einen Partner und was für eine ökonomische Zukunft eine Frau erwarten konnte, sondern auch über ihren künftigen Lebensstil. So verlieh zum Beispiel eine hohe Mitgift den Eltern der Braut die Macht, bestimmte Bedingungen im jungen Haushalt durchzusetzen. In einem Fall zeigten sich beide Väter befriedigt über das zukünftige Paar (das sich durch eine Anzeige gefunden hatte) und die finanziellen Verhandlungen, die sie geführt hatten, doch der Vater des Bräutigams bestand noch auf einem Punkt: „‘Und was ist mit koscher’, fragte er, ‘wer wird eine koschere Küche führen? Ohne die Versicherung, daß im Haus meines Sohnes die Speisegesetze eingehalten werden, kann ich nicht meine uneingeschränkte Zustimmung geben’. Schweigen. ‘Liesl kann das koschere Kochen besorgen’, schlug Julia [die Mutter der Braut] vor. ... ‘Ich werde sie ihnen mitgeben, ... damit sie bei ihnen lebt.’ ... Liesl hatte seit mehr als 20 Jahren im Haus gedient. ... Obwohl sie keine Jüdin war, hatte sie bis ins Detail gelernt, eine koschere Küche zu führen. Sie war die Lösung. Daraufhin warf Jakob H. ein Glas zu Boden, zertrat es und sagte: ‘Massel tow!’“⁷²

Die Höhe ihrer Mitgift bestimmte auch darüber, wo die junge Frau künftig leben würde. War sie großzügig ausgestattet, konnte sie hoffen, in ihrer Stadt zu bleiben oder an einen interessanteren Ort, meist eine Groß-

stadt, zu ziehen. Je weniger eine Frau mitbrachte, desto wahrscheinlicher war es, daß sie in eine kleinere Stadt ziehen mußte. 1906 zum Beispiel konnte ein Mädchen mit der stattlichen Mitgift von 30.000 Mark ihr Dorf mit 900 Einwohnern verlassen und in eine Kleinstadt ziehen, wo sie mit einem Essig- und Farbenhändler, einem Mann von „solidem mittelständischen Einkommen“, verheiratet wurde. 1910 mußte eine Frau mit nur 12.000 Mark aus Regensburg in ein kleines Dorf ziehen. Ihre Mitgift war nur für einen Mann in mittleren Verhältnissen und an einem weniger begehrenswerten Ort von Interesse. Es wurde gemeinhin angenommen, daß eine Städterin nur dann auf das Land heiratete, wenn sie durch ihre Mitgift dazu gezwungen war.⁷³ Dieser geographische „Abstieg“ durch Heirat betraf nur Frauen. Er war der Preis, den sie dafür bezahlten, trotz ihrer niedrigen Mitgift die eigene Schicht nicht verlassen zu müssen. Männer zogen kaum aus irgendeinem Grund von einem größeren Ort in einen kleineren.⁷⁴ Sie holten sich entweder eine Frau in ihre Kleinstadt oder zogen in eine Großstadt auf der Suche nach besseren Geschäfts- und Heiratschancen. Während Bräute oft in kleinere Orte heirateten, gingen umgekehrt alleinstehende jüdische Frauen kaum aus eigenem Antrieb in größere Städte. Das Ergebnis war, daß viel mehr Frauen als Männer im heiratsfähigen Alter in den Kleinstädten und Dörfern lebten. Das bewirkte vermutlich eine Inflation der Mitgiftsummen, die nötig waren, um angesichts des sinkenden Angebotes einen Mann zu ködern. Sicher zog eine Familie oft auch deshalb in die Großstadt um, weil deutlich wurde, daß ihre Töchter in ihrem Heimatort keine passenden Männer finden würden. So beeinflussten die Besitzverhältnisse die geographische Mobilität einer Familie: Nicht nur wirtschaftliche Möglichkeiten und Bildungs- und Kulturangebote, sondern auch Heiratsstrategien erhöhten die Anziehungskraft der Großstädte für Juden.

Neben Geld und Herkunftsort spielte das Alter eine wichtige Rolle für die Heiratsaussichten einer Frau. Männer wünschten sich ihre Braut nicht älter als 25, manche setzten die Grenze bei 23 fest. Das Durchschnittsalter von Bräuten aus dem Berliner jüdischen Bürgertum lag zum Beispiel 1909 zwischen 22 und 23 Jahren, wenn sie einen Akademiker heirateten, und zwischen 23 und 24, wenn sie einen Geschäftsmann ehelichten. Ärmere Frauen waren etwas älter, aber 25 wurde gemeinhin schon als „zu alt“ für eine Frau betrachtet.⁷⁵ So betonte eine Anzeige für eine 28jährige Frau, sie sehe jung aus.⁷⁶ In diesem Alter wurden die meisten Frauen schon als „alte Jungfern“ betrachtet und hatten sich damit abzufinden, ledig zu bleiben, mit all der finanziellen Unsicherheit und dem niedrigen gesellschaftlichen Status, die das bedeutete.⁷⁷

Der Austausch von Mitgiften war unter jüdischen Familien fast ausnahmslos üblich und ging erst in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts langsam zurück.⁷⁸ Die Mitgift wurde als selbstverständlich angesehen, nicht nur wegen der finanziellen Sicherheit, die sie gewährte, sondern auch aufgrund der Macht und Stellung, die sie der Frau und ihrer Familie verlieh.⁷⁹ Anthropologen haben lange Zeit das Überreichen von Geschenken – zum Beispiel bei Hochzeiten – als ein Mittel zur Machtausübung definiert,⁸⁰ und jüdische Familien waren sich dieser Funktion sicher bewußt. Die Bemerkung, die ein junger Mann anlässlich der Heiraten seiner Schwestern machte: „die ökonom-

mische Grundlage einer Ehe wird unter Juden hoch bewertet“, ist in einem sehr umfassenden Sinne zu verstehen.⁸¹ Die Mitgift sicherte die Stellung der Frau in der Ehe. Sie war das einzige, was eine Frau psychologisch der vollkommenen Abhängigkeit von ihrem Mann entgegensetzen konnte. So erinnerte die Frau eines jüdischen Viehhändlers ihn in den 54 Jahren ihrer 1912 geschlossenen Ehe häufig an ihre hohe Mitgift. Daß ihr Vermögen der Frau eine geachtete Stellung sicherte, wurde vorausgesetzt.⁸² Die Ehefrau und die Schwiegereltern verwiesen gern auf ihren Beitrag zum Geschäft oder zur Praxis des Mannes und zögerten nicht, dieses Thema anzuschneiden, wenn der Mann zu arrogant wurde oder es zu Familienstreitigkeiten kam. Ebenso erhöhte eine stattliche Mitgift auch die Autorität der Frau gegenüber ihren Schwiegereltern. Und natürlich diente die Mitgift als wirtschaftlicher Maßstab. Die Frauen, die über die Höhe ihrer eigenen Mitgift oder die ihrer Verwandten und Freundinnen Bescheid wußten, erinnern sich heute noch daran. Und sie bestehen darauf, daß ihr finanzieller Beitrag zur Ehe genau so wichtig war wie das Einkommen ihres Mannes. Darüber hinaus war die Mitgift die einzige finanzielle Sicherheit der Frau, wenn die Ehe scheiterte. Obwohl das deutsche Recht den Mann ermächtigte, die Mitgift seiner Frau zu verwalten und mit ihr zu arbeiten, war sie dennoch nicht sein Besitz. In den meisten Fällen ging die Mitgift bei einer Scheidung an die Frau zurück.⁸³

Alle Beteiligten waren sich darüber klar, daß bei den Mitgiftverhandlungen das Prestige der Familie auf dem Spiel stand, denn für eine bürgerliche Familie war die Mitgift der Maßstab ihres Ansehen. Und vor allem bei den Kleinbürgern war die Mitgift eine Quelle elterlichen Stolzes. Einige Familien verboten ihren Töchtern tatsächlich, auch nur den kleinsten Teil der Mitgift in ihre Berufsausbildung zu stecken, selbst wenn es sich um einen so „annehmbaren“ Beruf wie den der Lehrerin handelte.⁸⁴ Oft knauserten Eltern an allen Ecken und Enden, um für die Mitgift der Tochter zu sparen. Der folgende Dialog aus dem Roman „Moritzchens Tagebuch“ von Karl Ettliger (1908) illustriert dies treffend. Moritzchen und seine Jugendliebe beschließen zu heiraten. Kurz vor der Hochzeit rügt der Brautvater den Bräutigam dafür, daß er die Frage der Mitgift noch nicht angesprochen hat. Der erwidert ihm: „Heirat ich die Mitgift, oder heirat ich die Rahel?“ Darauf reagiert der Vater wütend: „Willst du einführen ä Neuerung in die Welt? In Geldsachen hört der Stolz auf! Meinst Du, ich hab gespart mei Leben lang, damit jetzt mei Schwiegersohn kommt un will nobler sein wie ich? Nix da! Mei Rahel kriegt ihre Aussteuer un zehntausend Mark in bar!“⁸⁵

Zur Zeit des Erscheinens von „Moritzchen“ kam ein solches informelles finanzielles Übereinkommen gelegentlich vor, besonders, wenn es um geringere Summen ging. In den vorangegangenen Jahrzehnten jedoch traten die Eltern in formale Verhandlungen ein, und Zeugen und ein Notar beglaubigten den Vertrag. In einem typischen Heiratsvertrag aus den 1870er Jahren wurde folgendes festgelegt: die exakte Summe der Mitgift der Braut, eine genaue Beschreibung ihrer Aussteuer, der Termin, zu dem beide übergeben werden sollten, das Recht der Familie der Braut auf die Mitgift und ihren Anteil der Hochzeitsgeschenke, falls die Braut innerhalb der beiden ersten Ehejahre kin-

derlos starb, die Rechte der Braut, falls der Bräutigam innerhalb der ersten beiden Ehejahre starb, ohne Kinder zu hinterlassen, und das Recht der Braut auf ihre Mitgift, ihre Aussteuer und Hochzeitsgeschenke im Falle, daß sie schuldlos geschieden wurde. Der Bräutigam verzichtete gewöhnlich auf alle weiteren Ansprüche gegenüber der Familie der Braut und versprach, eine formelle Empfangserklärung auszustellen, mit der er den Erhalt von Mitgift und Aussteuer bestätigte. Daraufhin trugen wohlhabende Familien die Mitgift pflichtgemäß als Einnahme in ihre Bücher ein.⁸⁶ Manchmal enthielten die Eheverträge Vereinbarungen zwischen Eltern und Kindern, wie zum Beispiel in dem Fall, in dem einer Tochter 30.000 Mark als Teil ihres zukünftigen Erbes zugesagt wurde. Auch eine Vereinbarung zwischen dem Bräutigam und seinen Compagnons über die Beteiligung der Witwe am Geschäft konnte in einem Ehevertrag vorkommen.⁸⁷ Außerdem konnte der Bräutigam seine künftige Frau vom Ritual der Chaliza befreien (nach dem eine kinderlose Witwe ihren Schwager heiraten muß), indem er ihr einen Brief seines Bruders zusagte, in dem dieser erklärte, sie sei, sollte sie Witwe werden, frei zu heiraten, wen sie wolle.⁸⁸ Obwohl die meisten Eheverträge das Versprechen der Beteiligten enthielten, sie wollten sich treu bleiben, sie wollten bis an ihr Lebensende zusammenbleiben und einander mit Achtung behandeln, und obgleich einige sogar eine Liebeserklärung enthielten, wurden sie von einem Notar besiegelt und von zwei bis vier offiziellen Zeugen unterschrieben.⁸⁹ Eröffnet mit einer Anrufung Gottes, endeten sie als rechtsgültiger Geschäftsvertrag.

Es ist nicht bekannt, wann eine mündliche Abmachung und ein Handschlag diese Art notariell bestätigtes schriftliches Dokument abzulösen begannen. In den 1880er Jahren akzeptierten manche Eltern eine mündliche Zusage, die in Anwesenheit von Zeugen gegeben wurde.⁹⁰ Aber noch Mitte der neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts verlangten andere Familien weiterhin rechtsgültige Dokumente. 1895 erachtete die Familie eines Bräutigams ein informelles Abkommen über 25.000 Mark als nicht vertrauenswürdig, schlug aber trotzdem ein.⁹¹ Es ist anzunehmen, daß die schriftlichen Verträge am längsten dort üblich blieben, wo die größten Vermögen involviert waren. Auch der Umfang der Verhandlungen, die der Unterzeichnung eines solchen Vertrages vorangingen, ist aus der vorhandenen Literatur nicht eindeutig ersichtlich. Wir können nur annehmen, daß gegen Ende des Kaiserreiches infolge der weiteren Verbürgerlichung der deutschen Juden und ihrer Anpassung an deutsche Verhaltensweisen die direkten Verhandlungen durch ein gegenseitiges Übereinkommen über eine Summe ersetzt wurden, die beide Familien als gesellschaftlich angemessen betrachteten.

Da die Mitgift in der jüdischen Bevölkerung des Kaiserreiches ein so grundlegender Bestandteil der meisten Heiraten war, sorgten Eltern, Verwandte und die jüdische Gemeinde dafür, daß eine junge Frau, wenn sie erwachsen wurde, zumindest über bescheidene Mittel verfügte. Manche Eltern der Mittelschicht kauften Mitgift-Versicherungen, die am 18. Geburtstag der Tochter fällig wurden.⁹² Wenn die Eltern dazu nicht in der Lage waren, stellten manchmal reiche Verwandte eine gewisse Summe zur Verfügung.⁹³ Auch jüdische Brautausstattungs-Vereine spendeten Geld an bedürftige Bräu-

te. Im antiken und im mittelalterlichen Judentum war es heilige Pflicht, arme Bräute auszustatten. Dieser Brauch wurde verstärkt durch eine auf das 14. Jahrhundert zurückgehende christlich-europäische Tradition, nach der die Armen von öffentlichen und privaten Wohltätern ausgestattet werden mußten.⁹⁴ Die Ausstattung der Braut mit einer Mitgift war im jüdischen Gesetz festgelegt. So beschloß etwa die jüdische Gemeinde in Hamburg 1726, öffentliche Sammel Listen zur Unterstützung bedürftiger Bräute abzuhalten. Die finanzielle Unterstützung künftiger Bräute hatte Vorrang vor fast allen anderen Formen der Wohltätigkeit.⁹⁵ Im 19. Jahrhundert wurde das Spenden von Mitgiften meist von Frauenvereinen oder reichen Familien organisiert. Eine dieser Familien führte Buch über die Namen aller Bräute, die sie von 1810 bis 1914 unterstützt hatte.⁹⁶ Aaron Hirsch Heymann, 1873 in Berlin geboren, schreibt, daß seine Familie 44 Paare zusammenbrachte und noch mehr bedürftigen Bräuten finanzielle Hilfe gewährte.⁹⁷ Die traditionelle wie die moderne Wohltätigkeit der Frauen legte ihr Schwergewicht auf die Bedürfnisse armer Bräute. Die Stiftung für Brautausstattung in Hamburg zum Beispiel bestand von 1814 bis 1913, und der gleichfalls in Hamburg angesiedelte Israelitische Brautausstattungsverein existierte von 1840 bis 1934. Im Kaiserreich bildeten sich neue Brautausstattungsvereine: Einer wurde 1880 in Altona ins Leben gerufen und bestand bis zum Ersten Weltkrieg; in Würzburg wurde gleichfalls 1880 ein Brautausstattungsverein gegründet, der bis 1938 existierte; und in Lübeck wurde noch 1903 ein Verein gegründet.⁹⁸ Die Allgegenwart und Langlebigkeit dieser Art von Wohltätigkeit belegt, der Geringfügigkeit ihrer Spenden zum Trotz, ihre dauernde und stets wieder erneuerte Bedeutung.⁹⁹

Nur keine alte Jungfer werden

Armen Mädchen ohne Zugang zu finanzieller Unterstützung blieben nur wenige Möglichkeiten offen. Im Gegensatz zum „Frauenüberschuß“ in den jüdischen Gemeinden Deutschlands gab es unter den ostjüdischen Einwanderern mehr Männer als Frauen. Trotz der großen Nachteile, die Frauen in Kauf nehmen mußten, wenn sie einen Ausländer heirateten (sie verloren ihre Staatsangehörigkeit und konnten zusammen mit ihrem Mann ausgewiesen werden), heirateten ab den frühen 1880er Jahren immer mehr deutsch-jüdische Frauen Männer aus Osteuropa. Preußische Beamte behaupteten, daß arme Juden der Provinz Posen dafür verantwortlich seien, die nach russisch-jüdischen Einwanderern als Ehemänner für ihre unverheirateten Töchter suchten.¹⁰⁰ Eine riskante Form, die Ehelosigkeit zu vermeiden, war die Emigration, die nur wenige wagten. Einige Frauen emigrierten aufgrund eines Heiratsantrages, andere auf der Suche nach Heiratsmöglichkeiten. Nur arme Mädchen nahmen Heiratsanträge aus Amerika an, berichtete eine Memoirenschreiberin.¹⁰¹ Einige Familien waren so verzweifelt, daß sie ihre Töchter auch ohne Heiratsantrag ins Ausland schickten, damit diese dort selbst einen Weg fänden. In den 1890er Jahren flohen die drei Töchter einer ländlichen Familie mit neun Kindern lieber in die Vereinigten Staaten, als in Deutschland ledig zu bleiben. Als im Jahr 1900 ein

Vater für zwei seiner fünf Töchter keine Mitgift aufbringen konnte, emigrierten die beiden nach Amerika in der Hoffnung, dort Arbeit und einen Ehemann zu finden.¹⁰²

Es gab noch eine letzte Möglichkeit für eine Frau, keine „alte Jungfer“ zu werden. Die Frau konnte einen Witwer heiraten, was allgemein nicht gerade als eine vorteilhafte Partie betrachtet wurde. Der Witwer war meist viel älter als seine zweite Ehefrau, und das zu einer Zeit, als ein Altersunterschied von fünf bis sieben Jahren als normal galt. Oft hatte er Kinder und war auf der Suche nach einer Mutter und Haushälterin für sie. Ein Mann, der nach dem Tod seiner Frau 1890 mit vier Kindern zurückgeblieben war, heiratete innerhalb eines Jahres erneut. Als seine zweite Frau 1901 starb und ihm fünf weitere Kinder hinterließ, verheiratete er sich im selben Jahr wieder. Sein Sohn erinnerte sich, daß der Vater die Sorge für die Kinder vollständig der Stiefmutter überlassen habe.¹⁰³ Um eine solche Notlösung zu vermeiden, verheiratete ein Bruder seine erst 21jährige Schwester, nur damit sie nicht in späteren Jahren gezwungen sein würde, einen Witwer zu nehmen.¹⁰⁴ Eine andere junge Frau heiratete nach dem Verlust ihrer Mitgift einen Witwer, der ihr „von Pflicht statt von Liebe sprach“.¹⁰⁵

Sobald eine Frau Ende zwanzig war, stand für jeden Außenstehenden fest, daß ihre Chancen auf Null gesunken waren. Man nahm an, daß sie, hätte sie Geld, längst verheiratet wäre. Sie war also nicht nur alt, sondern auch arm. Die Familie einer „ledigen Tante“, die das hohe Alter von 28 Jahren erreicht hatte, betrachtete es als ihre „Rettung“, als ein 52jähriger Witwer sie zur Frau nahm.¹⁰⁶ Eine andere Frau heiratete einen Witwer, dessen erste Frau über sie als eins von jenen Mädchen gesprochen hatte, die nur darauf warteten, daß die Ehefrau starb, damit sie den Witwer bekamen.¹⁰⁷ Um Frauen, die in Gefahr waren, „sitzenzubleiben“, unter die Haube zu bringen und die Anstrengungen der Witwer zu unterstützen, ermutigte die zeitgenössische Unterhaltungsliteratur solche Vernunftsehen in Kurzgeschichten der jüdischen Zeitschriften. Die junge Gouvernante, die den reichen alten Witwer mit Kindern heiratete und so ihr Glück fand, war typisch für das Genre – nach dem Motto: „Es ist besser, realistisch zu sein, denn Ideale führen zu nichts.“¹⁰⁸

Das jüdische Bürgertum maß also allem, was die Eheschließung betraf, außerordentliche Bedeutung zu. Die – meist arrangierten – Heiraten waren finanzielle Transaktionen, von denen erwartet wurde, daß sie zum gegenseitigen Nutzen der Eheleute sein würden. Gleichzeitig waren sie Sozialverträge, die den Fortbestand der jüdischen Familie und damit auch der jüdischen Gemeinschaft gewährleisten sollten. Ein weitgespanntes Netz von Eltern, Verwandten, Freundinnen und Freunden, Geschäftspartnern, Heiratsvermittlern, Versicherungen und Wohltätigkeitseinrichtungen stand bereit, um Heiraten zu ermöglichen und zu kontrollieren, um Mesallianzen, Auswanderung und Ehelosigkeit zu verhindern. Die Braut blieb dabei weitgehend passiv, sie war Teil – und nicht immer der wichtigste Teil – des Mitgifthandels. Wie wir sehen werden, verlieh in einer Zeit der raschen Kapitalakkumulation die Verbindung der traditionellen Geschlechterrollen mit dem Wirtschaftssystem der Mitgift ein bedeutendes Gewicht.

Die Jagd nach der Mitgift – Kritisch betrachtet

Jüdische Selbstkritik

Obwohl eine finanzielle Basis überall als notwendig für eine Heirat vorausgesetzt wurde, mehrten sich die Angriffe auf die Kommerzialisierung der Ehe. Die Mitgift war innerhalb der jüdischen Gemeinschaft Gegenstand einer dauernden, ernsthaften Kritik. Viele Juden verachteten die zweifelhafte Moral einer Geldheirat. Sie fürchteten, Frauen könnten bezahlte Arbeit suchen und ihre Hochzeit hinausschieben, um eine angemessene oder übertriebene Mitgift anzuhäufen. Sie waren besorgt, daß späte Heiraten zu weniger Nachwuchs für die jüdische Gemeinschaft führen mußten. Und sie beklagten, daß die Juden sich nicht nach deutschen Sitten richteten. Mehr noch fürchteten sie, jüdische Frauen könnten – was auch geschah – infolge von demographischen Nachteilen, die durch Migration, Emigration, Konversion und Mischehen verursacht wurden, aber auch aufgrund der Mitgiftjägerei „sitzenbleiben“.¹⁰⁹ War die Mitgift nicht groß genug, sah sich der Bewerber woanders um. Ein Mann berichtete, daß die Verlobung seiner Mutter trotz gegenseitiger Zuneigung geplatzt war, weil ihre Mitgift der Familie des jungen Mannes nicht groß genug war.¹¹⁰ Umgekehrt stiegen die Mitgiftsummen um so höher, je mehr es den Anschein hatte, der Bräutigam könne sich andernorts „einkaufen“ und die Braut sitzenbleiben.

Schon 1849 konnte man in der weit verbreiteten „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ eine Kritik an Geldheiraten lesen. Die Zeitung schlug vor, wie damals und später auch Feministinnen, Frauen sollten einen Beruf erlernen oder Fähigkeiten, die nötig sind, um zum Unterhalt einer Familie beizutragen. Nur so könne die Liebe anstelle des Geldes zum entscheidenden Faktor werden. Das Blatt fragte: „Wie kommt es, daß so viele Heiratskandidaten des israelitischen Mittelstandes sehr eifrig nach Gelderwerb streben, anstatt über ihre Wahl allein die persönliche Neigung entscheiden zu lassen?“ und ortet das „Übel“ im zahlenmäßig vorherrschenden Bürgertum und nicht bei den armen Juden. Im Bewußtsein, daß die Juden weitgehend auf den Handelssektor beschränkt waren und die erfolgte Emanzipation von wirtschaftlichen Restriktionen noch Jahre brauchen würde, um Wirkung zu zeigen, erkannte die „Allgemeine“ an, daß junge Männer sich beruflich unabhängig machen und dies mit einer finanziell günstigen Heirat verbinden wollten. Doch das Blatt drängte die Leser zu bedenken, daß eine junge Frau, die im Geschäft mitarbeiten oder den Haushalt ohne Personal bewältigen könne, genau so nützlich sei wie eine junge Erbin, und das um so mehr, als eine schlecht investierte Mitgift für immer verloren sei. Das Blatt tadelte die Eltern wegen der falschen Erziehung ihrer Töchter: Klavierspielen, Singen und Tanzen seien längst nicht so nützlich wie die Fähigkeit, sich selbst zu ernähren. „Warum sehen wir unter unseren christlichen Mitbürgern nicht jenes Rennen nach Geldheiraten? Man denke nur nicht, daß sie das Geld weniger lieben als die Juden: das wäre ein großer Irrtum.“

Aber der bedeutende Unterschied ... Wenn ein christlicher Vater aus dem Mittelstande sechs Töchter hat, so ist z.B. eine Lehrerin, Gouvernante oder Gesellschafterin, eine Andere Putz- oder Haubenmacherin, eine Dritte erteilt Unterricht in Musik ...“¹¹¹ Und die „Allgemeine“ schließt mit der Feststellung, die jungen Männer könnten ihre Forderungen nicht aufgeben, so lange die jungen Frauen nicht eine praktischere Ausbildung genossen.

Auch Vertreter der Orthodoxie wandten sich gegen die verderblichen Folgen der Mitgift-Heiraten. 1895 stellte ein Leitartikel in dem orthodoxen Wochenblatt für die Familie, „Die Laubhütte“, fest: „Die Mitgiften werden mit jedem Jahre höher; den sogenannten glänzenden Partien der Mädchen stehen darum nicht gleich glänzende der Männer gegenüber. Mädchen aus dem Mittelstande werden bald keine Männer mehr erkaufen können, und arme haben schon heute keine Aussicht mehr, sich zu verheiraten.“ Das Blatt kritisierte junge Frauen, die nach einem luxuriösen Leben trachteten: die Männer könnten es sich nicht leisten, solche Frauen ohne eine hohe Mitgift zu heiraten. Ganz im Stil der traditionellen männlichen Klagen, die bis ins 16. Jahrhundert zurückzuverfolgen sind, wiederholte auch die „Laubhütte“ den Jahrhunderte alten Lösungsvorschlag: Die Frauen sollten ihre Erwartungen herunterschrauben.¹¹² Leider waren in bezug auf das Problem der Geldheiraten weder die Ursachen noch die Lösungen so einfach. Unfähig, die sozialen Umstände zu ändern, konnte die „Laubhütte“ lediglich in ihren Fortsetzungsromanen eine neue Sicht der Ehe anbieten. In einer 1903 erschienenen Liebesgeschichte bat ein junger Mann, den die Familie nicht kannte, den Vater um die Hand seiner Tochter, die er bewunderte. Er bediente sich dabei nicht des üblichen Vermittlers, was einen ersten Bruch mit der Tradition darstellte. Der Vater setzte den Bewerber sofort davon in Kenntnis, daß seine Tochter keine Mitgift habe. Der künftige Bräutigam wußte das bereits – offensichtlich hätte kein Leser geglaubt, der junge Mann sei nicht über die finanziellen Verhältnisse der Familie informiert gewesen – und war bereit, auf alle finanziellen Bedingungen zu verzichten, was einen radikalen Bruch mit der Tradition darstellte.¹¹³ So verbreitete die „Laubhütte“ im zunehmenden Bewußtsein eines sozialen Dilemmas ein reichlich unwahrscheinliches Szenario.

Eine Generation später wiederholte 1919 ein Brief an das „Israelitische Familienblatt“, die meistgelesene deutsch-jüdische Zeitung, altbekannte Befürchtungen. Der Verfasser des Briefes beklagte die „unter uns Juden“ herrschende Tendenz, bei der Brautwahl die Mitgift an erste Stelle zu setzen. Der Brief äußerte die Ansicht, die Lage könne verbessert werden, wenn akademisch gebildete Männer, Ärzte oder Rechtsanwälte, mehr aus idealistischen als aus Gründen der Geldgier heirateten; Geschäftsleute benötigten natürlich eine Mitgift als Investition. So beugten sich selbst diejenigen, die sich gegen Geldheiraten aussprachen, deren überwiegender „Notwendigkeit“.¹¹⁴ Auch jüdische Feministinnen, die die Mitgiftjägerei verurteilten, hatten keine schnelle Lösung parat. Abgesehen davon, daß sie für künftige Frauengenerationen ökonomische Unabhängigkeit forderten, konnten sie nur die übertriebene Bedeutung kritisieren, die der Mitgift beigemessen wurde, was sich allerdings, wie sie betonten, nicht auf jüdische Kreise beschränkte.¹¹⁵

Erstaunlicherweise wurde die Diskussion über die Scheidungsrate, die bei Juden höher war als bei Christen, nicht in die Debatte über die Mitgift mit einbezogen.¹¹⁶ Meist schrieben jüdische Demographen die steigenden Scheidungsraten einfach dem Druck der zunehmend städtischen Lebensbedingungen zu, da arrangierte Ehen schon die Norm gewesen waren, bevor die Scheidungsraten anfangen, für Beunruhigung zu sorgen. Doch könnte der Ehebruch als wichtigster Scheidungsgrund bei Juden – wobei zehnmal eher der Mann ein Verhältnis außerhalb der Ehe einging als die Frau – seine Ursache auch darin haben, daß eine so große Zahl der jüdischen Ehen Vernunftehen waren in einer Zeit, in der zunehmend über Liebe gesprochen wurde und Männer mehr Gelegenheit hatten, sich auf die Suche nach ihr zu begeben.¹¹⁷

Der Widerspruch zwischen dem Ideal der partnerschaftlichen „Liebesheirat“ und der finanziellen Realität der „verantwortungsbewußten“ Vernunftehe wurde in der Literatur häufig aufgenommen. Jüdische Autoren kritisierten scharf die „jüdische“ Schwäche der Überbewertung der Mitgift, obwohl Geldheiraten ganz und gar nicht auf jüdische Kreise beschränkt waren. Die jüdische Literatur war voll von Geschichten über Geldheiraten und Angiffe auf diese. In einer Reihe von jüdischen Witzbüchern, die in den 1860er und 1870er Jahren erschienen, thematisierten und kritisierten die Witze und Satiren das Streben nach finanziellem Gewinn durch Heirat. Da gab es den Mann, der eine häßliche Frau in dem Glauben heiratete, sie sei reich, nur um dann feststellen zu müssen, daß sie arm war.¹¹⁸ Für andere Witzfiguren waren das Aussehen, die Schlichtheit und Sparsamkeit der Braut zu unattraktiv: „Was soll mir das bringen?“, fragten sie sich.¹¹⁹ Ehen, die zwischen den Kindern von Compagnons vermittelt wurden, gab man der Lächerlichkeit preis. In einer Serie von satirischen Briefen verhandelten Getreidehändler über das Geschäft und gleichzeitig über eine mögliche Verbindung ihrer Kinder. In demselben Geist, in dem sie über die Weizen- und Roggenpreise feilschten, zankten sie sich über die Höhe der Mitgift. Die Verlobung wurde 25 Tage nach dem Beginn der Getreideverhandlungen bekanntgegeben.¹²⁰

In „Jettchen Gebert“, einem der beliebtesten Romane über das Leben der deutschen Juden, der zuerst 1906 als Fortsetzungsroman in der „Vossischen Zeitung“ erschien, dramatisierte Georg Hermann das Dilemma einer arrangierten Vernunftehe.¹²¹ Die Heldin ist bereit, einen Mann zu heiraten, den sie nicht liebt, obwohl sie in einen anderen vernarrt ist. Sie läßt die Hochzeit über sich ergehen, läuft dann aber davon und findet bei einem Onkel Zuflucht. Ihre Tante, die der älteren Generation angehört, versucht, sie zur Vernunft zu bringen, indem sie ihr erklärt, eine Ehe bedeute schließlich nur Sicherheit. Und sie fügt hinzu: „Man muß sich aneinander zu gewöhnen versuchen. Wenn die Angelegenheit mit der Scheidung so leicht wär wie die Hochzeit, würde keine Ehe länger wie e halb Jahr dauern. Mein Kind ... ich versteh dich nicht. Was haste an de Männer? Sie sind doch alle gleich.“¹²² Sowohl „Jettchen Gebert“ als auch die Fortsetzung „Henriette Jacoby“ (1915) enthalten widersprüchliche Botschaften. Hermann erkennt die Bedeutung der Liebe an und auch das Recht der Frau, über ihre Heirat selbst Entscheidungen zu treffen. Die Familie in seinem Roman „ermutigt“ Jettchen zu heiraten, sie zwingt sie nicht offen dazu.

Und sie unterstützt – zögerlich – ihre Scheidung. Doch Jettchens romantische Gefühle werden als flüchtig dargestellt und ziehen katastrophale Konsequenzen nach sich. Als Folge ihrer Eskapaden verliert das Objekt ihrer Leidenschaft seine Beamtenstelle. Ihre Familie muß mit ihrem Ehemann über die Bedingungen verhandeln, unter denen er bereit ist, in die Scheidung einzuwilligen, und Jettchen verliebt sich derweil schon in einen anderen Mann. Als „Jettchen Gebert“ 1920 seine 19. Auflage erlebte, waren viele der Probleme, die der Roman behandelte, noch aktuell.

Ettlingers Roman „Moritzchens Tagebuch“, eine weniger ambivalente literarische Behandlung des Themas, sprach sich eindeutig für den Vorrang der Liebe vor dem Geld aus. Moritzchen, ein junger Jude aus einer kleinen Stadt in Süddeutschland, macht sich auf, um in Berlin sein Glück zu suchen. Als erfolgreicher und geschickter Verkäufer fällt er seinem Chef auf. Dieser versucht, Moritzchen an sein Geschäft zu binden, indem er ihm seine Tochter und 40.000 bis 50.000 Mark anbietet. Als Moritzchen ihm erklärte, daß er bereits verlobt sei, erhöhte der Chef einfach das Angebot auf eine Teilhaberschaft. Der junge Mann überlegt bei sich: „Er ist gar nicht so dumm, wie er aussieht. ... mich dorch ä Heirat mit sei Miessnick von Tochter lebenslänglich an's Geschäft binden ... Es is so ä Sach mit dem Geldheiraten. An jeden jungen Mann tritt ämal die Gelegenheit heran sich an irgend ä reiches Scheusal zu verkaufen. Ä Mann kann häßlich sein, dumm sein, charakterlos sein – ä Mann is ä Mann! Un er is ä gesuchter Handelsartikel auf dem großen Heiratsschachermarkt un wird teuer bezahlt, je nach der Qualität. Ä Christ is teurer wie ä Jud, un gar ä Adliger is kaum zu bezahlen.“¹²³

Georg Hirschfeld malte in seinem Stück „Agnes Jordan“ (1898) ein noch häßlicheres Bild des Heiratsmarktes. Was zunächst als eine günstige Partie für eine romantische junge Frau erscheint, erweist sich als Katastrophe. Die Heldin leidet unter der elenden Beziehung zu ihrem autoritären Ehemann, der sie nur ihres Geldes wegen geheiratet hat.¹²⁴ Die krassesten Charaktere zeichnete Artur Landsberger in seinem Buch „Millionäre“ (1913), einer kritischen Auseinandersetzung mit den Berliner jüdischen Neureichen. Aus Angst, öffentlich als Schwindler dargestellt zu werden, stimmt ein Millionär zu, seine Tochter einem Erpresser als Beute zu geben:

„‘Wieviel ist es?’ fragte Leopold.

‘Um Geld handelt es sich diesmal nicht ... ’

‘Sondern?’

‘Um deine Tochter! Mein Sohn ist Deiner Tochter nie näher gekommen ... Ich habe ... das Gefühl, daß die beiden sich so unsympathisch wie nur irgend möglich sind.’

‘Davon bin ich sogar überzeugt.’

‘Das ändert aber nichts an der Notwendigkeit, daß sie sich heiraten.’“¹²⁵

Landsberger erinnert die jüdischen Parvenus auch daran, daß die Mischehe mit dem Adel nicht unbedingt einen Aufstieg für die beteiligten Juden bewirken muß: sein Junker macht sich an jüdische Erbinnen in alphabetischer Reihenfolge heran.

Die Kritik von Nichtjuden und die Ehevermittlung unter Christen

Die Selbstkritik der deutschen Juden wurde begleitet, wenn nicht übertroffen, von den Kommentaren der Nichtjuden. Sie behaupteten, daß Juden die Liebe zur Geschäftemacherei benutzten, und erklärten, dies sei „typisch jüdisch“. In Posen etwa bemerkte ein Landrichter gegenüber einem Landgerichtsrat: „In jüdischen Familien wird streng darauf gesehen, daß die Mitgift vor der Ehe ausgezahlt wird; ich habe es miterlebt, daß die gedeckte Hochzeitstafel wieder abgeräumt wurde, weil die Mitgift nicht ausgezahlt war.“¹²⁶ Auf dem Lande stellten die Bauern fest, die Juden hätten „ihre Töchter ‘wie Küh’ verhandelt“: „Das Eingehen einer Ehe ist hier vielfach mehr Sache des Geldbeutels als des Herzens. Dabei gings oft schon zu wie beim Viehhandel“.¹²⁷ Populäre Witzblätter spotteten über ein Stereotyp, das sie selbst verewigten, nämlich die Gleichsetzung von Heirat und Mammon bei den Juden. Die „Fliegenden Blätter“ zum Beispiel beschrieben in einer langen dreiteiligen Folge eine arrangierte jüdische Heirat. Nachdem die Eltern sorgfältig alle finanziellen Vorteile erwogen hatten, entdeckten sie zuletzt, daß ihre Kinder demselben Geschlecht angehörten.¹²⁸ Der „Simplicissimus“ liebte es, die Heiraten zwischen reichen Jüdinnen und verarmten Aristokraten aufs Korn zu nehmen. Die Junker schnitten in diesen Karikaturen zwar nicht besonders gut ab, doch jüdischer Reichtum und jüdische Ehen aus Prestige Gründen wurden der allgemeinen Verachtung preisgegeben.¹²⁹ Offenbar erschien es als besonders anstößig, wenn jüdisches Geld „Respektabilität“ durch Einheirat in den Adel erreichte.

Während der „Simplicissimus“ dieses statistisch irrelevante, für einige aber gesellschaftlich beunruhigende Phänomen in den Vordergrund stellte, nahmen der Landrichter und viele Bauern die ökonomische Seite einer Heirat sehr ernst. Aller Wahrscheinlichkeit nach waren sie selbst auf der Grundlage finanzieller Erfordernisse verheiratet worden. Doch obwohl arrangierte Ehen aus ökonomischen Gründen im deutschen Bürgertum üblich und unter den reicheren Bauern vorherrschend waren, kritisierten genau diese gesellschaftlichen Gruppen die Juden für Praktiken, die sie als zynisch, materialistisch, anachronistisch und „fremd“ denunzierten. Sorgfältig darauf bedacht, ihre eigenen Motive bei der Eheschließung zu verschleiern, ließen diese Kommentatoren ihrer Feindseligkeit gegen Juden als Geschäftsleute, Makler, „Ausbeuter“ und soziale Aufsteiger freien Lauf.

Diese Beobachtungen führen uns zu der schwierigen Frage, welche Bedeutung Geldheiraten unter den Nichtjuden hatten, und zu der sich daraus logisch ergebenden Frage, bis zu welchem Grade sich die Praxis der Juden von der ihrer Nachbarn unterschied oder wie weit Juden nur die Normen ihrer Klasse und Region bewahrt hatten. Weiter legen sie nahe, die Polemik über jüdische Heiratsstrategien stärker zu hinterfragen. Gab es unter Juden wirklich mehr Geldheiraten als unter Nichtjuden, oder war dies nicht der Fall? Und warum wurden die Juden mit solcher Heftigkeit wie ertappte Verbrecher vorgeführt?

Obwohl eine umfassende Studie deutscher Heiratsbräuche noch aussteht, wissen wir, daß im 19. Jahrhundert das Bürgertum und die Bauernschaft Heiraten üblicherweise arrangierten.¹³⁰ Ein Beispiel für die bürgerlichen Erwartungen kann aus dem Werk von Theodor Fontane abgelesen werden. Die Liebe spielt in seinen Romanen eine wichtige Rolle, doch zeichnen sich seine Figuren durch einen ausgeprägten Sinn für die gesellschaftliche Ordnung und die entsprechenden Pflichten aus.¹³¹ Als Jenny Treibels Sohn ihr seine Verlobung mit einer „unpassenden“ Frau eröffnet, einer Frau ohne Geld, erwidert Jenny ihm wütend: „Jedenfalls ist es ein Operieren ohne Umschweife, wenn ein Sohn vor seine Mutter hintritt und ihr kurzweg erklärt: ‘Ich habe mich verlobt’. So geht das nicht in guten Häusern. ... Und bei dem, was du vielleicht vorhast ... vergiß nicht, daß der Segen der Eltern den Kindern Häuser baut. Wenn ich dir raten kann, sei klug und bringe dich nicht um einer gefährlichen Person und einer flüchtigen Laune willen um die Fundamente, die das Leben tragen und ohne die es kein rechtes Glück gibt.“¹³²

Traurig, aber realistisch denkend, löst der Sohn die Verlobung. Daß die Mitgift noch in den zwanziger Jahren für viele bürgerliche Heiraten von überragender Bedeutung war, zeigt auch Erich Maria Remarques „Der schwarze Obelisk“. In diesem Roman begeht ein Stiefvater Selbstmord, nachdem der Verlobte seiner Tochter die Verlobung auflöste, weil ihre Mitgift sich in der galoppierenden Inflation in Nichts aufgelöst hatte.¹³³ Diese Familien wären mit dem britischen Bürgertum einer Meinung gewesen, das der Ansicht war, „für eine gute Ehe braucht man gutes Geld“.¹³⁴

Deutsche Familien waren darauf angewiesen, daß Verwandte oder Freunde die jungen Leute einander vorstellten. Schlugen diese Mittel fehl, griffen sie zu „modernerem“ Methoden, wie Zeitschriftenanzeigen und Heiratsvermittlern, um eine Ehe zu stiften. Die ersten Heiratszeitungen tauchten zu Beginn des Jahrhunderts auf. Eines dieser Journale, der „Heiratstempel“, enthielt Anzeigen, die auf Erbe und Mitgift eingingen. Ein Mann mit „guten Aussichten“ suchte darin zum Beispiel eine Frau mit 1500 Talern.¹³⁵ Gegen Ende des Jahrhunderts tauchten Heiratsannoncen noch immer unter den Privatanzeigen auf, direkt unter den Geschäftsofferten und der Rubrik „Stellensuche“ der Tageszeitungen. Noch 1914 annoncierte hier ein Mann, der ein Geschäft gründen wollte, eine Einheirat aber vorzog; ein anderer suchte eine schlanke, muntere Frau mit 200.000 Mark; und ein Dritter, der sein Einkommen und seinen akademischen Grad angab, bat um ein Foto und einen Bericht zur finanziellen Situation im Antwortschreiben.¹³⁶ Anzeigen, die Eltern für ihre Töchter aufgaben, begannen mit der Mitgift, nach dem Motto: „Christin, mit ... 300.000 M“, „Christliche Frau mit 300.000 Mark“, oder „Für Grundbesitzers-tochter ... Barmitgift 300.000“¹³⁷. Antisemiten wollten sogar eine jüdische Frau mit Geld nehmen: „Christ, 37 Jahre alt, Inhaber einer guten alten Firma ... Nach Vermögen wird nicht viel gesehen, doch mindestens 40.000 M. Dame muß häuslich sein; event. hübsche, jedoch reinliche Jüdin“. Hatte eine Frau kein Geld, zeigte sie, wie bescheiden ihre Wünsche waren. So erklärte eine: „Ein eigener Herd an der Seite eines verehrten, geliebten Mannes, das wäre mein Glück“.¹³⁸ Auch das nichtjüdische Bürgertum wandte sich an Heiratsvermittler und Pri-

vatdetektive. Die Heiratsvermittler spezialisierten sich häufig auf eine bestimmte Gruppe wie etwa Industrielle, Regierungsbeamte oder Kurgäste, und die Detektive versprachen strengste Diskretion bei ihren Nachforschungen über Mitgift und persönliche Daten.¹³⁹ Inmitten dieser traditionellen Bestrebungen und Institutionen kann der Leser plötzlich auf die Widersprüche stoßen, die von den modernen Erwartungen hervorgerufen wurden. So suchte zum Beispiel die Mutter eines Armeeeoffiziers eine protestantische Frau von „angemessenem“ Status für eine „Neigungsehe“ mit ihrem Sohn.¹⁴⁰

Doch nicht nur das deutsche Bürgertum vermittelte Ehen. Bis weit ins 20. Jahrhundert bestanden auch die begüterten Bauern auf Eheschließungen, die eine Mitgift einbrachten. In Berthold Auerbachs beliebtem Roman „Barfüßle“ (1862, neu aufgelegt 1912) gehen alle, die die bäuerliche Heldin kennen, davon aus, daß sie niemals heiraten kann, da sie über keine Mitgift verfügt. Allein die künstlerische Freiheit des Autors läßt sie zum Traualtar schreiten.¹⁴¹ Die anderen Romanfiguren wissen genauso gut wie die Leserinnen, daß sie großes Glück hatte. – Zeitgenössische Beobachter heben die Bedeutung hervor, die die Mitgift für norddeutsche Bauern zur Jahrhundertmitte und in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte.¹⁴² Jüngste demographische Studien betonen die Wichtigkeit der Mitgift auch für die bayerischen Bauern.¹⁴³ Und für Hessen belegen neueste Untersuchungen eine bis in die zwanziger Jahre fortdauernde Bedeutung der Mitgift. Wohlhabende Pferdezüchter engagierten Heiratsvermittler, die normalerweise Vieh- oder Getreidehändler waren, Leute, die herunkamen und mit der finanziellen und sozialen Situation der Bauern und deren heiratsfähiger Kinder vertraut waren. Materielle Faktoren standen im Vordergrund, auch hier war die Ehe ein Vertrag zwischen zwei Haushalten.¹⁴⁴ Neigungsehen kamen eher unter den armen Kuhbauern vor, noch häufiger aber unter mittellosen Landleuten, die nur Ziegen hielten.

Die Bauern waren nicht die einzigen auf dem Lande, die ihre Ehen vermittelten. Dorflehrer, deren Gehalt zwar klein war, die jedoch hofften, einen Status zu erlangen, der dem eines Beamten entsprach, suchten nach „passenden“ Frauen. In den 1880er Jahren half der jüdische Lehrer in einem kleinen hessischen Dorf seinem protestantischen Freund, dem Grundschullehrer des Dorfes, eine Frau zu finden. Er versprach ihm, eine reiche Frau zu suchen, „damit du noch zu etwas Vermögen kommst. ... Damit nur kannst du deinen Bauern Respekt einflößen“. Endlich findet er dann eine Frau für ihn – „groß, stark, gesund“, die als Köchin gearbeitet hat. „Solch Mädchen“, erklärt er, „hat doch Bildung und Schliff und kann kochen“.¹⁴⁵ – Auf dem Lande also vermittelten die reichen Bauern und auch die Angehörigen der Mittelschicht ihre Ehen, inklusive Mitgift, während das ärmere Volk seinen Kindern erlaubte, sich bei religiösen Festen, in Spinnstuben, bei sportlichen Ereignissen, bei der Ernte und in den Ferien kennenzulernen. Alle diese Treffen fanden in der Öffentlichkeit statt, da soziale Kontrolle wichtig und die Suche nach einem Lebenspartner eine öffentliche Angelegenheit war.¹⁴⁶ Diese Heiraten waren zwar nicht formal vermittelt, sie hätten aber sicher nicht ohne die Einwilligung der Eltern stattgefunden. Nicht vermittelte Ehen, aber „gebilligte“ Liebesheiraten waren unter der ärmsten Landbevölkerung das übliche.

Landjuden lebten als separate Gruppe. Obwohl sie soziale und geschäftliche Beziehungen zu ihren Nachbarn unterhielten, blieben sie infolge ihrer Religion, ihrer Klasse und ihres Lebensstils von den Nichtjuden getrennt.¹⁴⁷ Ihre geschäftlichen Erfordernisse und ihr Wunsch nach jüdischen Ehen trugen dazu bei, daß sich unter ihnen die arrangierte Geldheirat noch hielt, nachdem die arme Bevölkerung auf dem Lande schon längst ihre Partner unabhängig wählte. Als kleine Ladenbesitzer, Kaufleute, Getreide- und Viehhändler paßten sich die Juden eher den Sitten und Gebräuchen des Bürgertums an, als denen der Bauern. Die Mitgift stellte das Kapital zur Verfügung, das der junge Mann benötigte, um ein Geschäft aufzubauen und eine Familie zu gründen. Auch waren die Landjuden gemeinhin religiös. Sie hielten mit allen Mitteln an der Binnenheirat fest und bemühten sich, die Ehen ihrer Kinder zu stiften, bevor diese ihre eigenen Neigungen entwickelten. Da, wie schon erwähnt, die Auswahl an jüdischen Männern auf dem Lande zunehmend kleiner wurde, war es um so notwendiger, Verbindungen mit auswärtigen Juden einzugehen.¹⁴⁸ Arrangierte Heiraten überwogen in Gegenden, in denen der größte Mangel an religiös und standesgemäß passenden Männern herrschte, und waren weniger häufig in Städten mit einer großen jüdischen Bevölkerung, wo jüdisch und klassenbewußt zu heiraten auch ohne formale Vermittlung möglich war. Zu einer Zeit, als für bestimmte Teile der Landbevölkerung eine größere Wahlfreiheit herrschte, fielen die Landjuden durch ihr Festhalten an vermittelten Ehen auf.

Ein so deutlicher Unterschied zwischen dem Heiratsverhalten von Juden und ihrer Umwelt war in den Großstädten nicht ersichtlich. In den 1860er Jahren bemerkten britische Besucher, sie hätten in der deutschen Stadt, in der sie lebten, von keiner einzigen Liebesheirat gehört, und in der Provinz sei die Mitgift jedes Mädchens bis auf den letzten Pfennig bekannt.¹⁴⁹ Mindestens bis zur Jahrhundertwende bemühten sich die meisten bürgerlichen Eltern, formal oder informell, für ihre Kinder finanziell zufriedenstellende Ehen zu arrangieren. Obwohl der Faktor „Liebe“ inzwischen in Betracht gezogen wurde, gründeten nur wenige Familien ihre Entscheidung allein darauf. 1903 vertraute in Hamburg die 18jährige Karen Horney ihrem Tagebuch an: „Es ist schlimm, ... wenn man herausfindet, wie wenige Ehen wirklich gut sind. ... Wird sich das je ändern? ... Vielleicht ist gar schon die nächste Generation ... stärker als wir, weil mehr von ihnen einer Liebesbeziehung entspringen.“¹⁵⁰

Ungeachtet der Liebe, belegen Romane, Heiratsanzeigen und die Sozialgeschichte bürgerlicher Ehen die Bedeutung, die ökonomisch begründete Heiraten im Kaiserreich hatten, und den noch wachsenden Einfluß der Mitgift in den prosperierenden Jahren nach 1890. Zwischen 1860 und 1890 hatten die meisten akademisch gebildeten Beamten eifersüchtig ihren Stand, ihren sozialen Status und ihre Privilegien gehütet. Aber in einer Zeit der beschleunigten kommerziellen und industriellen Entwicklung veränderte sich ihre Einstellung: Sie gaben das statische Standeskonzept auf zugunsten des Status und der Klassenprivilegien, die ihnen der Kapitalismus bot: sie heirateten die Töchter von Geschäftsleuten. Eine Studie über Westfalen stellt fest, daß ihr Streben, Besitz durch Heirat zu erlangen, dominierte.¹⁵¹ Immer noch überzeugt von ihrer eigenen Wichtigkeit, schienen die Beamten nun doch bereit,

ihre Stellung mit dem Vermögen einer Braut zu verbinden, um sich einen Lebensstandard zu sichern, der über ihr eigenes schmales Einkommen hinausging und ihren Statusambitionen entsprach.¹⁵² Jeder Luxus im Lebensstil eines Beamten, wie der Bau eines eigenen Hauses oder der Erwerb von Eigentum, konnte der Mitgift seiner Frau zugeschrieben werden.¹⁵³

Wie die Beamten hingen auch die Männer in den freien Berufen, Ärzte, Rechtsanwälte, Notare und Apotheker, von der Mitgift ihrer Frauen ab. Sie bevorzugten Töchter von Fabrikanten und Geschäftsleuten, um ihr schwankendes Einkommen abzusichern. Die Mitgift garantierte Luxus und Bequemlichkeit, während das Gehalt des Mannes für die Miete, das Essen und die Gehälter der Diensthilfen aufkam.¹⁵⁴ Diese Männer verbanden ihre Ausbildung und ihre gesellschaftliche Stellung mit dem Vermögen der Frau. Umgekehrt sahen sich die Eltern immer mehr gedrängt, für die Mitgift ihrer Töchter zu sparen, je mehr Möglichkeiten sich zeigten, „nach oben“ zu heiraten.¹⁵⁵ Die Hürden waren hoch. Eine Tochter ohne hohe Mitgift fand keinen Mann. Die unverheirateten Frauen, die 1882 als erste in den öffentlichen Dienst eintraten – als Schalterbeamtinnen oder im Telegrafendienst der Eisenbahn –, kamen aus bürgerlichen Familien. Sie verfügten über eine gewisse Bildung, aber weder über die „obligate Mitgift“, noch über Eltern, die sie damit hätten ausstatten können.¹⁵⁶ Das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer Mitgift beschleunigte den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Aufstieg oder Abstieg einer Frau. Weder Klasse, Status oder Bildung noch persönliche Vorzüge konnten eine mangelnde Mitgift ersetzen. Die Mitgift bildete mindestens bis zum Ersten Weltkrieg eine der wichtigsten Sorgen im Leben aller bürgerlichen Frauen in Deutschland.¹⁵⁷

Die Mitgift als Symbol des Kapitalismus

Wir haben festgestellt, daß bis zum Ersten Weltkrieg Geldheiraten unter Juden denen unter wohlhabenden Christen wie auch unter begüterten Bauern ähnelten. Jedoch unterschieden sich jüdische Ehen in verschiedener Hinsicht. Juden gehörten weitgehend zum Wirtschaftsbürgertum, für das Binnenehen auch geschäftlich sinnvoll waren. In mancher Hinsicht ähnelte die jüdische Bevölkerungsgruppe den alten Sekten in England, den Baptisten, Quäkern und Unitariern, die sich auch in ihrem religiösen wie beruflichen Verhalten von der Mehrheit abhoben. Für diese britische nonkonforme Mittelschicht führten endogame Strategien zu „bemerkenswerten geschäftlichen Vorteilen in einer Zeit, in der Handel und Verkehr weitgehend von persönlichen Kenntnissen und Kontakten und gegenseitigem Vertrauen abhängen und es schwierig war einzuschätzen, wie weit man Fremden trauen konnte“.¹⁵⁸ Das scheint auch auf die jüdische Minderheit übertragbar zu sein. Infolgedessen stand das Verhalten der Juden wie das der Sekten in scharfem Gegensatz zu dem der städtischen Arbeiterklasse und dem eines Großteils der ärmeren Landbevölkerung. Zudem haben Juden vielleicht auch aufgrund ihrer Minderheitenposition, ihrer räumlichen Zerstreuung und ihres Wunsches nach religiöser Endogamie die Vermittlung von

Heiraten energischer betrieben als andere Deutsche ihrer Schicht oder Region. Dennoch war das Heiratsverhalten der Juden alles andere als einmalig, sondern es verkörperte im Gegenteil bürgerliche Ambitionen und Verhaltensweisen. Warum wurden dann also arrangierte Heiraten von Juden verdammt und jüdische Mitgiften verachtet?

Eine Mitgift wird um so wichtiger, je weniger Wohlstand und Status einander entsprechen.¹⁵⁹ Angesichts der raschen Industrialisierung in Deutschland fand ein Gutteil der sozialen Spannungen und Abstiegsängste Ausdruck in den bitteren Klagen über Geldheiraten. Während bürgerliche Vermögen wuchsen, litten diejenigen, die eine Stufe tiefer standen, unter wirtschaftlicher Zerrüttung und psychischen und sozialen Erschütterungen. Eine Stufe über dem Bürgertum wiederum erlebte eine „habgierige agrarische Kriegerkaste“, die die Wichtigkeit von Geld leugnete und sich nach einer imaginären Vergangenheit sehnte, in der sozialer Status durch Kategorien wie Ehre bestimmt wurde, ihren wirtschaftlichen Abstieg.¹⁶⁰ Das traditionelle Standeskonzept wurde untergraben durch Leistung und deren Verkörperung, den Reichtum: Die Höhe der Mitgift und nicht mehr nur die Herkunft bestimmten den Rang, den man in der Gesellschaft einnahm.¹⁶¹ Die ihren Rang schwinden sahen wie auch diejenigen, deren Ambitionen stiegen, empfanden das Problem der Mitgift als besonders schmerzlich, da es die Macht des Geldes über das Leben ihrer Kinder und die Zukunft ihrer Familien so deutlich versinnbildlichte.

Die finanzielle Tüchtigkeit der Juden – Ergebnis ihrer Diskriminierung und erworbener Fähigkeiten – ärgerte vor allem jene, die ihre eigene Stellung in Gefahr sahen oder deren Töchter nicht heiraten konnten. In einer Zeit, die durch den Börsenkrach von 1873 erschüttert war und zunehmend beunruhigt wurde durch die Schattenseiten von Kapitalismus und Liberalismus – beide wurden in der Volksmeinung mit den Juden assoziiert – kann man somit einiges an Verachtung gegenüber jüdischen Heiratsstrategien dem wachsenden Antisemitismus zuschreiben. Während natürlich der Reichtum der Industrie- und Handelsbourgeoisie insgesamt, und nicht derjenige der Juden speziell die traditionellen sozialen Beziehungen untergrub, wurden doch die „Paria-Kapitalisten“ der vorangegangenen Ära der vernichtendsten Kritik unterworfen.¹⁶²

Ironischerweise war der Antisemitismus auch ein Grund für das offensichtlich ökonomisch orientierte Heiratsverhalten der deutschen Juden. Das christliche Bürgertum, das die scheinheilige Verachtung des Geldes durch den Adel nachahmte, vermied es, über etwas zu sprechen, das es für eine niedrige, materielle Motivation hielt, indem es den gesellschaftlichen Status hervorhob, den eine Heirat bot. Juden konnten sich an diesen Verschleierungen nicht beteiligen. Christliche Familien nutzten die Mitgift, um neue gesellschaftliche Beziehungen zu festigen, Juden aber waren aus der „guten Gesellschaft“ ausgeschlossen und konnten nicht so tun, als wären gesellschaftliche Beziehungen wichtiger als alles andere. Statt dessen konzentrierten sie sich darauf, ihre finanzielle Situation zu festigen, indem sie innerhalb der eigenen Gruppe eine Stufe nach oben heirateten. Juden leugneten selten die Bedeutung finanzieller Absprachen, und sie konnten sich das auch gar nicht leisten.¹⁶³ Für sie bedeutete Geld traditionellerweise Sicherheit in einer feindlichen Umgebung.

Eine lukrative Heirat brachte vermehrte Sicherheit für die Kinder. So strebten alle bürgerlichen Eltern danach, finanziell aussichtsreiche Ehen für ihre Kinder zu arrangieren, nur gaben die Juden das offen zu, während das Bürgertum es eher verdeckte.

In einem Zeitalter, das begann, die Grundlagen der Ehe neu zu bewerten, geißelte das christliche Bürgertum, das es ablehnte, seine eigenen Erwartungen und Praktiken bei der Partnerwahl zu kritisieren, die Juden als die Inkarnation derer, die die Ehe als Geschäft betrieben. Nur durch Reichtum konnten die Angehörigen des Wirtschaftsbürgertums, von denen als Emporkömmlinge verunglimpft, die sie selbst bewunderten, den angestrebten höheren Status auch erreichen. In ihrem Wunsch nach Ansehen und in ihrer Beschämung über den eigenen niedrigen Materialismus, bestanden sie auf der Höherwertigkeit der Liebes- oder Statusheirat, leugneten, daß auch ihre Mitgift den Status erkaufte, und verunglimpften die Juden, die die Bedeutung des Geldes nicht abstritten. Auch die Bauern, für die solche Heiraten langsam ihre finanzielle Bedeutung verloren, verachteten die Juden als Nutznießer von Geldheiraten, auch wenn reiche Bauern noch weiter aus wirtschaftlichen Interessen heirateten. Die Juden selbst waren dabei ebenso das Thema wie ihre Heiratspraktiken. Daß die Juden in einer Gesellschaft, in der die Mitgift Teil der alten christlichen wie jüdischen Tradition war, und in der die große Mehrheit des Bürgertums und der begüterten Bauern den finanziellen Aufstieg durch Heirat anstrebte, als besondere Verfechter der Geldheirat angeprangert und verächtlich gemacht wurden, sagt vermutlich mehr über den Aufstieg des Antisemitismus aus als über eine spezielle Neigung der Juden. Es beleuchtet die Ängste, die Eifersucht und die Verachtung derjenigen, die zuerst von einer wirtschaftlichen Depression und dann von einer Periode phänomenalen Aufschwungs getroffen wurden, gegenüber den wirklichen und den eingebildeten Erfolgen eines vorwiegend bürgerlichen Judentums und gegenüber der realen oder imaginierten Bedeutung des Geldes für diese Außenseiter. An der Debatte um Mitgift und arrangierte Heiraten kann man die Verknüpfung von Antikapitalismus und Antisemitismus ablesen.

„Moderne“ Heirat im Kaiserreich

Historiker haben jüngst die These aufgestellt, daß im 19. Jahrhundert ein Wandel im Heiratsverhalten stattfand, der größere Freiheit in der Wahl des Ehepartners, geringere elterliche Kontrolle und eine partnerschaftlichere Beziehung innerhalb der Ehe einschloß.¹⁶⁴ Familien wurden nun gegründet auf der Basis von Gefühl, Zuneigung und freier Wahl statt auf der von Pflicht und materiellen Rücksichten. Viele bürgerliche jüdische Familien, die in dieser Studie erfaßt sind, verheirateten ihre Kinder nicht mehr im streng traditionellen Sinne, aber sie waren auch nicht in der vordersten Front zu finden, wo es um „freie Wahl“ ging. Die Juden im deutschen Kaiserreich repräsentierten vielmehr eine Übergangsphase.

Das traditionelle Judentum kannte die „erfolgreiche“, nicht aber die „glückliche“ Ehe. Wirtschaftliche und soziale Realitäten hatten Vorrang. Sie lieferten die Basis für eine erfolgreiche Ehe, wobei erfolgreich ein „normales“ Geschlechtsleben und eine harmonische, im Gegensatz zu einer zänkischen, Beziehung meint.¹⁶⁵ In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts jedoch wurden einzelne zunehmend von dem gesellschaftlichen Diskurs über Gefühl und Zuneigung als Basis für eine „glückliche“ Beziehung beeinflusst. Zwischen 1870 und 1900 wurde es mehr oder weniger üblich, daß Partner sich ihrer gegenseitigen Zuneigung versicherten. Obwohl die Ehe noch immer eine Pflicht war, erlaubten die sozialen Konventionen nun, oder ermutigten es sogar, daß ein junges Paar sich „verliebte“. Die Älteren hatten den geeigneten Partner ausgesucht, und unter ihrer Aufsicht konnten die Verlobten nun ihr Liebeswerben praktizieren. Für diejenigen, die weit voneinander entfernt lebten, konnte dies den Austausch ausgedehnter Brautbriefe bedeuten, in denen sich die Verlobten von ihren Vorlieben und Abneigungen erzählten und ihre Meinungen und Beobachtungen austauschten.¹⁶⁶ Für diejenigen, die in erreichbarer Nähe voneinander wohnten, bedeutete es beaufsichtigte Besuche des Bräutigams, Arm in Arm absolvierte Spaziergänge, die der Öffentlichkeit signalisierten, daß das Paar verlobt war, und andere formale Familien- und Gemeinschaftsunternehmungen.¹⁶⁷ Es fand eine komplizierte Verbindung statt von dem, was geschehen sollte – daß die beiden sich verliebten –, und dem, was wirklich geschah, nämlich der Vorwegnahme des ehelichen Verhaltens, der Befriedigung öffentlicher Neugier und ein Bemühen um ein entgegenkommendes und gefälliges Benehmen. Nicht selten führten die gesellschaftlichen Erwartungen tatsächlich zu dem beabsichtigten Resultat: Die Verlobten erklärten einander in ihren Briefen häufig ihre „Liebe“, obwohl sie sich bisher kaum gesehen hatten. Auch war es wesentlich einfacher, romantische Vorstellungen zu erwecken, wenn die Partner sich kaum kannten. Leider malen die Memoiren ein ziemlich einseitig positives Bild der Verlobungszeit. Da sie für die Kinder und Enkelkinder verfaßt wurden, enthüllen sie kaum je die Ängste und Befürchtungen oder auch die Wut, die derlei Heiratsverbindungen und Verlobungsrituale vielleicht begleitet haben. Von Franz Kafka wissen wir, welche Gefühle eine unglückliche Verlobung hervorrufen konnte: „War gebunden wie ein Verbrecher. Hätte man mich mit wirklichen Ketten in einen Winkel gesetzt und Gendarmen vor mich gestellt und mich nur auf diese Weise zuschauen lassen, es wäre nicht ärger gewesen. Und das war meine Verlobung ...“¹⁶⁸ Er löste sie.

Der „Zufall“: Eine hohe Kunst

Da sie sich des wachsenden Widerspruches zwischen gesellschaftlicher Ideologie und sozialer Realität bewußt waren, kaschierten einige Eltern die traditionell vermittelten Heiraten. Andere arrangierten Situationen, in denen bestimmte junge Leute sich kennenlernen konnten. Manche erlaubten ihren Kindern sogar, sich zu verlieben, ohne daß die Familie die Situation unter Kontrolle hatte. Um die Jahrhundertwende und manchmal auch schon früher begannen jüdi-

sche Eltern, Ehestiftungen zu verschleiern und Lippenbekenntnisse über „Zufälle“ abzugeben, um damit moderner Empfindlichkeit zu begegnen und die Gefühle des jungen Paares zu schonen. Vermutlich paßten sich Juden auch aus ihrem Bedürfnis nach Akkulturation und um Kritik durch die Umwelt und Antisemiten zu vermeiden, den sich wandelnden Normen der Zeit an. Spontaneität und Zufall entwickelten sich in den Großstädten, wo mehr Gelegenheiten für Spontaneität existierten, und unter den religiös liberalen Juden zu einer hohen Kunst.

Memoiren und Populärliteratur beschreiben sowohl die Ehevermittlung als auch das spontane Sichfinden – das heißt, die ritualisierte Spontaneität, die dabei beachtet werden mußte.¹⁶⁹ Ein Vater kam auf die Idee, einen entfernten Verwandten die Heirat seiner Tochter arrangieren zu lassen. Die jungen Leute trafen sich „zufällig“ bei einer Gartenschau, wo der junge Mann als Geschäftsbekanntschafft des Vaters vorgestellt wurde.¹⁷⁰ Einige Beteiligte haben entweder nie herausgefunden, daß ihr Zusammentreffen arrangiert worden war, oder sie haben es nie zugegeben. So engagierte zum Beispiel in Breslau 1911 der Vater eines 30jährigen Witwers eine Heiratsvermittlerin für seinen Sohn. Die Frau fand eine passende Partnerin und arrangierte mit Hilfe beiderseitiger Verbindungen, daß das Paar sich im Kreise von Freunden in einem Café treffen konnte. Lange Zeit später schreibt ein enger Verwandter: „A ... und E ... wissen bis zum heutigen Tage nicht, daß sie durch eine gewerbsmäßige Heiratsvermittlerin vereinigt worden sind. Sie glauben, daß die Angelegenheit durch F ... (Nachbarn) angeregt worden sei, und ich will hoffen, daß diese, dem Geschäftsmäßigen etwas mehr entrobene Version, ihnen zeitlebens erhalten bleiben möge.“¹⁷¹

In anderen Fällen wußte der Mann, aber nicht die Frau, daß die Heirat arrangiert worden war. Eine Tochter berichtet: „Eines Tages wies meine Großmutter einen ihrer Söhne an: 'Finde jemanden für Trudel!' Und so wurde mein Vater gefunden. ... Er wußte, daß meine Mutter für ihn ausgesucht worden war, aber meine Mutter wurde darüber 'im Dunkeln gelassen'. ... Sie wurden einander im Theater vorgestellt. Zehn Tage später verlobten sie sich während eines Museumsbesuchs, und binnen drei Monaten, am 19. Juni 1910, heirateten sie.“¹⁷²

Auch auf dem Lande, wo vermittelte Ehen um so wichtiger wurden, je mehr Juden in die Städte abwanderten, wurden diese nun verschleiert. Während der Vorkriegsjahre arrangierten die Familien Heiraten häufig dadurch, daß sie ein beaufsichtigtes Treffen des zu verbindenden Paares inszenierten. Diese Treffen fanden in Restaurants statt, im Haus von Freunden oder auf Märkten und Messen – einschließlich Pferdemarkten. Mochten sich die jungen Leute, wurden Verhandlungen eingeleitet. Wurde dann die Verlobung bekanntgegeben, bekam man überall zu hören, die jungen Leute hätten sich hier und dort „zufällig“ getroffen, und es handele sich um eine echte Liebesheirat.¹⁷³ „Die Liebesheirat“ ist der Titel eines Gedichts in einer Sammlung jüdischen Humors, das ein ähnliches Ereignis darstellt. Auf einem Hochzeitsempfang hält ein Onkel eine Rede auf die „Liebe“, während der Heiratsvermittler den Lesern seine Gedanken mitteilt:

(Der Onkel:)
 „Meine werten Tischgenossen“:
 Sagt er laut und streicht den Bart,
 „Amor hat es heut beschlossen,
 daß die Beiden sich gepaart.
 Nur Gott Amor durfte fügen
 Diesen Ehebund auf Ehr’,
 Denn der Chozzen konnte kriegen
 Siebenhundert Taler mehr“.
 (Der Schadchen:)
 „Ja“, der Schadchen denkt sich heute,
 „Mühe hat’s genug gemacht,
 Eh’ ich diese beiden Leute
 Glückliche hab zusamm’n gebracht.“¹⁷⁴

Solche Vertuschung konnte peinliche Situationen hervorrufen, wie etwa in Posen, wo der Rabbiner mit seiner Hochzeitsrede über die „Liebesheirat“, die er gerade gesegnet hatte, allgemeine Heiterkeit im Publikum auslöste.¹⁷⁵

Zusammen mit dem kunstvollen Herbeiführen von Zufällen tauchte um die Jahrhundertwende ein noch moderneres Verhaltensmuster auf. Die Eltern beeinflussten nun ihre Kinder in bezug auf ihre informellen sozialen Kontakte,¹⁷⁶ damit sie nur geeignete Partner kennenlernten. Eine Strategie bestand darin, günstige Umstände für das Kennenlernen möglicher Ehepartner zu planen. So manch eine Person im heiratsfähigen Alter lernte ihren künftigen Partner während der Familienferien in einem Badeort kennen, den die Eltern sorgsam ausgesucht hatten. So zum Beispiel ein Paar, daß sich 1898 in einem Hotel in den Bergen „auf den ersten Blick“ verliebte. Ihr Liebeswerben war eine seltsame aber nicht untypische Mischung aus traditionellen und modernen Formen. Emma Goiteins Interesse war aufgrund von physischer Anziehung geweckt worden: „seine braunen Augen“ hätten es ihr angetan, teilte sie ihrer Schwester mit. Ihre Gefühle beruhten auf Gegenseitigkeit, denn ohne auch nur ein Wort mit ihr gewechselt zu haben, eröffnete der künftige Gatte der Mutter der jungen Frau seine Absichten. Die „Braut“ war empört über sein Verhalten – sie seien „doch schon viel zu modern“ für so etwas –, wartete aber, bis er sie zu Hause aufsuchte, auch das wieder nur mit Erlaubnis ihrer Mutter.¹⁷⁷ Etwa 20 Jahre zuvor, in den späten 1870er Jahren, war Emmas Mutter auf die traditionellere Weise verheiratet worden: Beide Familien hatten alle Details besprochen, und der Bräutigam war schließlich zur „Brautbeschau“ gekommen. Etwa sieben Jahre später (1905) ging Emmas Schwester Rahel eine Liebesheirat ein, über die allerdings der orthodoxe Schwiegervater die Stirn runzelte. Der alte Herr hatte gerade eine Ehe für seinen Sohn geplant, die der nun verwarf. Verstört fragte der Vater, ganz wie Jenny Treibel: „Du willst dich doch nicht verlieben? Das schickt sich nicht für unsere Kreise.“¹⁷⁸ Das änderte sich allerdings zunehmend. Innerhalb von drei Jahrzehnten hatte sich diese Familie von der arrangierten Vernunftehe zur Liebesheirat bewegt – einschließlich gewisser Schuldgefühle gegenüber der älteren Generation.

Ein Kurort war ein anderer sehr beliebter Platz, an dem sich künftige Eheleute kennenlernen konnten. Ursprünglich für die Wiederherstellung von Gesundheit und Nerven gedacht, diente die Kur in Deutschland, Frankreich und England auch als Mittel dagegen, eine „alte Jungfer“ zu werden:¹⁷⁹ „Krank war niemand, und eine solche Reise galt mehr der Abwechslung, dem Zusammenkommen mit fremden Menschen und 'last but not least' dem Ausführen der Tochter auf den Heiratsmarkt.“¹⁸⁰ Man trank aus dem Heilbrunnen und kam wieder zu Kräften, während man flirtete, Klatsch austauschte und nach Heiratskandidaten Ausschau hielt. Dieses Thema war so geläufig, daß Max Brod es in seine Novelle „Jüdinnen“ aufnahm.¹⁸¹ Überflüssig zu bemerken, daß diese nationalen Heiratsmärkte auch Scharen von jungen Männern auf der Jagd nach einer Mitgift anzogen.

Familienzusammenkünfte, vor allem Hochzeiten, boten weitere Gelegenheiten, junge Leute einander vorzustellen. Die Tischdame eines Junggesellen wurde von der Gastgeberin sorgfältig ausgesucht. Selbst wenn solche Ereignisse an weit entfernten Orten stattfanden und so nicht die gesamte Familie daran teilnehmen konnte, hielten Eltern sie für wichtig genug, um in Vertretung der anderen, ein Familienmitglied im heiratsfähigen Alter hinzuschicken. Viele Ehepaare lernten sich auf den Hochzeiten von Freunden oder Verwandten kennen.¹⁸²

Auch als es nicht mehr länger in der Macht der Familie stand, ihren Kindern Ehepartner aufzunötigen, dirigierte sie doch häufig deren Suche oder stellte passende junge Leute einander vor. Noch 1920 lesen wir von einem etwa 30 Jahre alten Mann, der an Heirat erst dachte, als sein Vater ihn darauf brachte, und der dann durch Vermittlung seiner Schwester eine junge Frau kennenlernte. Er begann einen Briefwechsel mit ihr, und schließlich gaben sie ihre Verlobung bekannt.¹⁸³ Gleichfalls 1920 willigte eine junge Berlinerin, die den Mann ihrer Wahl geheiratet hätte, wenn er nicht gestorben wäre, ein, einen Mann zu treffen, der ihr von einem Freund der Familie vorgestellt wurde. Sie trafen sich „zufällig“ in einem Restaurant, und ein halbes Jahr lang besuchte er sie zu Hause. Als sie beschlossen zu heiraten, freuten sich ihre Familien über die „gute Partie“: ein erfolgreicher Akademiker im Austausch für eine beträchtliche Mitgift. Und die beiden Partner waren einander wirklich zugegan.¹⁸⁴ Solche Heiraten basierten auf ein wenig mehr eigenem Willen und mehr Eigeninitiative der Partner als traditionell arrangierte Ehen. Die Beteiligten hätten vielleicht auch von selbst einen Partner gefunden. Aber vor dem Ersten Weltkrieg waren arrangierte Heiraten und deren Verschleierung noch vorherrschend.

Liebe in Grenzen

Man kann nicht behaupten, daß es keine Liebesbeziehungen gab. In Spuren lassen sie sich sogar schon vor der Kaiserzeit finden. So ist zum Beispiel die Geschichte eines jungen Paares belegt, das bereits 1853, nachdem es sich kennengelernt hatte, seine Heirat selbst arrangierte, sobald der Mann in der Lage war, die Frau zu versorgen. Das war ungewöhnlich, sowohl für die Zeit als auch für

die beteiligten Personen. Verheiratet führten sie dann ein äußerst konventionelles Leben und zogen zehn Kinder groß.¹⁸⁵ In den 1890er Jahren war ein Mann aus dem Bürgertum, der eine Frau ohne Mitgift ehelichte, der einzige in seiner ausgedehnten Familie, der aus Liebe heiratete.¹⁸⁶ Die meisten spontanen Entscheidungen zur Ehe, besonders beim Fehlen einer Mitgift, finden sich erst nach 1900. Studentinnen und Frauen, die in der Jugendbewegung aktiv waren, neigten eher dazu, sich selbst ihren Mann zu suchen und für sich die „Tragödie der ‚gemachten‘ Ehe“ abzulehnen, die nur „auf Geld, Verdienst oder Stellung aufgebaut“ war.¹⁸⁷ Das läßt sich zum Teil daraus erklären, daß es einige Unabhängigkeit erforderte, die Universität zu besuchen oder sich der Jugendbewegung anzuschließen. Beides bedeutete, daß die junge Frau entweder Widerstand gegen traditionelle elterliche Wertvorstellungen leistete oder daß die Eltern ein ungewöhnliches soziales Verhalten billigten. Außerdem lernten die Studentinnen an der Universität mehr heiratsfähige junge Männer kennen. In solchen Fällen entstanden Neigungsehen, die auf ähnlichen Interessen beruhten. Diese Paare und nicht selten auch ihre Eltern empfanden gemeinschaftliche Aktivitäten und gegenseitige Fürsorge als eine bessere Basis für eine gute Ehe als die traditionellen Rücksichten auf das Geld.¹⁸⁸ Dennoch fielen, vorher wie nachher, die Entscheidungen innerhalb der Grenzen, die von den elterlichen Erwartungen und durch die Erziehung der Jugendlichen abgesteckt waren. Auch wollten die jungen Paare nicht auf den Segen der Eltern verzichten.¹⁸⁹ Wenn das junge Paar alle sozialen, finanziellen, geographischen, gesundheitlichen und bildungsmäßigen Voraussetzungen erfüllte, gaben die Eltern ihren Segen manchmal auch dann, wenn sie die Wahl ihres Kindes nicht besonders schätzten.¹⁹⁰

Für eine Liebesehe war die Mitgift nicht entscheidend. In früherer Zeit wartete das Paar, bis der Bräutigam genug gespart hatte, um eine Familie gründen zu können. Ein solches Paar, das sich 1890 kennengelernt hatte, mußte sieben Jahre warten, bis der Dorflehrer eine Frau versorgen konnte.¹⁹¹ Ein anderes Paar mußte drei Jahre warten, bis die älteren Schwestern der Braut verheiratet worden war. Sie hatte sich sozusagen nicht turnusgemäß verliebt und konnte ihre Schwestern nicht in Verlegenheit bringen, indem sie vor ihnen heiratete. Auch in diesem Fall erlaubte die Wartezeit es dem Bräutigam, seine finanzielle Lage zu verbessern.¹⁹² In diesen Partnerschaften lag das Schwergewicht auf der „Liebe“ und der Fähigkeit des Bräutigams, Geld zu verdienen, nicht auf dem Reichtum der Braut. Das heißt allerdings nicht, daß diese Paare oder ihre Eltern eine Mitgift völlig außer acht gelassen hätten. 1912 zum Beispiel beschlossen Nachbarn in einer Kleinstadt nach siebenjährigem Werben zu heiraten. Obwohl die Braut und der Bräutigam „verliebt“ waren, leiteten die Eltern finanzielle Verhandlungen ein. Der Brautvater, ein Zigarrenhändler, und der Vater des Bräutigams, ein Viehhändler, einigten sich darauf, daß die Braut eine Mitgift von 15.000 Mark und zusätzlich ein Haus erhielt. Eltern bestanden häufig auf der Mitgift als Beitrag zum neuen Hausstand oder als Zeichen für den Status der Braut und ihrer Familie.¹⁹³ Alles in allem wurden auch Liebesheiraten, die ohne traditionelle Vermittlung und ohne die üblichen finanziellen Regelungen zustande kamen, mit einer Mitgift ausgestattet, die allerdings eher freiwillig als erzwungen war.

Die Juden der städtischen Arbeiterklasse waren die einzigen, die Ehen weder aus Geld- und Statusgründen noch aus religiösen Rücksichten arrangierten. Während der Mangel an Besitz hier offensichtlich ist, liegen die religiösen Motive im Dunkeln. Im Vergleich zur städtischen Mittelschicht gingen die Arbeiterinnen und Arbeiter häufiger Mischehen ein.¹⁹⁴ Vermutlich fungierte Besitz als ein Knüppel, der dafür sorgte, daß der bürgerliche Nachwuchs den Schoß der Familie und Gemeinde nicht verließ, während der Mangel an Besitz den ärmeren Juden erlaubte – oder sie dazu zwang –, Mischehen einzugehen. Die Mitgift, beziehungsweise die Drohung, sie zu verlieren, falls eine Frau gegen den Willen der Eltern eine Mischehe anstrebte, trug zur internen Gruppensolidarität bei. Doch Mischehen hatten nicht nur ökonomische Gründe, da arme Juden auf dem Lande sie seltener eingingen als die in den Städten. Sie hatten auch mit der Kultur und dem Milieu zu tun. Die Landjuden, deren Zusammenhalt in Familie und Gemeinde enger blieb, waren auch religiöser und restriktiver. Etwas abseits der modernen Probleme, obgleich von Abwanderung geprägt, mühten sie sich, ihre Jugend fest auf die traditionellen Pfade zu führen. Die offenere und weltlichere städtische Gesellschaft dagegen bot den jungen Arbeiterinnen und Arbeitern mehr persönliche Freiheit, ein Einkommen und mehr Gelegenheit, mögliche Ehepartner besser kennenzulernen.

Gleichaltrige wurden der wichtigste Umgang für junge Frauen, ob sie nun alleine lebten oder bei ihrer Familie. Als Fabrikarbeiterin, Angestellte im Einzelhandel, in einem Amt oder in der Privatwirtschaft eröffneten sich ihr Möglichkeiten, die für die klösterlich eingeschlossene bürgerliche höhere Tochter oder die Tochter des Viehhändlers auf dem Lande unerreichbar waren. So erklärte zum Beispiel Toni Sender (Jahrgang 1888), nachdem sie die Handelsschule besucht und einige Jahre als Angestellte gearbeitet hatte, ihrer Mutter, sie brauche und wolle keine Mitgift, was auch hieß, daß sie sich ihren künftigen Ehepartner selbst suchen wollte. Ihre Mutter „war zunächst überrascht, nahm aber meine Äußerung dann nicht ernst. 'Wieder eine von deinen verrückten Ideen!' war ihre Antwort.“¹⁹⁵ Zwangloses Kennenlernen am Arbeitsplatz und in Vereinen führten zu Beziehungen und Ehen. Mit einem neidischen Blick auf ihre proletarischen Schwestern erinnerte sich eine bürgerliche Berlinerin (Jahrgang 1905), daß man ihr immer gesagt hatte, die Liebe sei nichts, die komme später. Arme Leute hätten sich verliebt, sie habe aber nicht zu diesen Kreisen gehört.¹⁹⁶ Diese verklärte Sicht auf die Heiraten in der Arbeiterklasse ist zwar übertrieben, legt aber die Vermutung nahe, daß eine Heirat, in der Besitz keine Rolle spielte,¹⁹⁷ der Frau – innerhalb der von Klasse und Geschlecht gesetzten Grenzen – vergleichsweise mehr Wahlfreiheit gewährte als Heiraten, in denen Besitz und Status den Ausschlag gaben.

Ehen zwischen Cousins und Cousinen

Zwischen den Extremen der traditionell vermittelten Ehe von einander vollkommen Fremden und den Heiraten, die auf freier Wahl beruhten, lagen die Verwandtenehen, meist Verbindungen zwischen Cousin und Cousine. Die jüdische

Tradition billigt die Verwandtenehe. Tatsächlich hatten in der mittelalterlichen jüdischen Gesellschaft Cousins den Vorrang vor Fremden. Es war zwar üblich, daß man die Tochter „auswärtig“ verheiratete, um nützliche familiäre Verbindungen zu schaffen, doch Verwandte hatten „mehr Rechte“. ¹⁹⁸ Im Kaiserreich arrangierten einige Eltern solche Verbindungen auf traditionelle Art; andere wurden von den Betroffenen, die sich seit Jahren kannten, selbst in die Hand genommen, wieder andere waren das Ergebnis sorgfältig geplanter Familienfeste. Die Familie konnte sich in diesem Fall den Heiratsvermittler sparen, da jede Seite über das Vermögen, die Gesundheit und den Charakter der Beteiligten Bescheid wußte. Oft hatten sich die jungen Leute bei einer Familienfeier in einer entfernten Stadt, auf einer Reise oder während des Studiums kennengelernt, vielleicht hatten sie einander während der Ferien zu Hause besucht oder durch die Korrespondenz innerhalb der Familie voneinander gehört. Sich im Rahmen der Familie kennenzulernen war nicht unüblich, denn es war typisch für jüdische Familien, selbst für solche, die nur über bescheidene Mittel verfügten, sich gegenseitig die Kinder zu ausgedehnten Besuchen zu schicken. Wenn das Heiratsalter nahte, nutzten junge Leute oft ein Familientreffen, um einander als mögliche Partner ins Auge zu fassen. Einigen war dies sicher lieber als einem völlig Fremden vorgestellt zu werden, obwohl auch Cousins und Cousinen einander manchmal ziemlich fremd waren. Trotzdem hat der gemeinsame familiäre Hintergrund die Entscheidung zur Heirat sicher für beide Teile erleichtert. Und manchmal waren Cousin und Cousine auch alte Freunde. Ein Ehepaar kannte sich schon so lange, daß die Frau sich erinnerte, wie ihr späterer Mann ihr bei den Schulaufsätzen geholfen hatte. ¹⁹⁹

Die Familien stärkten durch solche Ehen ihre Bindung. Ein Elternpaar richtete es so ein, daß seine drei Töchter drei Brüder heirateten, die auch ihre Cousins waren. Eine Tochter aus dieser Verbindung heiratete später ihren Cousin, einen Sohn aus einer der beiden anderen Verbindungen. ²⁰⁰ Dieses Dreierarrangement war zwar ungewöhnlich, doch Cousins und Cousinen erhielten üblicherweise die Einwilligung ihrer Eltern. Im Alter von 17 Jahren wurde Toni Cassirer 1901 in Begleitung ihres Bruders von Wien nach Berlin geschickt, um an einer Hochzeit in der Familie teilzunehmen. Dort wurde sie Ernst, dem Lieblingsneffen ihrer Mutter, vorgestellt. Es muß nicht eigens erwähnt werden, daß ihre darauf folgende Verlobung allgemeine Billigung fand. ²⁰¹ Verwandtenehen hatten neben ihrer Vertrautheit, Freundschaftlichkeit und der Stärkung der Familienbindungen noch andere Vorteile, denn es gab für sie auch finanzielle Gründe und Motive. Vor allem kleinstädtische Juden ohne oder mit nur geringem Vermögen nahmen zur Verwandtenehe Zuflucht. Da sie über kein Geld und keine weitreichenden sozialen Beziehungen verfügten, hielten sie innerhalb der Familie nach Ehepartnern Ausschau. Ihre reicheren jüdischen Nachbarn, die über weiter gestreute geschäftliche und soziale Kontakte verfügten, griffen seltener auf solche Heiraten zurück. ²⁰² Heirateten Cousin und Cousine aus einer reichen Familie, gingen Beobachter davon aus, daß dies geschah, um das Geld in der Familie zu halten. ²⁰³ Da die Juden in Handel und Gewerbe tätig waren, konnten Ehen die Vergrößerung von Unternehmen und Absatzmärkten ermöglichen. Dies galt zweifellos für die Familie Rothschild: 16

von 18 Ehen der Enkel von Mayer Amschel Rothschild wurden unter Cousins und Cousinen ersten Grades geschlossen. Die Rothschilds heirateten auch in den folgenden Generationen innerhalb der erweiterten Familie.²⁰⁴

Nach deutschem Recht waren Ehen zwischen Cousins und Cousinen ersten Grades sowie zwischen Onkeln und Nichten, Tanten und Nefen erlaubt. Die überwiegende Mehrheit solcher Ehen, die durchaus nicht unüblich waren, wurde zwischen Cousins und Cousinen geschlossen. In Fontanes „Jenny Treibel“ etwa sähe der Professor für seine einzige Tochter lieber seinen Neffen als Mann als den reichen Treibel-Erben. Keine der Romanfiguren macht auch nur eine Bemerkung über das Thema Verwandtenehe.

Juden gingen unter allen Konfessionen am häufigsten Verwandtenehen ein. In Preußen etwa wurden zwischen 1872 und 1875 14 von 1000 Ehen unter Protestanten, zehn von 1000 unter Katholiken und 23 von 1000 Ehen unter Juden zwischen Verwandten geschlossen.²⁰⁵ Generell stimmen jüdische Demographen darin überein, daß Verwandtenehen unter Juden, und hier vor allem auf dem Lande, gebräuchlicher waren als unter Nichtjuden.²⁰⁶ Sie stellten fest, daß in den frühen 1920er Jahren diese Ehen in Kleinstädten und Dörfern infolge der jüdischen Abwanderung anstiegen. Im Vergleich zur nicht-jüdischen Landbevölkerung lag der Prozentsatz an Ehen zwischen Cousins und Cousinen ersten Grades unter den Juden deutlich höher.²⁰⁷ Eugeniker unterstellten in Studien zur „Rassenhygiene“, daß die Gesamtbevölkerung über den eugenischen Schaden durch Verwandtenehen besser informiert sei als die Juden. Das ist allerdings unwahrscheinlich. Jüdische Demographen und führende Persönlichkeiten, die sich der Gefahren, die in so nahen Verbindungen liegen, bewußt waren, unterrichteten die jüdische Bevölkerung regelmäßig über ihre Bedenken.²⁰⁸ Es ist eher anzunehmen, daß Verwandtenehen häufig nicht zu vermeiden und häufig auch attraktiv waren für eine Minderheit, die ihre religiöse Eigenart bewahren wollte. Im Gegensatz zu Christen, die einen großen Heiratsmarkt hatten, mußten Juden manchmal Verwandte heiraten, weil ihre Wahl begrenzt war. Während die katholische Kirche Verwandtenehen nur mit Dispens zuließ,²⁰⁹ billigte die jüdische Gesellschaft Ehen zwischen Cousins und Cousinen, und es gab kein kulturell oder religiös bedingtes Verbot.²¹⁰ Trotz der genetischen Gefahren hatten Juden potentiell mehr Vorteile durch das Eingehen einer solchen Ehe als Nichtjuden und größere Nachteile, nämlich eventuell nicht zu heiraten, wenn sie eine Verwandtenehe vermieden.

Die so entscheidende Bedeutung des Vermögens für eine Heirat wurde erst nach dem Ersten Weltkrieg erfolgreich abgebaut. Die wirtschaftliche, geographische und soziale Mobilität und der damit einhergehende Zuwachs von persönlichen Entscheidungen in einer modernen Marktökonomie – schon im Kaiserreich sichtbar, aber erst später zur vollen Entfaltung gelangt – führten zu unabhängigeren Heiratsentscheidungen. Auch griffen die aufeinanderfolgenden Wellen von Krieg, Inflation und Depression die Ersparnisse der bürgerlichen Familien stark an. Nur mehr wenige Töchter verfügten über eine Mitgift. Und schließlich begann vor allem das reale oder mögliche eigene Einkommen der Frau die Mitgift zu ersetzen. Im Kaiserreich jedoch hielten sich

noch die traditionellen Muster. Der Austausch von Vermögen und das Arrangieren von Heiraten waren nur unter den ärmsten Teilen der Bevölkerung nicht üblich.

Für Juden komplizierte sich das Bild noch durch religiöse, regionale und schichtenspezifische Faktoren. Die Heirat hatte religiöse und symbolische Bedeutung, da sie einen der wenigen Wendepunkte darstellte, an denen man sich für oder gegen seine Gruppenzugehörigkeit entschied. Die Juden bemühten sich sehr energisch, die Endogamie aufrechtzuerhalten und widersetzten sich einem Aufgehen in der christlichen Mehrheit. Die Heirat war aber auch eine Möglichkeit, seinen wirtschaftlichen Status zu halten oder zu verbessern. So spiegeln die Heiratspraktiken der jüdischen Bevölkerung die fortgesetzte Bedeutung wider, die das Vermögen, trotz eines feststellbaren ideologischen Wandels hin zu den Liebesehen, auf dem bürgerlichen Heiratsmarkt hatte. Als im frühen 20. Jahrhundert zunehmend über Liebesheiraten gesprochen wurde, bemühten sich die Juden in der Stadt wie auf dem Lande, sich der herrschenden Kultur anzupassen und Kritik zu vermeiden, indem sie die Ehevermittlung verheimlichten. Wie weit sie dabei gingen, eine durchgeplante Ehestiftung als „Zufall“ erscheinen zu lassen, ist ein Indikator dafür, wie weit sie den Widerspruch zwischen der herrschenden Ideologie und der jüdischen Praxis erkannten. Zudem spiegelt sich darin ihr Bemühen wider, antisemitische Beschuldigungen zu vermeiden und sich dem anzupassen, was sie als den allgemeinen Konsens in bezug auf die Heirat betrachteten. Doch wie gerne sie sich auch möglicherweise an die sich wandelnden gesellschaftlichen Wertvorstellungen und sozialen Normen angepaßt hätten, ihr Minderheitenstatus, ihre Religion und ihre Berufsstruktur machten eine solche Annäherung schwierig und häufig unmöglich.

4. Freizeit als Arbeit

Heim und Familie repräsentierten den Geschäftserfolg, versicherte die deutsch-jüdische Autorin Lina Morgenstern ihren Leserinnen. Das Familienleben sei die Sphäre, in der sich das Ausmaß des wirtschaftlichen Erfolges darstelle, und niemand solle in diesem Bereich mehr zu sagen haben als die Ehefrau.¹ Diese Aufgabe erwies sich allerdings als schwieriger Balanceakt. Es wurde von den Frauen erwartet, daß sie durch die Art, in der sie ihre eigene und die Freizeit ihrer Familie gestalteten, durch die Freundschaften, die sie pflegten, und die Form ihrer Gastfreundschaft Status und Wohlstand ihres Gatten repräsentierten. Dabei mußten sie jede Verschwendung und Protzerei vermeiden, um nicht die Vorurteile der Antisemiten zu bestätigen, Juden frönten einem extremen Materialismus. Die Karikatur der Jüdin als arrogante, vulgäre, prahlerische und kulturlose Person, die sich in den populären Witzblättern fand,² begleitete den Aufstieg des wohlhabenden jüdischen Bürgertums und erzeugte eine zunehmende Spannung in der ohnehin übersensiblen, sich akkulturierenden jüdischen Gemeinschaft. So war es die Aufgabe der jüdischen Frau, die Wogen zu glätten, die neuen Statussymbole vorzuführen und dabei gleichzeitig jedes auffällige Konsumverhalten und parvenuhaftes Benehmen zu vermeiden.

Die Freizeit verbrachte man im deutschen Kaiserreich überwiegend in der Familie, und die Frauen, vor allem die Ehefrauen, inszenierten die Familienfeste und Zusammenkünfte als wichtigste Ereignisse. Zusätzlich wurden Frauen, die über Freizeit verfügten, von vielen, meist weiblichen Gesellschaftszirkeln angezogen. Ehe wir jedoch die reichhaltigen Möglichkeiten der Freizeitgestaltung untersuchen, über die eine jüdische Frau verfügte, um ihre eigenen Interessen zu verfolgen oder das Ansehen ihres Ehemannes zu steigern, ist es unabdingbar, kurz zu erläutern, was „Freizeit“ für Frauen überhaupt bedeutete.

Was bedeutete Freizeit für Frauen?

Unsere Lexika bezeichnen Freizeit als den „Teil der Zeit des arbeitenden Menschen, der nicht Arbeitszeit ist“. (Der große Brockhaus, Band 4, Wiesbaden 1954). Solange die Freizeit also Zeit bedeutet, die im Gegensatz zur bezahlten Arbeitszeit steht, in Ergänzung zu ihr oder sich außerhalb von ihr erstreckt, bezeichnet sie einen wichtigen Teil des männlichen Alltags, wie zum Beispiel jüngste Studien zur Freizeit von männlichen Arbeitern im 19. Jahrhundert zeigen. Auf bürgerliche Frauen angewandt, sorgt diese Definition eher für Verwirrung als für eine Erklärung ihrer Situation, allein schon weil diese Frauen gar nicht als „arbeitend“ angesehen wurden. Im 19. Jahrhundert betrachteten we-

der Männer noch Frauen die Hausarbeit, die als „Liebe“, „Pflicht“ oder „natürliche Neigung“ charakterisiert wurde, oder die Pflege bürgerlicher Kultur in Wohnzimmer und Konzertsaal durch Frauen als „Arbeit“. Tatsächlich hing das Ansehen bürgerlicher Frauen davon ab, wie überzeugend sie den Eindruck erweckten, daß sie überhaupt nicht arbeiteten, weder im Haushalt noch in der Freizeit. Wenn Frauen aber nicht „arbeiteten“, wann hatten sie dann „Freizeit“?

Es muß zudem berücksichtigt werden, daß sich die Definition von Freizeit im Laufe der Zeit verändert hat. Im vorindustriellen Europa verbanden Frauen und Männer Freizeit mit religiösen Feiertagen und sozialen Anlässen. Da Heim und Arbeitsplatz normalerweise nicht voneinander getrennt waren, fand die unstrukturierte Freizeit, die diffuser und weniger klar definiert war, im Rahmen des häuslichen Lebens oder als dessen Erweiterung statt. Die Industrialisierung verlagerte die bezahlte Arbeit aus dem Haus heraus und trennte damit Arbeit und Freizeit räumlich – zumindest für die Männer. Öffentlicher und privater Bereich wurden für Männer, die außer Haus arbeiteten, zunehmend klarer voneinander geschieden. Innerhalb des Hauses aber war diese Trennung unmöglich. Wie nahmen die Frauen, deren Arbeit keine Grenzen kannte, Freizeit wahr? Dieses Problem stellt sich auch für die Frauen, die sich Personal leisten konnten. Die Arbeit der Frau war „nie getan“. Die bürgerliche Frau bewegte sich vorwiegend innerhalb der Privatsphäre, also nah an vorindustriellen Lebensmustern. Hausarbeit und Freizeit gingen ineinander über, wobei beide Pflichten umfaßten, die nicht klar eingegrenzt waren. Die Frau arbeitete in der Freizeit nicht weniger, nur wurde diese Arbeit als „Vergnügen“ definiert.

In Deutschland war die Freizeit eine intime, private Angelegenheit. Trotzdem spielten Freizeitaktivitäten eine große Rolle, wenn man Kontakt zur Umwelt aufnehmen wollte: Frauen pflegten die Beziehungen, die die Kleinfamilie zu Freunden und Geschäftspartnern unterhielt. Umgekehrt bot die Freizeit auch die Gelegenheit und den Ort, kulturelle Einflüsse vom Öffentlichen ins Private wirken zu lassen. Die heutige bürgerliche Frau, die außerhalb des Hauses berufstätig ist, kennt den Unterschied zwischen bezahlter Arbeit und Hausarbeit, und Freizeit ist für sie die Zeit, in der sie von beidem befreit ist. Wie der Mann des 19. Jahrhunderts erholt sie sich in der Freizeit und schöpft Kraft für ihre Arbeit, dabei fördert sie häufig auch ihren gesellschaftlichen und beruflichen Status. Genau dieser Wandel in der Definition von Freizeit und seine vielfältigen Widersprüche sind für Frauenforscherinnen und -forscher ebenso wichtig wie problematisch.

Freizeit hing und hängt immer von der Klassenlage ab. Sie war ein ausschlaggebendes Kriterium für die Unterscheidung des Bürgertums von den unteren Klassen. Die „begüterten Klassen“, die eben auch die „müßigen“ Klassen waren, konsumierten weitaus mehr Zeit und Waren als diejenigen, die auf der sozialen Leiter unter ihnen standen. Die verschiedenen Arten von Freizeitgestaltung kennzeichneten auch die sozialen Unterschiede innerhalb der Mittelschicht. Die Arbeit für die Freizeitgestaltung bedeutete für die Frauen des Bürgertums und Großbürgertums keine körperliche Anstrengung, hatten sie doch Personal. Sie widmeten einen Gutteil ihrer Zeit städtischen kul-

turellen Veranstaltungen und erfüllten deutlich sichtbar soziale Pflichten, um ihren gesellschaftlichen Status zu erhalten oder zu verbessern. Die Frauen der Mittelschicht und der unteren Mittelschicht benötigten mehr körperliche Energie für die Vorbereitung der Freizeit ihrer Familie, die diese meist zu Hause verbrachte. Die Frau war Symbol und Realität in der „müßigen“ Klasse: Während der bürgerliche Mann sich in der wettbewerbsorientierten, ihn ganz fordernden Welt von Geschäft und Beruf verausgabte, verlieh seine Frau der Familie den Glanz der Muße. So hatte die Freizeit eine wichtige soziale Funktion. Was man mit seiner freien Zeit anfang, trug bei zur Ausformung von Bürgerlichkeit und zur Erhaltung der sozialen Stellung.

In enger Verbindung mit dem Problem der Definition, der zeitlichen und örtlichen Zuordnung und der sozialen Funktion von Freizeit steht das Thema „Vergnügen“. War die Freizeit eine Zeit des Sich-Vergnügens? Daraus ergibt sich eine weitere Frage: Was den einen ein Vergnügen, das kann den anderen ein Greuel sein. Gebildete Bürger haben vielleicht wirklich und andere vorgeblich etwas genossen, was uns als abschreckend erscheinen mag. Andererseits kann auch Arbeit ein Vergnügen sein. Im Leben der Frau sind die klaren Trennlinien zwischen Arbeit und Muße als räumliche und zeitliche Trennung von Büro und Wohnzimmer, die im Leben des Mannes auszumachen sind, nicht erkennbar. Ist es Arbeit, Muße oder beides, dem Kind eine Gutenacht-Geschichte vorzulesen? In der Frauengeschichte sind die Grenzen zwischen Pflicht und Vergnügen wie die zwischen Arbeit und Freizeit von einzigartiger Durchlässigkeit.

Eine letzte Schwierigkeit: Könnten wir eine Frau der Jahrhundertwende über Freizeit befragen, würde sich ihre Wahrnehmung sicherlich von unserer unterscheiden. Während wir Freizeit zumeist als frei verfügbare Zeit betrachten, über die wir selbst die Kontrolle haben, würde sie darin die Zeit jenseits der Hausarbeit sehen, obwohl eine Abendgesellschaft verstärkte Hausarbeit bedeutete, oder jenseits der Arbeit des Kinderwickelns, obwohl der Spaziergang durch den Park mit dem Kinderwagen zu den mütterlichen Pflichten gehörte. Aus unserer Perspektive ist ihre „Freizeit“ höchstens ein Wandel in der Gangart. Wir könnten uns wohl nicht über die Definition von Freizeit, wohl aber über ihre Funktionen und Schwierigkeiten einigen. Bedrängt von unseren Fragen, hätte eine Frau des 19. Jahrhunderts zugegeben, daß Freizeit, auch wenn sie Vergnügen bereiten konnte wie etwa der Besuch eines Konzerts oder eines Kurortes, zielorientiert, klassenbewußt und häufig strapaziös war. Für die Frau war Freizeit harte Arbeit: Innerhalb der Familie bedeutete sie mehr Hausarbeit, außerhalb der Familie bedeutete sie die Kultivierung zum Bildungsbürgertum – eines Phänomens, das ohne die „kultivierte“ Frau undenkbar war.

Bei Juden bewirkten Zeit und Energie, die die Frau außerhalb der Hausarbeit einsetzte, eine Stärkung der Bindungen in der Familie und innerhalb der jüdischen Minorität. Freizeit bedeutete für die Frau auch das sorgfältige gesellschaftliche Navigieren in einer nichtjüdischen Welt, die sich häufig durch die snobistische Zurückweisung der Juden definierte. Indem ich versuche, die Freizeit des deutsch-jüdischen Bürgertums zu analysieren, hoffe

ich, das Problem der Definition zu verdeutlichen und eine Terminologie für die Behandlung des Problems zu erstellen. Es ist wichtig, daß wir neue Fragen zur Funktion von Freizeit stellen und nach neuen Quellen suchen, die uns Antworten darauf geben können. Wir müssen unser Konzept von „Freizeit“ neu gestalten, das Wort mit einer neuen Bedeutung ausstatten und eine neue Begrifflichkeit verwenden, wie etwa „weibliche Sozaltätigkeit“, um den Aktivitäten gerecht zu werden, die bisher unkritisch als „Freizeit“ bezeichnet wurden.

Haus und Familie: Häusliche Kultur und die Aufgabe der Freizeit

Aufgrund sozialer und wirtschaftlicher Veränderungen wandelte sich in dem Jahrzehnt vor und zu Beginn des Kaiserreichs die Rolle der jüdische Frau wie die der bürgerlichen Frau allgemein von der Geschäftspartnerin und Produzentin zur Hausfrau und Konsumentin. Während des Kaiserreichs beeinflussten die große wirtschaftliche Mobilität der Juden, ihre Familienplanung und ihr Wunsch, sich so rasch wie möglich dem deutschen Bürgertum kulturell anzugleichen, die Rolle und die Bedürfnisse der Familie. Bürgerliche jüdische Familien brauchten Frauen und Mütter, die in der Lage waren, als soziale und kulturelle Vermittlerinnen zwischen Familie und Gesellschaft zu fungieren und Freizeitaktivitäten der Familie entsprechend zu gestalten.

Die Familie verbrachte den Großteil der Freizeit in ihrem Heim, das als die Domäne der Frau galt. Die Aktivitäten der verheirateten Frau beinhalteten klar definierte Pflichten, auch wenn dies nicht auf den ersten Blick zu erkennen war. Je mehr Freizeit ihr zur Verfügung stand, desto komplexer wurde diese auch, und die Frau mußte sie in einer Weise gestalten, die ihrer Klasse, ihrem Alter, ihrem Geschlecht und ihrer Stellung in der Generationsfolge entsprach. Dies beinhaltete ein großes Spektrum von Aktivitäten, das von der erholsamen Badereise bis zum angstbesetzten Vorbereiten und Durchführen einer Abendgesellschaft reichte, von geistiger Anregung bis zu körperlicher Anstrengung. Die Frau in ihren mittleren Jahren, Mutter junger oder noch unverheirateter Kinder war für ihre eigene Kleinfamilie verantwortlich und darüber hinaus für die Großeltern und unverheirateten Geschwister. Im Vergleich zu Frauen und Müttern war für den Ehemann, nachdem er sein Büro oder Geschäft verlassen hatte, die Freizeit erholsamer, obwohl sie auch für ihn eine soziale Funktion erfüllte. Die Zeit, die er mit den Kindern verbrachte, war ihm Belohnung und Rechtfertigung für seine Arbeit und nicht, wie für die Frau, eine Erweiterung derselben. War der Vater zu Hause, wurde das von allen als seine Erholung verstanden, egal ob es sich nun um einen ruhigen Abend handelte oder um ein festliches Ereignis. Eine Frau erinnerte sich, daß ihr hart arbeitender Vater es zu Hause ruhig und friedlich haben wollte und die Mutter ihn nicht mit ihren Sorgen belästigen durfte. Er habe selber genug Probleme, pflegte er zu sagen, wenn sie mit ihm über die Kinder oder die Dienstboten reden wollte.³ Männer nahmen an der Freizeit der Familie teil, meist passiv, manchmal auch die Initiative ergreifend, die Frauen aber organisierten sie.

Jüdische Männer arbeiteten sehr lange und mußten häufig reisen, so daß ihnen sehr wenig Zeit für Geselligkeit blieb. Die Zeit, die sie hatten, widmeten sie der Familie. Hier erwarteten sie von der Ehefrau, daß sie bürgerliche Formen und Normen übernahm, der gesellschaftlichen Situation gerecht wurde, intelligent und unterhaltsam war, Französisch sprach und Klavier spielte. Männer zählten in ihren Memoiren häufig diese Eigenschaften auf, wenn sie die Frau beschrieben, die sie schließlich geheiratet hatten. Obwohl es sich hier um allgemein bürgerliche Erscheinungen handelte – man denke nur an die herrlichen Stiche von Daumier, auf denen müde Ehemänner im Konzert oder Theater einschlafen und ihre wütenden Frauen versuchen, sie zu wecken –, waren Juden sich ihrer besonders bewußt. Um für einen Moment zu übertreiben: Die jüdischen Männer kümmerten sich um Geschäft und Karriere, während das neue bürgerliche Individuum, das kultiviert und „müßig“ sein sollte, von ihren Frauen verkörpert wurde.

Unter dem Deckmantel der Geselligkeit waren es die Frauen, die soziale und kulturelle Werte an die nächste Generation weitergaben. Ihnen oblag ebenso die physische wie die soziale Reproduktion. Und daran arbeiteten sie nicht nur im Rahmen ihrer regulären Mutterpflichten, sondern auch in ihrer Freizeit. Wie schon erwähnt, lasen sie den Kindern deutsche Märchen und Gutenacht-Geschichten vor, und Mutter und Kinder lasen auch gerne deutsche Theaterstücke mit verteilten Rollen.⁴ Besonders in jüdischen Familien nahmen die Werke von Goethe und Schiller, diese Stützpfiler bürgerlicher deutscher Achtbarkeit und Bildung, einen wichtigen Platz im Bücherschrank ein.⁵ Die Juden zeigten so ihre besondere Verbundenheit mit dem, was sie unter aufgeklärter deutscher Kultur verstanden. Man kann ihre intensive Beschäftigung mit den deutschen Klassikern und deren demonstrative Zurschaustellung als Überidentifikation interpretieren, in der sich die historische wie die aktuelle Diskriminierungserfahrung widerspiegelt.⁶

Die Frauen fügten sich bereitwillig in ihre Rolle als Vermittlerinnen von Kultur. Dazu erzogen, andere zu unterhalten und, wenn auch nur oberflächlich, über Literatur und Kunst zu parlieren, wurden sie zu begierigen Konsumentinnen des wachsenden Büchermarktes und emsige Benutzerinnen der neu gegründeten Leihbüchereien.⁷ Kultiviertheit und Bildung als Symbole von Tugend und Beständigkeit waren beinahe ebenso mit Händen greifbar wie ihre überladenen Möbel, ihre Zierdeckchen und die Matrosenanzüge, in die sie ihre Kinder an Feiertagen ebenso patriotisch wie modisch kleideten.

Indem sie eine bürgerliche Häuslichkeit schuf, trieb die jüdische Frau den Prozeß der Akkulturation an deutsche bürgerliche Normen voran. Das wird nirgends deutlicher als in der innigen Beziehung der deutsch-jüdischen Frau zu ihrem Klavier. Von der bürgerlichen deutschen Frau wurde erwartet, daß sie Klavier spielen konnte und Mann und Kinder damit unterhielt. Vor der Einführung des Grammophons, das selbst in die Häuser der Reichen erst in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhundert Einzug hielt, machte die Familie – oder zumindest die Frau – ihre eigene Musik. Mit ihren Anstrengungen am Klavier entsprach die Frau dem, was von ihr ganz allgemein an Freizeitgestaltung erwartet wurde: Sie war dazu erzogen worden, über Litera-

tur zu sprechen, zu singen und überhaupt unterhaltsam zu sein. Sie mußte in der Lage sein, eine Konversation zu führen und zu erkennen, wann diese zu ernsthaft wurde, um dann geschickt das Thema zu wechseln. Die Frau mußte also angenehme, aber nicht zu intensive familiäre und gesellschaftliche Zusammenkünfte organisieren. Das Klavier war ein ideales Instrument, um andere zu unterhalten, und das jüdische Bürgertum nahm dabei rasch den Wettstreit mit christlichen Familien auf. Eine Frau, die erst Klavier spielen lernte, als ihr Verlobter diese Fähigkeit von ihr verlangte, spielte dann regelmäßig für ihre Familie.⁸ Klavierstunden waren in städtischen jüdischen Kreisen eine Selbstverständlichkeit, aber auch die Landjuden statteten ihre Töchter mit einem Klavier aus und ließen ihnen Stunden geben. Es war überhaupt nicht ungewöhnlich, daß ein Viehhändler ein Klavier besaß, damit seine Frau und Tochter darauf spielen konnten.⁹ Im Gegenteil war es genau diese Art weiblicher Aktivitäten, die den Landjuden das Image eines bürgerlichen Lebens verlieh, das sie auch tatsächlich führten. Die Musik erlaubte es den jungen Frauen, sich standesgemäß und angenehm zu betätigen, sie konnte aber auch durchaus ernsthaft betrieben werden. „Abgesehen vom Klavierspiel meiner Mutter war die Atmosphäre bei uns zu Hause nicht gerade anregend“, erinnerte sich Nora Rosenthal. Sie liebte es, vierhändig mit ihrer Mutter zu spielen: „Um die klassische Literatur der Symphonien und Konzerte kennenzulernen, spielten Mutter und ich sie uns zuerst vor dem Konzertbesuch und dann noch einmal danach.“¹⁰

Ein willkommenes Ergebnis ihrer musikalischen Erziehung war, daß einige Frauen ein ernsthaftes und anhaltendes Interesse an Musik entwickelten. Daß sie sich fünf Tage in der Woche um das Geschäft kümmerte und die meiste Hausarbeit selbst verrichtete, hinderte zum Beispiel eine Frau nicht daran, jede Woche in ihrem Kammermusik-Ensemble zu spielen. Sie sang auch im Chor der Synagoge und unterstützte während des Ersten Weltkriegs zeitweise ihre Familie, indem sie Musikstunden gab.¹¹ Einige Familien waren talentiert genug, ein eigenes Quartett zu gründen und regelmäßig mit- und füreinander zu spielen. Wenn die Verfasserinnen und Verfasser von Memoiren das musikalische Talent ihrer Mütter beschrieben, unterstrichen sie damit nicht nur ihre eigene bürgerliche Herkunft, sondern auch die wichtige Rolle, die ihre Mutter bei ihrer Einführung in die Welt der Musik und der Entstehung eines anhaltenden musikalischen Interesses gespielt hatte. Peter Gay hat scharfsichtig festgestellt, daß es sich bei „der bekannten Auffassung, diese Fähigkeiten seien lediglich ein Köder gewesen, den junge Frauen auf dem Heiratsmarkt vor den verfügbaren Junggesellen auswarfen, weitgehend um einen Irrtum handelt“. Er weist darauf hin, daß die bürgerlichen Mädchen „oft talentierte und ernsthafte Pianistinnen“ waren.¹² Memoiren legen den Schluß nahe, daß, selbst wenn solches Talent fehlte,¹³ ein anhaltendes Musikinteresse das Leben der bürgerlichen Juden bereicherte.

Zur Rolle der kulturellen Vermittlerin kam eine weitere große Verantwortung: Frauen hielten die verwandtschaftlichen und freundschaftlichen Beziehungen unter Juden aufrecht. Wie in Kapitel 2 erläutert, erhielten und förderten sie das familiäre Bezugssystem, um ihr Deutschtum und ihr Judentum gleichermaßen auszudrücken. Außerdem waren diese Verbindungsnet-

ze häufig von existentieller Bedeutung für das wirtschaftliche und soziale Überleben. Erweiterte verwandtschaftliche Beziehungen schufen ein Netz von gegenseitiger Verpflichtung. Wirtschaftshistoriker haben auf den großen Wert hingewiesen, den eng geknüpfte Familienbände und soziale Solidarität, gegenseitiges Vertrauen und wechselseitige Unterstützung für Juden hatten.¹⁴ Das Überleben dieser sozialen jüdischen Tradition sollte nicht nur als Reaktion auf eine feindliche Umgebung gesehen werden, sondern auch als großer Beitrag der jüdischen Frau zum sozialen und ökonomischen Vorankommen ihrer Familie und ihrer ethnischen Gemeinschaft. So hatte die „Freizeitarbeit“ der Frau wichtige wirtschaftliche und soziale Auswirkungen.

An den Wochenenden und Feiertagen bereitete die Mutter beliebte Gerichte, von denen viele als „jüdisch“ bezeichnet wurden, und organisierte Feste und Zusammenkünfte, die meist im erweiterten Familienkreis stattfanden. Man spielte Karten und Brettspiele, wobei Frauen und Männer oft verschiedene Spiele in unterschiedlichen Räumen spielten. Sogar die Kinder spielten manchmal in wieder einem anderen Raum Karten.¹⁵ Frauen bereiteten auch Picknicks vor, die dann die gesamte Familie auf einer Wanderung in einen nahegelegenen Park oder Wald verzehrte. Wie viele andere Deutsche unterhielten auch die Juden eine tiefe und beständige Beziehung zur freien Natur.¹⁶ Es ist schwer zu sagen, ob sie auf diese Art gegen das Vorurteil kämpften, daß Juden deutsche Scholle und deutsches Gemüt naturgemäß fremd seien, oder ob sie diese Eigenart einfach mit derselben Energie und demselben Engagement wie andere deutsche Sitten übernommen hatten. Es steht jedenfalls fest, daß jüdische Familien es liebten, mit Rucksäcken gepackt durch die Parks und Wälder ihrer Umgebung zu wandern. Eine Frau beschrieb ihre traditionellen Familienausflüge in den Taunus, wo sie wanderten, Picknicks abhielten und sich bei der letzten Rast in einer wunderbaren Konditorei stärkten. Alle kamen mit „gesunder Müdigkeit“ zurück nach Hause und hatten ihr deutsches Bewußtsein wie ihre Familienbände gestärkt.¹⁷

Diejenigen, die den Sabbat hielten, nutzten ihn für die meist von den Frauen arrangierten, formalen „Visiten“ bei anderen Familienmitgliedern oder Freunden. Dieselben Frauen, die sich während der Woche zum Plaudern besucht hatten, statteten sich nun offizielle Visiten am Samstagnachmittag ab. Der Unterschied lag in der religiösen Bedeutung des Tages und der Anwesenheit der Ehemänner. Es gab feststehende Regeln, zum Beispiel, wie lange man blieb und wieviel man aß und daß der Besuch in angemessener Zeit erwidert werden mußte. Allgemein bereiteten sich die Hausfrauen auf dem Land wie in der Stadt auf eventuelle Gäste vor, es sei denn, sie gingen selbst auf Besuch.¹⁸ In Süddeutschland besuchten jüdische Familien am Samstagnachmittag Kaffeehäuser. Am Abend traf man sich in Biergärten. Die Mütter brachten das Essen mit, man kaufte sich Bier und Limonade, tauschte selbstgemachten Nachtschisch aus, und die Kinder spielten in der Umgebung. In anderen Städten gab es andere Sabbatsitten, einschließlich langer Spaziergänge mit Familie und Freunden.¹⁹ Bei nichtgläubigen Juden ersetzte der Sonntag den Sabbat, aber auch bei ihnen war der Sonntag der Familie gewidmet. Sonntags kam, wie eine Frau sich erinnerte, häufig die gesamte Familie zusammen.²⁰

Die jüdischen Feiertage brachten die engere und weitere Familie zusammen. Religiöse Juden planten Feste und Tanzveranstaltungen, um die Feiertage zu begehen. Zu Purim gab es einen Maskenball, zu Simchat Tora Gelegenheit zum Tanz. Auch Juden, die die religiöse Praxis nicht mehr beachteten oder auf ein Minimum reduzierten, waren sich meist des jüdischen Kalenders bewußt und hielten sich an bestimmte traditionelle Rituale und Speisen an den Feiertagen. Frauen kümmerten sich besonders um die Vorbereitung der Feiertage, um die Mahlzeiten, das bessere Tafelgeschirr, um Kerzen, besondere Kleidung und Einladungen an Familienmitglieder. Für nichtreligiöse Juden ersetzte oft das Zusammensein mit der Familie die ursprüngliche Bedeutung des religiösen Feiertages.²¹ Bei religiösen Juden entsprachen die Aufgaben, die von der Frau zu Hause erfüllt wurden, dem Gebet und dem Synagogenbesuch des Mannes. Da die jüdische Religion mehr als andere Religionen zu Hause praktiziert wird, spielten die Frauen eine wichtige Rolle bei der Schaffung der Atmosphäre, in der religiöse wie auch säkulare Juden die Feiertage begingen.

Die Ferien bildeten ebenfalls eine gute Gelegenheit, die Familienbande zu erneuern. Frauen waren Gastgeberinnen und regten oft Familienbesuche an, vor allem gegenseitige Besuche von Cousins und Cousinen, die zu einer Ehe zwischen ihnen führen konnten. Obwohl dies erst noch bewiesen werden müßte, hat es den Anschein, als hätten Juden sich sehr viel häufiger gegenseitig besucht als andere Deutsche. Vielleicht wurden diese Beziehungen so intensiv gepflegt, um die Familienbande zu festigen, die sich durch die höhere Migrationsrate und die Urbanisierung häufiger lockerten als bei Durchschnittsbürgern. Juden waren sowohl eine unverhältnismäßig mobile Bevölkerung als auch eine kleine Minderheit ohne soziale Integration. Sie zogen im Laufe der Zeit in immer größere Städte, wobei sich die verschiedenen Generationen auf den diversen Stationen dieses Weges ansiedelten.

Vermutlich reisten Juden auch sehr viel häufiger ins Ausland als andere Deutsche, da viele von ihnen Verwandte in anderen Ländern hatten. Eine Frau erinnert sich: „Wir hatten Verwandte in Brüssel, Ungarn und England. Wie nett war es immer, sich gegenseitig zu besuchen! Man lernte neue Länder kennen, man stärkte die Familienbande.“²² Diese Bindungen verstärkten auch die geschäftlichen Beziehungen innerhalb der Familie. Ein Wirtschaftshistoriker hat festgestellt, daß junge Juden sehr viel mehr über das Leben und die Verhältnisse im Ausland erfuhren als ihre nichtjüdischen Altersgenossen: „Viele jüdische Familien hatten ausgewanderte Angehörige in Frankreich, England oder den Vereinigten Staaten. ... Kein Wunder also, daß der junge Jude viel eher bereit war, selbst ins Ausland zu gehen – sei es in die Lehre oder auf Handelsreisen.“²³ Angesichts der zunehmenden internationalen Beziehungen der deutschen Wirtschaft hatten solche familiären Verbindungen Vorteile für geschäftliche Zwecke und auch für den Urlaub.

In den Ferien konnte man dank der weniger mobilen Verwandtschaft, die in ländlichen Gebieten und damit im Grünen wohnte, der deutschen Leidenschaft für frische Luft frönen.²⁴ Umgekehrt bot ein Besuch bei der städtischen Verwandtschaft während des restlichen Jahres Höheren Töchtern vom Lande die Gelegenheit, sich nützlich zu machen und außerdem etwas urba-

nen Schliff zu erhalten. Im allgemeinen verließ die Tochter das Haus, um familiäre Beziehungen zu pflegen, während der Sohn von zu Hause fortging, um eine Lehre anzutreten oder zu studieren, womit sich beide jeweils auf ihre Rolle als Erwachsene vorbereiteten.

Die Ehefrauen führten häufig am Meer oder in den Bergen einen Ferienhaushalt in gemieteten Räumen oder in einem kleinen Haus. Auch das war eine Gelegenheit für die erweiterte Familie, die oft aus den Frauen, Kindern und Großeltern bestand, wieder einmal zusammenzukommen. Man mietete sich in einer koscheren Pension ein oder teilte sich ein Haus. Man konnte auch Räume mieten, die nicht weit auseinander lagen und den Tag zusammen verbringen. Häufig war der Ehemann nicht die gesamten Ferien mit der Familie zusammen, sondern kam nur zu kurzen Aufenthalten oder zwischen zwei Geschäftsreisen vorbei.²⁵

Die Ehefrauen waren auch für die Reisevorbereitungen der Familie verantwortlich. Die teuerste Art zu reisen, nämlich ausgedehnte Auslandsreisen, kam unter Juden nicht häufig vor, es sei denn, sie besuchten Verwandte. Selbst die Tochter eines Bankiers erinnert sich, daß man in ihren Kreisen (in den 1870er und 1880er Jahren) mit Ferienreisen noch nicht vertraut war.²⁶ Man verbrachte die Ferien zu Hause, mit gelegentlichen Ausflügen. Doch es gab natürlich auch Familien, die ins Ausland reisten, und für die Frauen war das eine anstrengende Angelegenheit. Eine Frau erinnerte sich, daß sie Wäsche und Decken einpacken mußte, und wenn die Familie koscher lebte, gehörte dazu auch das Küchengerät und das Geschirr.²⁷ Eine andere Familie fuhr jedes Jahr zu Verwandten nach England: „Welch eine Reise! Was für Gepäck! Wir mußten uns mit eigenem (koscheren) Essen versorgen, wir führten in riesigen Körben alles mit uns, einschließlich der Nachttöpfe und alles übrigen.“²⁸

Die Kur, das jährliche Ritual des jüdischen und christlichen Bürgertums, bildet ein klares Beispiel für das Zusammenspiel von Familienferien und Familienstrategien. In der Kur, die der Gesundheit dienen sollte, konnte man sich von den Anstrengungen des Stadtlebens erholen, dank der frischen Luft und der strengen Diät, die sie bot. Nur wenige gaben zu, daß sie auf Kur gingen, um Ferien zu machen. Statt dessen „erholten“ sich eine junge Frau und ihre Mutter in einem noblen Hotel von einem „bitter kalten Winter“.²⁹ Eine Geburt, Keuchhusten, Rheumatismus, ein Katarrh, aber auch eine gelöste Verlobung ließen bürgerliche Frauen die Koffer packen, um auf Kur zu gehen.³⁰ Als sie sich in ihrem Kurort umsieht, fragt sich die Heldin des Romans „Aus guter Familie“, ob das Kaiserreich aus dem „Blut und Eisen“ ungezählter junger Frauen geschaffen wurde. In den Bädern traf sich ein Publikum, das vorgeblich um seine Gesundheit besorgt war. In Nachahmung der europäischen Oberklasse beteiligte sich das Bürgertum am „jährlichen Überholen der Maschine, der großen Reinigung des Körpers“.³¹ In einer sparsamen und arbeitsorientierten Gesellschaft brauchten die Angehörigen des Bürgertums eine medizinische Ausrede, um sich zu verwöhnen. Für die Frauen, deren Migräneanfälle und Magenleiden eine Möglichkeit waren, sich gegen ihre Rolle und ihre Umgebung zu behaupten, galt es als schierer Luxus, sich auf das eigene Wohlbefinden zu konzentrieren. Man konnte sich in der Nähe der Reichen und Mächtigen ver-

jungen – die Kurhotels kündigten regelmäßig an, welche Prinzessinnen oder Adelligen am Ort weilten – oder in den schlichteren Bädern in Gesellschaft von Freunden und Verwandten.³² Die „Anämischen“ und „Nervösen“ konnten sich in der Landschaft ergehen und eine ständige Diät aus Konzerten, Tanzveranstaltungen, Kasinobesuchen und Geselligkeit genießen. Auch wenn die Kur bestimmte Erkrankungen nicht beseitigte, führte sie doch zu einem generellen Wohlbefinden.³³ Die Kur war die beliebteste Ferienart, da sie diejenigen, die eine Ausrede brauchten, mit einer solchen versorgte.

Manche Kurorte waren vor allem für Frauen und junge Mädchen gedacht.³⁴ Als Rückzugsraum für Frauen ermöglichte die Kur eine kurze Unterbrechung der männlichen Dominanz, der täglichen Pflichten und der Langeweile. Sie ermutigte auch eine gewisse Unabhängigkeit in Frauen, die gewohnt waren, sich den Zeitplänen und Forderungen ihrer Männer anzupassen. Und sie gewährte vor allem den Töchtern mehr Bewegungsfreiheit. Eine Mutter nahm den Rat ihres Arztes an, mit ihren Töchtern auf Kur zu gehen, damit sie nicht vom vielen Herumsitzen und Sticken hypochondrisch würden. Als sie wieder zu Hause waren, verfielen sie in Depressionen und beklagten sich über ihr klösterliches Leben.³⁵ Auch gab es in der Kur keine oder kaum Hausarbeit zu erledigen, da die meisten Kurgäste in Hotels oder Pensionen lebten. Im schlimmsten Fall mußten sich die Mutter oder die Tochter um Kleinkinder kümmern, doch manche nahmen dafür Dienstmädchen mit. Die älteren Kinder, die hier nicht denselben Beschränkungen wie in der Stadt unterworfen waren, ließen ihre Mütter in Ruhe und erforschten statt dessen die Grünanlagen, sahen beim Kühemelken zu oder hörten sich die Konzerte an. Nicht wenige genossen die festlichen Mahlzeiten, die in scharfem Kontrast zu den „puritanischen“ zu Hause standen.³⁶ Dazu erzogen, andere zu bedienen und die eigenen Bedürfnisse zurückzustellen, haben Mütter vermutlich ein großes Vergnügen daran gehabt, sich selbst verwöhnen zu lassen.

Die Kur verstärkte auch die familiären und freundschaftlichen Beziehungen der Frauen untereinander, denn Frauen gingen meist gemeinsam mit einer Verwandten auf Kur.³⁷ Eine Frau und ihre Mutter fuhren jedes Jahr in denselben Kurort. Dort gingen sie „jeden Morgen den leicht ansteigenden Kurpark hinauf und spazierten die überdachten Kolonnaden auf und ab, wobei wir durch einen Strohhalm Wasser aus der berühmten Flinsbergquelle tranken. Dieses Wasser wurde empfohlen als Heilmittel gegen Rheumatismus, Anämie, Leberschäden und andere Beschwerden. Um die ‚Kur‘ abzurunden, nahmen wir zweimal die Woche ein Fichtennadelbad.“ Die beiden Frauen machten auch Klettertouren, die bei Kaffee und Kirschtorte mit Sahne endeten. Es fällt schwer, den medizinischen Wert der Torten einzuschätzen, aber es ist leicht zu erkennen, daß die Frauen ihren Aufenthalt genossen. Tatsächlich stellte die Kur einen Höhepunkt in der Beziehung zwischen Mutter und Tochter dar. Die Tochter erinnerte sich: „Meine Mutter wurde während dieser Ferienaufenthalte ein anderer Mensch. Sie begann zu leben.“³⁸

Das Resultat solcher Ferien, ihr geheimer Zweck, ergab sich schnell. Die bloße Tatsache, einen Kurort zu besuchen, war schon ein Statussymbol, da die Kurorte öffentlich bekanntgaben, welcher Art von Gästen sie

dienten. Obwohl die Mehrheit der Kurorte für Juden zugänglich war, wußten Juden, wo sie willkommen waren und wo nicht. Einige Kurorte warben sogar mit koscherer Küche, um bestimmte Gäste anzuziehen. Auch wenn es möglich war, sich mit Nichtjuden zu anzufreunden und eine langfristige Beziehung auf eine solche Bekanntschaft aufzubauen,³⁹ neigte das jüdische Bürgertum eher dazu, nur Juden kennenzulernen. Das war nicht nur in Kurorten, sondern grundsätzlich in Ferienorten der Fall. „Sogar wenn wir auf Urlaub waren, ein paar Wochen in den Bergen oder ... an der See, kamen wir nur mit anderen Juden zusammen. Es gab eine starke jüdische Bindung.“⁴⁰ Mütter lenkten ihre Kinder zu den „richtigen“ Spielgefährten hin und hielten (wie wir in Kapitel 3 gesehen haben) sorgfältig nach dem idealen Ehepartner oder nach wünschenswerten Schwiegereltern für ihre erwachsenen Kinder Ausschau. Die „richtigen“ Leute kennenzulernen bot auch Chancen für neue geschäftliche oder berufliche Kontakte des Ehemannes, und die Frauen gewannen neue Freundinnen. So verbarg sich das ernsthafte Motiv der sozialen Konsolidierung hinter dem Vergnügen an Bädern, Brunnen, Wanderungen, Kasinobesuchen, Konzerten und Sahnertorten.⁴¹ Das jüdische Bürgertum trachtete wie das christliche danach, den eigenen Status aufrechtzuerhalten und zu festigen. Die Ferien – und besonders die Kurorte – boten die perfekte Gelegenheit, dies zu tun, und die Frauen übernahmen dabei meistens die Führung. Die Arbeit, die sie dabei leisteten, gehörte eindeutig zu den Pflichten des deutsch-jüdischen Bürgertums und war sicherlich vergnüglich, wenn auch nicht spannungsfrei.

Jenseits der Familie: Die Welt weiblicher Geselligkeit

Neben Kulturvermittlung, Pflege verwandtschaftlicher Beziehungen und dem Aufrechterhalten des Klassenstatus umfaßte die soziale Rolle der Freizeit für eine Minderheitengruppe noch weitere Bereiche. Die Freizeit war eine Gelegenheit zur sozialen Integration, nicht nur in das jüdische, sondern in das gesamte deutsche Bürgertum. Frauen eröffnete sie darüber hinaus die Möglichkeit, sich einen eigenen Raum, ihre eigenen Interessensgruppen und Verbindungen zu schaffen.

Jüdische Frauen spielten eine überragende Rolle in den gesellschaftlichen Aktivitäten, da ihre Männer in Geschäft und Beruf lange arbeiteten und häufig auch noch reisen mußten. Trotzdem schufen jüdische Männer in ihrer Freizeit eigene soziale Gruppen. Die bekannteste ist die Bnei Brit-Loge, die 1882 gegründet wurde und 1937 über 100 Vereinslogen und 12.000 Mitgliedern hatte. Männer standen auch den jüdischen Gemeinden vor und gründeten 1893 den „Central Verein Deutscher Staatsbürger Jüdischen Glaubens“, die wichtigste jüdische Abwehrorganisation. Sie beteiligten sich auch an nichtjüdischen Organisationen, von politischen Parteien über die Freiwillige Feuerwehr auf dem Lande bis hin zum Stammtisch. Doch konnten sie sich in einer Gesellschaft, die für ihre „Männerbünde“ berühmt war, nur schwer in die Bier trinkende, Karten spielende, lärmende Kameraderie ihrer Nachbarn integrieren.

Und auch in der Welt der „Alten Herren“ waren sie nicht besonders willkommen. Als die Burschenschaften immer nationalistischer, militaristischer und antisemitischer wurden,⁴² fügten ihre Mitglieder in Nachahmung aristokratischer Sitten nicht nur einander großzügig Schmisse zu, sondern sie brüskierten und schnitten auch die Juden gesellschaftlich.⁴³ Darüber hinaus gab es in jeder Stadt elitäre gesellschaftliche Vereine, die Juden und häufig auch Christen, die Jüdinnen geheiratet hatten, ausschlossen. In „Sonderburg“ zum Beispiel gründete die Oberschicht im späten 19. Jahrhundert einen geselligen Verein, zu dem sie die reichste Familie am Ort nicht zuließ, weil diese jüdisch war.⁴⁴

Jede Art geselliger und wohlthätiger Organisation wurde – mit Ausnahme des Stammtisches – von ihren männlichen Mitgliedern häufig als Erweiterung ihrer geschäftlichen Tätigkeit gesehen, als Fortsetzung der Geschäfte mit anderen Mitteln, als Vereine, in denen politische und wirtschaftliche Ziele verfolgt wurden, und nicht als Freizeiteinrichtungen. Die gesellschaftlichen und gemeindlichen Aktivitäten der Frauen hingegen, die häufig ähnliche Resultate anstrebten und auch erzielten, wurden, von Frauen wie Männern, in herabsetzender Weise als Teil der weiblichen Freizeitgestaltung gesehen. Um solche Gemeindeaktivitäten für Frauen und Männer gleichermaßen ernsthaft behandeln zu können, erwähne ich sie hier lediglich und gehe in Kapitel 7 eigens auf die Gemeindearbeit von Frauen ein. An dieser Stelle untersuche ich private und lokale Formen von Geselligkeit.

Die Zeit, die eine jüdische Frau außerhalb der Familie verbrachte, erlebte sie als durch ihre ethnische, religiöse und geschlechtsspezifische Zugehörigkeit bestimmt. Juden waren der Meinung, daß sie Geselligkeit im allgemeinen untereinander suchen sollten.⁴⁵ Die wichtigste und vermutlich ganz und gar nicht neue Beschäftigung jenseits der Hausarbeit bestand für die meisten jüdischen Frauen in privaten und zwanglosen Treffen mit jüdischen Freundinnen und weiblichen Verwandten. Die weibliche Welt der Geselligkeit war für alleinstehende Frauen offener und durchlässiger als die familiäre Freizeit. Letztere konzentrierte sich auf die Kernfamilie und schloß junge Frauen und alleinstehende Erwachsene ein, die miteinander verwandt waren. Die weibliche Welt dagegen eröffnete alleinstehenden Frauen einen etwas größeren Spielraum, durch den sie ihr eigenes Leben außerhalb der Familie bereichern konnten. In beiden Fällen existierte ein Zusammenhang zwischen Freizeit, Geschlecht und Generation. Wie wir sehen werden, trugen die Hausfrauen die Hauptbürde der Repräsentation, aber auch die Töchter mußten bestimmte Aufgaben erfüllen.

In den Kleinstädten und Dörfern trafen sich jüdische Frauen reihum bei jeweils einer anderen zu Hause, um Klatsch auszutauschen, die laufenden Ereignisse zu diskutieren, über Geschäfte und Kindererziehung zu reden und um einander Rezepte und Gesundheitsmittel zu empfehlen. Die Frauen hielten ihre Beziehungen zueinander trotz familiärer Pflichten ihr Leben lang aufrecht. Clara Geismars Mutter besuchte ihre Freundin fast täglich, eine Frau, die nach 17 Geburten nur drei lebende Kinder behalten hatte. Beide Frauen fühlten eine tiefe Zuneigung zueinander. Sie besprachen angeregt alle aktu-

ellen Ereignisse, nicht, wie sie schreibt, weil es Mode war oder weil man aus gesellschaftlichen Gründen habe gebildet erscheinen müssen, sondern weil es ihnen ein wichtiges Anliegen gewesen sei.⁴⁶ Schließlich verheirateten die beiden Frauen zwei ihrer Kinder miteinander. Phillippine Landau erinnert sich, wie sich ihre Mutter, die in den siebziger Jahren in Worms im Familiengeschäft arbeitete, heimlich davonstahl, um ihre Nachbarinnen zu besuchen: „Oft kam es vor, daß, besonders an späten Nachmittagen, die Mutter plötzlich für längere Zeit verschwunden war; sie war dann, Abwechslung suchend, ein wenig auf Besuch in die Nachbarschaft gegangen ... Nach einiger Zeit wurde dieser Abgang bemerkt ...“ Wenn die Kinder hörten, daß der Vater nach ihrer Mutter rief, und vor allem, wenn er sie mit ihrem vollen Namen statt mit ihrem Kosenamen rief, dann rannte eines von ihnen los, um sie zu suchen: „Ich höre und sehe sie dann noch im Laufschrift durch den Laden eilend, ... dem Vater dann mit heiteren Ausreden diese ... Ausflüge plausibel machend.“⁴⁷

Jüdische Frauen trafen sich zu „Spielkränzchen“ und spielten Karten, und ihre Töchter ahmten sie mit eigenen Spiel- oder Lesezirkeln nach.⁴⁸ Jüdische Frauen taten sich dabei, auch wenn ihre Vermögenslage unterschiedlich war, eher mit anderen Jüdinnen zusammen, als daß sie die Freundschaft von Nichtjüdinnen in vergleichbaren finanziellen Verhältnissen suchten.⁴⁹ Das galt vor allem für die Dörfer, wo die Beziehungen zwischen Juden aus unterschiedlichen Schichten enger waren als die unter den Christen oder Juden in städtischer Umgebung. Zum Teil beruhte dies darauf, daß die Juden im Dorf alle dieselbe Synagoge besuchten und an denselben Gemeindeaktivitäten teilnahmen. Auch gingen die Unterschiede innerhalb des jüdischen Bürgertums nicht so tief wie die Klassengegensätze in der Gesamtgesellschaft.

Dennoch boten sich in einigen Kleinstädten öffentliche Gelegenheiten zum Austausch von Freundlichkeiten zwischen jüdischen und anderen deutschen Frauen, und in den Dörfern lagen nachbarschaftliche Beziehungen nahe. In manchen Kleinstädten taten sich die jüdischen Frauen mit den Ehefrauen von Beamten zusammen, die offenbar lieber mit Frauen ihrer eigenen Klasse zu tun hatten, selbst wenn diese Jüdinnen waren.⁵⁰ Selbst in einer größeren Stadt waren Jüdinnen zum „Frauenstammtisch“ in einem populären Restaurant zugelassen, sofern ihre Männer ähnlichen beruflichen Kreisen angehörten wie die Männer der anderen Frauen.⁵¹ Allerdings wurde dergleichen nie „zu weit“ getrieben. Der Fall, in dem nichtjüdische Frauen die jüdische Gattin eines reichen Fabrikanten zu ihrem Kaffeeklatsch einluden, ihr aber nie die Ehre der Mitgliedschaft in ihrer exklusiven Frauenorganisation erwiesen, ist exemplarisch. Sie erlaubten ihr, für ihre Rot-Kreuz-Gruppe zu arbeiten, schlossen sie aber von deren gesellschaftlichen Aktivitäten aus. Diese jüdische Frau lebte in ständiger Enttäuschung darüber, daß ihre Arbeit für die Gruppe nie ausreichend geschätzt wurde, um die Vorurteile zu überwinden.⁵²

Hausfrauenorganisationen zogen in den Kleinstädten viele jüdische Frauen an. Sie besuchten Vorträge über die wissenschaftliche Führung einer Küche oder besprachen allgemeine hauswirtschaftliche Themen, während sie strickten oder nähten. Sie konnten auch Koch- und Handarbeitskurse absolvieren. Auf dem Lande nahmen im Winter Mitglieder regelmäßig an

einem „Vorsetz“- oder Nährkränzchen teil.⁵³ Man besuchte sich gegenseitig zu Hause, strickte und häkelte und genoß Früchte oder selbstgebackene Plätzchen. Dabei unterhielt man sich, tauschte Rezepte aus und erzählte alte Geschichten. Diese Kränzchen fanden auch in erweitertem Rahmen statt: Ein lokaler Hausfrauenverein lud die Vereinsschwestern aus einer anderen Stadt ein und mietete einen Saal für das Treffen. In öffentlichen Organisationen unterhielten jüdische Frauen also Beziehungen zu anderen deutschen Frauen. Im Rahmen der Organisationstätigkeit besuchten sie sich sogar zu Hause. Dies zog jedoch nicht notwendigerweise die Entwicklung persönlicher Freundschaften nach sich.

In den Dörfern, wo deutsche Bauern in unmittelbarer Nachbarschaft zur jüdischen Mittelschicht und unteren Mittelschicht lebten, war diese Art von Treffen weniger gebräuchlich. Dennoch gab es häufig informelle, öffentliche, soziale und freizeitliche Kontakte zwischen den Frauen der verschiedenen Konfessionen. Die jüdischen Familien nahmen an den dörflichen Feierlichkeiten teil, einschließlich der Nationalfeiertage, der Schul- und Kinderfeste und der örtlichen Tanzveranstaltungen. Die jüdischen Frauen hielten den gesellschaftlichen, wenn auch nicht den geschäftlichen, Kontakt mit den Nachbarn. Die Feiertage zum Beispiel boten Gelegenheit für den Austausch ritualisierter Freundlichkeiten. Zu Pessach schickte die jüdische Mutter ihre Kinder mit Mazze als Geschenk zu den christlichen Nachbarn, und zu Ostern erhielt sie umgekehrt von ihnen bunte Eier. So manches jüdische Kind half dabei, den Christbaum zu schmücken. Jüdische und christliche Frauen besuchten einander, um sich zu Geburten, Hochzeiten, Konfirmationen und Geburtstagen zu gratulieren. Die Frauen merkten sich die Daten solcher Ereignisse und überbrachten Geschenke, manchmal begleitet von Kindern und Ehemann. Nachbarinnen teilten den Schmerz über den Tod eines Familienmitglieds und nahmen häufig an Begräbnissen teil. Christliche Frauen und Kinder halfen oft orthodoxen Juden am Sabbat, indem sie deren Ofen heizten oder das Licht anmachten.⁵⁴

Arbeit und Entspannung gingen auf dem Lande oft ohne Grenze ineinander über. Die Frauen unterbrachen ihren Arbeitstag bei einem Schwätzchen vor dem Haus. Sie fanden Zeit, einer kranken Nachbarin Essen zu bringen oder einen Kinderwagen zu verleihen. Es gab sogar eine jüdische Frau, die das Kind ihrer Nachbarin stillte.⁵⁵ Die anstrengende Arbeit des täglichen Wasserholens am Dorfbrunnen diente auch dem entspannenden Austausch von Klatsch. Als 1919 in einem Dorf moderne Wasserleitungen eingeführt wurden, beklagte sich eine jüdische Frau darüber, daß sie seither niemanden mehr traf und nicht mehr wußte, was vor sich ging.⁵⁶ Wohlstand und moderne Technik führten zu einer stärkeren Privatisierung des Lebens und zu einer weiteren Einschränkung der öffentlichen Sphäre und Kommunikation von Frauen. Diese waren von um so größerer Bedeutung gewesen, als es auf dem Dorf keine informellen, privaten Besuche zwischen jüdischen und nichtjüdischen Frauen gab. Jüdische und christliche deutsche Frauen trafen sich in der Öffentlichkeit, den jeweiligen Privatbereich betraten sie jedoch nur bei formalen Anlässen. Nur wenige konnten die soziale Distanz überwinden, die Klassenunterschiede und ethnische oder religiöse Verschiedenheit in der Privatsphäre verursachten. Während jüdische und nichtjüdische Männer Geschäftsbeziehungen zueinan-

der unterhielten, hatten die Frauen mehr Möglichkeiten, freundlich zueinander zu sein, aber kaum eine Chance, Freundinnen zu werden.⁵⁷

Während auf dem Dorf informelle nachbarschaftliche Kontakte möglich waren und es in der Kleinstadt Orte gab, an denen sich Juden und andere Deutsche derselben Schicht bei verschiedenen Anlässen treffen konnten, waren die jüdischen Frauen in den Großstädten, wo 1910 die Mehrheit der Juden lebte, mit ganz anderen Pflichten und sozialen Verhaltensweisen konfrontiert. Hier waren formale Kaffeewisiten in den Häusern anderer Frauen die Norm in der „guten Gesellschaft“. Gleichsam als Repräsentantin ihres Ehemannes und ihrer Familie besuchte die Frau die Gattinnen der Berufskollegen und der Geschäftsfreunde ihres Mannes oder auch Frauen, deren gesellschaftliche Verbindungen sie suchte. Manchmal machte sie sogar formelle Besuche bei Verwandten. Eine Frau verbrachte das gesamte erste Jahr ihrer Ehe damit, den zahlreichen Verwandten ihres Mannes Visiten abzustatten.⁵⁸

Diese Visiten wurden als Pflicht der Ehefrau betrachtet und waren streng ritualisiert. Man besuchte sich zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Nachmittag. Man sprach eine „schickliche“ Zeit lang über „passende“ Themen und brach dann wieder auf. Die Memoiren beschreiben die Längeweile oder auch das blanke Entsetzen, das manche Frauen bei solchen Visiten empfanden. Viele waren erleichtert, wenn die Person, die sie besuchen mußten, nicht zu Hause war, denn nun konnten sie einfach ihre Visitenkarte auf dem eigens dafür aufgestellten Kartentischchen hinterlassen. Andere haben diese Visiten offenbar genossen. Die Freizeitgestaltung der Frauen festigte so geschäftliche Verbindungen oder schuf möglicherweise neue. In kleineren Städten hieß dies, daß auch jüdische und nichtjüdische Frauen einander Visiten abstatteten. So dehnten zum Beispiel die Gattinnen der Konstanzer Rechtsanwälte ihre Einladungen auf die Frau des einzigen jüdischen Rechtsanwaltes aus, als dieser sich in der Stadt niederließ. Bei einer Tasse Kaffee fand sie schnell heraus, daß es sich nicht schickte, über etwas anderes zu reden als Wohnung, Haushalt und Personal.⁵⁹

Das Bild der jüdisch-christlichen Beziehungen in diesem gesellschaftlichen Bereich ist noch undeutlich. Dienten die Visiten lediglich der Erfüllung einer schichtenspezifischen Pflicht oder auch der Erweiterung des Freundeskreises, vielleicht auch beidem? Von einigen Ausnahmen abgesehen brachte die weibliche Geselligkeit die Juden einer problemlosen oder entspannten sozialen Integration nicht näher. Die Visiten stehen für die formale Integration. Kontakte zwischen Ehefrauen gingen, obgleich sie häufig geschäftlichen Interessen dienten, über das rein Geschäftliche hinaus in Richtung gesellschaftlicher Anerkennung. Das ist zum Beispiel ein Grund, warum nichtjüdische Frauen sich häufig hüteten, jüdische Frauen einzuladen. Käte Frankenthal erinnerte sich, daß eine christliche Familie sie vom Geburtstagsfest ihrer Tochter ausschloß, obwohl die beiden Mädchen beste Freundinnen waren (Kiel 1900). Da die Gastgeberin auch die Mütter der kleinen Mädchen eingeladen hatte, hätte sie die jüdische Mutter gleichfalls bei sich empfangen müssen. Das lag aber nicht in ihrem Interesse, und so strich sie auch die Tochter von der Gästeliste.⁶⁰ Als junges Mädchen teilte Käte Frankenthal „alles Mißtrauen und alle

Unsicherheit der jüdischen Kreise“.⁶¹ Sie beschrieb das Leben ihrer Familie als „ziemlich zurückgezogen. Nach meiner Kindheitserfahrung verstand und billigte ich die Gründe vollkommen“.⁶² Arnold Zweig erzählt in „Junge Frau von 1914“ eine exemplarische Geschichte. Ein Berliner jüdischer Bankier und seine Frau litten schrecklich unter der Brüskierung, der sie durch die Frauen des christlichen Großbürgertums ausgesetzt waren. Diese lehnten eine Einladung der Ehefrau zum Tee in ihrem Haus ab und ignorierten sie auch, als sie ein Damenkränzchen organisierte. Zum Glück für das Paar ermöglichte der Ausbruch des Ersten Weltkriegs eine, vermutlich nur zeitweise, Integration: Zu ihrer großen Freude wurde die jüdische Frau in die Reihen der elitären „Frauenhilfe“ aufgenommen.⁶³

Gegenseitige Besuche von Paaren waren noch unwahrscheinlicher, da sie als noch größeres Zeichen für gesellschaftliche Anerkennung galten. Er könne sich kaum an eine nichtjüdische Person unter den Gästen des Hauses erinnern, schrieb Freuds Sohn Martin, auf den Beginn des 20. Jahrhunderts zurückblickend.⁶⁴ Gershom Scholem erinnerte sich, daß nur die männlichen christlichen Kollegen seines Vaters einen Empfang bei ihnen zu Hause besuchten. Hätten sie ihre Ehefrauen mitgebracht, wären diese verpflichtet gewesen, die Scholem-Frauen zu einer Gegenvisite einzuladen, was die Gäste jedoch klar ablehnten.⁶⁵ So blieben die jüdischen Frauen vornehmlich auf ihre Familien und andere jüdische Freunde, vor allem Freundinnen, angewiesen. Eine hochgradig akkulturierte Ärztin schrieb: „Die Familie bildet einen engen Kreis, und das läßt oft wenig Zeit für Freundschaften. Eine jüdische Familie war damals ein Musterbild eines dichtgewebten sozialen Netzes ... Freundschaften mit anderen Juden ähnelten positiven Familienbanden, waren aber eher flüchtig, und Kontakte mit Nichtjuden gingen über Bekanntschaften nicht hinaus.“⁶⁶ Die Freizeit trug vielleicht sogar dazu bei, die Grenzen zwischen Majorität und Minorität zu verhärten.

Neben den Visiten der Frauen stellt der regelmäßige Pomp der Abendgesellschaften einen Bereich dar, anhand dessen die jüdische Integration in die deutsche Gesellschaft überprüft werden kann. Um die Jahrhundertwende wurde die in früheren Zeiten verbreitete eher beliebige Gastfreiheit durch formale Abendgesellschaften ersetzt, mit welchen Ehepaare eine gesellschaftliche Verpflichtung erfüllten und ihren finanziellen und gesellschaftlichen Status demonstrierten.⁶⁷ Mindestens zweimal jährlich richteten die Frauen der Oberschicht und des wohlhabenden Bürgertums große Abendgesellschaften für Freunde und Geschäftsfreunde aus. Etwa zwanzig Gäste nahmen an einem aus zehn oder mehr Gängen bestehenden Diner teil (die Etikette verlangte mindestens sechs Gänge). Neben den Vorbereitungen und dem Aufpolieren der Räume und Möbel konzentrierte sich die Gastgeberin auf die Zusammensetzung der Gäste und die Erlesenheit der Speisen.⁶⁸

Die Gästeliste verriet die Stellung, die eine Familie in der sozialen Hierarchie einnahm. Die Gäste wurden mit ihren Titeln angesprochen, als Herr Doktor oder Frau Geheimrat, und jeder verstand sofort die gesellschaftliche Rangordnung. Auch die Sitzordnung spiegelte den jeweiligen Rang der Gäste wider.⁶⁹ Sehr reiche Familien gaben Abendgesellschaften aus ganz

bewußten politischen oder geschäftlichen Gründen. Die Kaufhausbesitzer Betty und Oscar Tietz veranstalteten beinahe jede zweite Woche große Gesellschaften oder Konzerte. Diese Anlässe boten Oscar Tietz die Möglichkeit, in einer ruhigen Ecke geschäftliche oder politische Angelegenheiten zu besprechen.⁷⁰

Die Familie Tietz, die sich aktiv am jüdischen Gemeindeleben beteiligte, lud jüdische wie nichtjüdische Gäste ein. Daß es auch auf anderen „modischen“ Abendgesellschaften eine solche Vermischung gab, kann aus den häufigen sarkastischen Bemerkungen über jüdische Parvenus in der Presse geschlossen werden. Höhnische Bemerkungen über ihre angebliche Protzelei und ihr Aufsteigertum zeugen von der Verachtung, die Juden auslösten, wenn sie – angeblich oder wirklich – in bislang abgeschlossene gesellschaftliche Kreise Eintritt fanden.⁷¹

Mit der Abendgesellschaft bewies die Frau ihre „weibliche“ Tüchtigkeit: Ihre Phantasie, ihre Kochkünste, ihre Begabung für Organisation und ihre Koordinierung des Personals und der Lohndiener. Beim Diner zeigte sie auch ihren Sinn für kleine Details. So beschreibt zum Beispiel die jüdische Ratgeberliteratur sechs verschiedene Arten, eine Serviette zu falten, wobei man sorgfältig darauf achten mußte, daß die Kanten und jede einzelne Falte gerade lagen. Die „Schwanen-Variante“ war nur vollständig mit einem kleinen Bouquet im Schnabel.⁷² Auch wurden bei solcher Gelegenheit die Schätze aus der Aussteuer der Frau vorgeführt und so die Aufmerksamkeit auf den Wohlstand ihrer Familie gelenkt. Doch gaben sich nicht nur die Frauen besondere Mühe bei den Vorbereitungen, auch die Männer waren sich der Statusfragen einer Abendgesellschaft peinlich bewußt. Ein jüdischer Geschäftsmann, der sich selbst als nicht reich, aber gut situiert einschätzte (sein jährliches Einkommen betrug zwischen seiner Verheiratung 1906 und dem Beginn des Ersten Weltkriegs 12.000 Mark), erinnerte sich, daß er Geld sparen konnte, weil er und seine Frau bescheidener lebten als andere in ihren Kreisen. Er unterstrich diese Behauptung mit der Feststellung, daß ihre Abendgesellschaften weniger aufwendig waren, als es in ihrer Umgebung üblich war. So war die Abendgesellschaft auch eine seltene Gelegenheit, den eigenen Lebensstandard dem von anderen derselben Schicht gegenüber zu stellen und das Privatleben und die Manner anderer zu beurteilen, während man sich selbst im Vergleich zu ihnen einschätzte.⁷³

Sorgfältig zubereitete Speisen, spiegelnde Gläser und funkelndes Silber machten mehr Eindruck als eine glänzende Konversation. Die Ratgeberliteratur warnte beständig davor, während des Tischgesprächs zu gähnen, und ermahnte die Leserinnen und Leser, sich an das vorgegebene Gesprächsniveau zu halten. Sie wies auch darauf hin, daß Gähnen die Gesellschaft nur halb so sehr beleidige wie Einschlafen.⁷⁴ Am wichtigsten war die Haltung der Gastgeberin. Die Atmosphäre von Ruhe, die sie ausstrahlte, trug am meisten zu ihrem Erfolg bei. In „Frau Jenny Treibel“ verkörpert Theodor Fontanes (nichtjüdische) Romanheldin das selbstbewußte Auftreten und die Gelassenheit einer wahren Dame: „Frau Jenny präsentierte sich in vollem Glanz, und ihre Herkunft aus dem kleinen Laden in der Adlerstraße war in ihrer Erscheinung bis auf den letzten Rest getilgt. Alles wirkte reich und elegant; aber die Spitzen

auf dem veilchenfarbenen Brokatkleide, soviel mußte gesagt werden, taten es nicht allein, ... nein, was ihr mehr als alles andere eine gewisse Vornehmheit lieh, war die sichere Ruhe, womit sie zwischen ihren Gästen thronte. Keine Spur von Aufregung gab sich zu erkennen ...⁷⁵

Die jüdische Ratgeberliteratur bestand auf einer ähnlichen Haltung: „Hat man alles gut vorbereitet und das Dienstpersonal gehörig unterrichtet, so genügt für die Hausfrau ein leichter Wink, um das Personal zu dirigieren. Aufgeregtheit ... bessert nichts bei der Bedienung und stört nur die Gemütlichkeit der Gäste. Man lasse lieber einen kleinen Fehler anscheinend unbeachtet vorübergehen und mache es das nächste Mal umso besser.“⁷⁶ Viele Jahre nach dem Ereignis erzählte eine Frau, die auf einer Abendgesellschaft ihrer Mutter, Marie Munk, zu Gast gewesen war, was sie am Verhalten ihrer Mutter am tiefsten beeindruckt hatte: Die Ruhe, mit der sie zusah, wie das Serviermädchen vor vierundzwanzig Personen eine riesige Platte mit Wildbret fallenließ.⁷⁷ Da sie verantwortlich für den glatten Ablauf derartiger gesellschaftlicher Ereignisse waren, unterdrückten die Frauen viele Spannungen und Ängste, um sich und ihre Familie im besten Licht erscheinen zu lassen. Wie die christlichen wollten auch die jüdischen Frauen den Eindruck erwecken, hinter ihren Gesellschaften stünden Erfahrung und Selbstvertrauen, also Klasse, wovon die meisten von ihnen in Wahrheit in ihrem Elternhaus nichts mitbekommen hatten.

In der Tanzstunde, die unvermeidlich zur kulturellen Erziehung der Frau gehörte, und ihrer Vorbereitung auf künftige gesellschaftliche Pflichten diente, erhielten die Töchter eine gewisse Ausbildung in Haltung und Etikette. Zudem konnte man in der Tanzstunde am Nachmittag auch einen möglichen Ehemann kennenlernen.⁷⁸ Jüdische Jugendliche haben wegen der elterlichen Anstrengungen, die Binnenheirat zu fördern, eher Tanzstunden besucht, die ausschließlich für Juden veranstaltet wurden, als nichtjüdische Jugendliche vergleichbare Anlässe. 1901 zum Beispiel, erinnerte sich eine Frau, besuchten in ihrer Heimatstadt Nürnberg zehn bis zwölf jüdische Paare die Tanzstunde: „Junge Männer im Alter zwischen 18 und 20 Jahren forderten junge Mädchen im Alter zwischen 16 und 17 Jahren auf, meist auf Vorschlag ihrer Mütter hin. Dieser Brauch war in unserer jüdischen Gesellschaft weiter verbreitet als in der Gesellschaft im großen und ganzen. ... Jede wöchentliche Tanzstunde war ein gesellschaftliches Ereignis, mit Anstands dame und einem anschließenden Kaffeehausbesuch.“⁷⁹ Ein männlicher Teilnehmer beschreibt ein ähnliches Szenario in Breslau um 1904: „Studenten und junge Kaufleute, alles jüdischer Mittelstand aus fast ausnahmslos 'guten Familien'. ... Nach wenigen Stunden fand der erste gemeinschaftliche Unterricht mit 'Damen' statt. ... wir mußten die Straßenschuhe aus- und Lackschuhe anziehen, die weiße Binde ummachen, weiße Glacéhandschuhe anziehen ... durch einen schmalen Gang mußten wir im Gänsemarsch hineinspazieren, und zunächst vor den Müttern ..., und dann vor den jungen Mädchen, die an zwei Wänden des Saales entlang saßen, uns mehrere Male begrüßend verbeugen. ... Zunächst sah ich nichts, als eine Wolke in weiß, rosa und blau. ... Es mußten desto mehr Herren sein, damit keine Dame sitzen blieb.“⁸⁰

Die Tanzstunde führte zu formalen Bällen unter Oberaufsicht der Mütter. Und es gab dabei für eine junge Frau aus dem Bürgertum kein Entkommen. Als sie ihren Vater anflehte, sie nicht schon wieder auf einen Ball zu schicken, bekam die Heldin „Aus guter Familie“ zu hören, auch sie habe Pflichten gegenüber der Gesellschaft und der Stellung ihres Vaters. Als Repräsentant der Regierung habe ihr Vater sich in der Öffentlichkeit zu zeigen, und was würden bloß die Leute denken, wenn er seine Tochter dabei zu Hause ließe?⁸¹ Strenge Vorschriften regelten beim Tanzen jede Bewegung der jungen Frau und zwangen sie zu Passivität. Eine jüdische Frau, die mit 18 Jahren anfang, Bälle zu besuchen, erinnerte sich: „Mein Weg als Verfechterin der Fraueninteressen ging in paradoxer Weise über den Ballsaal. ... Ein junges Mädchen hatte vorschriftsmäßig ihre Kenntnisse bei sich zu behalten und jedem Mann darin den Vortritt zu lassen. Immer heiter, bereit, auf einen kleinen Flirt einzugehen, anziehend in ihrem Äußeren und ihrer modischen Erscheinung, das war alles, was man von einem Mädchen erwartete.“⁸² Alle vier Töchter von Julius Bleichröder nahmen Tanzstunden. Er sah es als ihre Pflicht an, die darauf folgenden Bälle zu besuchen, um Punkt zehn Uhr abends wieder zu Hause zu sein und am nächsten Morgen um Schlag acht Uhr beim Frühstück zu sitzen. Alles, was dem nicht exakt entsprach, erregte seinen Ärger.⁸³ Auf diese Weise erfüllten auch die junge Frauen unter dem Deckmantel oberflächlicher Vergnügungen ihre Aufgabe, vor allem ihre Repräsentationspflichten für die Familie.

Städtische Frauen genossen aber auch weniger formale und sicherlich angenehmere Stunden miteinander. Jüdische Frauen trafen sich regelmäßig in Cousinen-Klubs und Wohltätigkeitszirkeln, zu Vorträgen und in den Frauenorganisationen. Die jüdischen Mädchen nahmen an Nähkränzchen teil, wo sie sich, während sie Geschenke für Freunde und Verwandte oder Kleidung für arme Kinder nähten, die Dramen der Klassiker vorlasen.⁸⁴ Schon früh erfuhren sie dabei einige der Frustrationen, die ihre Mütter zu erleiden hatten, und wurden so auf ihre Zukunft vorbereitet. Marie Munk beschrieb ihr Kränzchen, das aus vier Mädchen bestand: ihr selbst, die als kleines Kind getauft worden war, ihrer jüdischen Freundin und zwei nichtjüdischen Mädchen, von denen eine ein „von“ vor ihrem Namen trug. Eines Tages fand sie erschrocken heraus, daß das jüdische Mädchen von der adeligen Freundin nicht zu sich nach Hause eingeladen wurde. Dabei entdeckte sie, daß auch sie selbst dort ein wenig deplaziert und nicht wirklich willkommen war. Sie sprach mit ihrer Freundin, der Tochter eines hochrangigen Offiziers, darüber, und sie kamen überein, daß sie nie mehr die Freundin besuchte, diese aber noch zu ihr nach Hause kam.⁸⁵ Sie hielt ihr Leben lang einen engen Kontakt zu den Mitgliedern ihres Kränzchens aufrecht, blieb sich aber auch des Kompromisses bewußt, der unter der Oberfläche verborgen lag.

Seit den 1890er Jahren fanden bürgerliche Frauen in den Städten zunehmend Gelegenheit, sich in den neu entstehenden und expandierenden kulturellen und sozialen Aktivitäten zu engagieren, Aktivitäten, die außerhalb der Familie stattfanden. Jüdische Frauen fanden als Großstädterinnen und Angehörige des Bürgertums mehr als andere Frauen Gelegenheit, die Früchte urbanen Lebens zu genießen. Diejenigen, die über genügend Zeit und

Geld verfügten, konnten Theater, Konzerte und Cafés besuchen. Die großstädtische Umgebung ermöglichte es auch, einer der vielfältigen und sich rasch ausbreitenden Frauengruppen beizutreten, die sich mit Kultur, Wohltätigkeit oder Hauswirtschaft beschäftigten. Jüdische Frauen organisierten „Damenabende“, kleine Salons und Vortragsabende für Frauen. Wie wir noch sehen werden, schlossen sich einige auch der aufkommenden Frauenbewegung an. In den 1890er Jahren engagierten sich immer mehr Frauen in sozialen und kulturellen Aktivitäten außerhalb der Familie. Die Frauen begannen, sich infolge dieser außerfamiliären Verlockungen der Autorität des Ehemannes oder Vaters zu entziehen.⁸⁶

Als Publikum in Theater- oder Konzertveranstaltungen waren Juden allgemein überrepräsentiert, und sie nutzten oft die Gelegenheit, hier Freunde und Verwandte zu treffen.⁸⁷ Wie in den Kurorten begleiteten die Männer gelegentlich ihre Frauen, es war aber auch ohne weiteres möglich, daß Mutter und Tochter oder zwei Freundinnen ohne männliche Eskorte ins Theater oder Konzert gingen. Viele Konzerte fanden tagsüber statt und wandten sich daher an Mütter und Kinder. In Lübeck etwa pilgerten am Mittwochnachmittag alle Mütter mit ihrer herausgeputzten Kinderschar in das Gartenkonzert.⁸⁸ In Kassel besuchten Frauen und Kinder Freiluftkonzerte oder saßen am Abend unter Lampions in Gärten von Gasthäusern, in denen ebenfalls Konzerte stattfanden.⁸⁹ In Frankfurt besuchten Nora Rosenthal und ihre Mutter die Konzerte, die am Sonntagnachmittag gegeben wurden. Da viele Juden nicht zu den bedeutenderen Freitagabend-Konzerten gingen, weil sie am Sabbat stattfanden, waren die Sonntagsveranstaltungen bekannt für die überproportional große Anzahl von Juden im Publikum.⁹⁰ Jüdische Frauen brachten nicht nur Kultur in ihr Haus, sie nahmen auch in der Öffentlichkeit an ihr teil. Auch das diente den Interessen eines erst kürzlich arrivierten Bürgertums, das über die kulturelle die gesellschaftliche Integration anstrebte.

Um die Jahrhundertwende wurden Frauen von passiven zu aktiven Teilnehmerinnen am Kulturleben. Junge Frauen begannen, ernsthaft Musik zu studieren, sie besuchten Konservatorien, studierten Gesang und einzelne Instrumente und bildeten sich zu Musiklehrerinnen aus.⁹¹ Das ermöglichte ihnen auch eine gewisse Unabhängigkeit von ihren Vätern, die für die Kosten aufkamen, und von ihren künftigen Ehemännern. Einige von ihnen konnten sich nach dem Studium selbst ernähren, sofern sie nicht heirateten. Ein unvorhergesehener, aber willkommenes Aspekt ihrer musikalischen und schauspielerischen Interessen war die Tatsache, daß die Frauen jetzt als Konsumentinnen von Kultur relativ selbständig wurden und damit auch hier eine beträchtliche Unabhängigkeit gewinnen konnten.

Die zunehmende Freizeit erfüllte für die jüdische Frau mehrere Funktionen. Zum einen ermöglichte sie den Juden, familiäre Bindungen zu pflegen und einen jüdischen Gemeinschaftsgeist auszubilden. Mehr Freizeit gab der jüdischen Frau zum anderen die Gelegenheit, eine Familie so zu formen, daß sie der des gebildeten deutschen Bürgertum entsprach. Die jüdische Frau konnte mit wenig Geld und Zeit durch die Gestaltung ihres Heimes, durch ihre Haushalts-

kunst und ihre guten Manieren ihrer Familie dabei helfen, sich durch Bildung und Besitz dem deutschen Bürgertum anzupassen. Somit erlaubte diese extrem geschäftige Freizeit den Juden, an der bürgerlichen Kultur teilzuhaben, zu beweisen, daß Juden nach den Kriterien von Klasse und Nationalgefühl integriert waren und zumindest oberflächlich dazugehörten.

Die jüdischen Frauen profitierten auch als Frauen von den nicht immer reichen Erträgen ihrer Freizeit. Vor allem ihre Beziehungen zu anderen Frauen, die schon früh im Leben geknüpft wurden, bewiesen, daß die Frau nicht einfach nur der verlängerte Arm ihres Ehemannes oder ihrer Familie war, obgleich sie auch diese Funktion erfüllte, sondern über eine eigene Identität verfügte. Eine Frau konnte heiraten und dennoch sie selbst bleiben und die Verbindung zu ihrer Herkunftsfamilie und ihrem eigenen Freundinnenkreis aufrechterhalten.

Teil II

*Jüdische Frauen
bestimmen ihre Aufgaben neu*

5. Jüdische Frauen an der Universität

Die deutschen Universitäten ließen Frauen erst im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts offiziell zum Studium zu – sehr viel später als andere westliche Industrienationen.¹ Ungeachtet der deutschen und jüdischen patriarchalen Tradition, nach der zuviel Bildung als „unweiblich“ galt, lag, als sich die Tore zur akademischen Bildung endlich für Frauen öffneten, der relative Anteil der jüdischen Studentinnen hoch, obwohl ihre absolute Zahl klein war. Die deutsch-jüdischen Frauen und Mädchen zog es an die Gymnasien und Universitäten zu einer Zeit, die den Beginn der Massenuniversität und den gleichzeitigen Eintritt der Frauen in diese männliche Bastion erlebte. Was sind die Gründe dafür? Und welche Erfahrungen machten die Frauen im Hinblick auf die sexistischen und rassistischen Stereotypen und Diskriminierungen, denen sie sich ausgesetzt sahen?

Wir können nur vermuten, warum einzelne Frauen sich entschieden, Pionierinnen zu werden und gesellschaftlichen Verdächtigungen und Feindseligkeiten die Stirn zu bieten, denn es gab vermutlich ebenso viele einzelne Gründe dafür wie Frauen. Doch existierten bestimmte Voraussetzungen, die es jüdischen Frauen erlaubten, eine höhere Bildung anzustreben. Allgemein haben Historiker festgestellt, daß „jüdische Studenten die Vorteile von Wohlstand, Mobilität, Modernität, Weltoffenheit und guter Schulbildung“ aufwiesen.² Jüdische Frauen profitierten von dem vorwiegend bürgerlichen Sozialprofil der deutschen Juden, das diesen den „Luxus“ gestattete, eine Tochter studieren zu lassen. Außerdem konzentrierte sich die jüdische Bevölkerung in den städtischen Gebieten, in denen sich auch die meisten Universitäten befanden. Da die indirekten Kosten – Kost und Logis – sich als höher erwiesen als die Studiengebühren, war es für einige jüdische Frauen wirtschaftlicher, während des Studiums zu Hause oder bei Verwandten zu wohnen.³ Ferner strebten Juden nach dem gesellschaftlichen Status, den Gebildete einnahmen.⁴ Zudem verstärkten in dieser Periode die fortschreitende Verbesserung der Wirtschaftslage der Juden und ihre Tendenz zu später Heirat und relativ kleinen Familien sich gegenseitig. Ein jüdisches Mädchen aus dem Großbürgertum, das die Schule mit 16 Jahren beendete, hatte sechs bis zehn Jahre leeren Wartens vor sich, bis es heiraten konnte. Es ist also nicht erstaunlich, daß einige, nachdem das Standesbewußtsein der Eltern ihnen nicht erlaubte, berufstätig zu werden, ihre Eltern dazu brachten, ihnen eine Ausbildung zu finanzieren, die über die üblichen Tanz- und Tennisstunden hinausging. Und da sie weniger Kinder zu ernähren hatten, konnten sich die Eltern diese Ausbildung der Tochter auch leisten. Und schließlich hat wahrscheinlich die traditionelle jüdische Hochschätzung des Lernens jene Eltern, einschließlich der orthodoxen, beeinflußt, die dem Unternehmen ihrer Tochter zustimmten.

Vorurteile gegen Studentinnen

Die Integration der jüdischen Frauen in die höhere Bildung erfolgte rascher als die der nichtjüdischen Frauen. Deutsch-jüdische Mädchen besuchten die Lyzeen und Oberlyzeen bis zum Alter von 16 Jahren und andererseits die Mädchengymnasien und Studienanstalten, die zur Hochschulreife führten.⁵ In Berlin waren zwischen 1897 und 1906, als der Anteil der Juden an der Berliner Bevölkerung ungefähr vier Prozent betrug, im Durchschnitt 20 Prozent der Schülerinnen an öffentlichen und privaten Höheren Mädchenschulen jüdisch. In den öffentlichen Höheren Mädchenschulen, welche von jüdischen Eltern bevorzugt wurden, betrug ihr Anteil sogar 32 Prozent.⁶ Die qualifiziertesten Schülerinnen bereiteten sich auf das Abitur vor, das sie zum Universitätsstudium befähigte. Jüdische Schülerinnen machten 1901 in Preußen 30 Prozent aller Abiturienten aus. In Frankfurt waren 1906 41 Prozent der Absolventinnen von Abitur-Vorbereitungskursen jüdische Mädchen.⁷ In ganz Deutschland befanden sich 1911 unter den 2567 Schülerinnen an Mädchengymnasien 11,6 Prozent jüdische Schülerinnen, und unter den Abiturientinnen waren sie mit 11,9 Prozent vertreten.⁸

Im selben Jahr, in dem der jüdische Anteil an der Gesamtbevölkerung ein Prozent betrug, machten jüdische Frauen über zehn Prozent der Studentinnen an den preußischen Universitäten aus.⁹ 1913/14 stellten sie 12,9 Prozent der Studentinnen an deutschen Universitäten und 21,7 Prozent der Berliner Studentinnen.¹⁰ Die jüdischen Frauen waren auch in Relation zu ihren männlichen Glaubensgenossen stärker an der Universität vertreten als die anderen deutschen Frauen. Letzere machten 1909 2,2 Prozent der Studierenden an deutschen Universitäten aus, 1910 4,4 Prozent und 1913/14 6 Prozent. Im Gegensatz dazu stellten die jüdischen Studentinnen 1911/12 zehn Prozent der jüdischen Studierenden. Sogar im Vergleich mit jüdischen Männern, deren prozentualer Anteil an den Studierenden etwa fünf Mal höher war als der Anteil der Juden an der Gesamtbevölkerung, waren die jüdischen Frauen also etwa doppelt so stark vertreten.¹¹

Die soziale Akzeptanz entwickelte sich nicht so rasch wie die Immatrikulationszahlen. Jüdische Studentinnen blieben als Frauen und Jüdinnen Außenseiterinnen. In der Memoirenliteratur wird häufig angedeutet, welche Last es war, Jude oder Jüdin zu sein, angesichts des rassistischen Antisemitismus, der die Universitäten zunehmend vergiftete. Doch am meisten hatten die Studentinnen unter den frauenfeindlichen Vorurteilen von Professoren, Eltern und Kommilitonen zu leiden. Die moderne Frauenforschung hat gezeigt, wie sich Sexismus und Rassismus gegenseitig verstärken und daß sie nur schwer oder gar nicht voneinander zu trennen sind. Doch in den ersten Jahren, in denen Frauen sich an den Universitäten einschrieben, waren sich die jüdischen Studentinnen deutlich der Tatsache bewußt, daß der Sexismus das noch größere Hindernis auf ihrem Weg darstellte als der Antisemitismus. Sie wußten, daß ihre Lehrer und Professoren vom Frauenstudium nichts hielten. Nachdem sie 1907 das Abitur bestanden hatte, mußte eine Frau erfahren, daß „noch am Tage vor meinem Examen der Provinzialschulrat mehrmals erklärt habe: In

Pommern werde keine Frau das Abitur bestehen, dafür wolle er sorgen.¹² Der Direktor eines Frankfurter Gymnasiums drängte seine Abiturientinnen jedes Jahr aufs neue, sie sollten zu Herd und Strickzeug zurückkehren und gute Hausfrauen und Mütter werden.¹³

Es gab die kleinen Ärgernisse: So beharrte die Bürokratie darauf, daß nur Studenten Ermäßigungen für Eisenbahn und Straßenbahn erhielten, und auf den Studiausweis war das Wort „Herr“ gestempelt, auch wenn dem ein weiblicher Name folgte. Die Studentinnen sahen sich aber auch schwerwiegenderen Beleidigungen ausgesetzt und gleichzeitig indirekten Hindernissen, die dazu dienten, die männliche Hegemonie zu erhalten.¹⁴ Einige Professoren sprachen ihre gemischte Hörschaft auch noch während der Kriegsjahre, als Frauen ungefähr zehn Prozent der Studierenden ausmachten, mit „Meine Herren!“ an. Andere versuchten, Frauen vom Besuch ihrer Veranstaltungen abzuhalten. Ein solcher Gentleman an der Universität Heidelberg riet Rahel Straus (Jahrgang 1880), die er als „Kindchen“ titulierte, sie sollte doch ihren Abschluß in einem leichteren Fach als Medizin machen. Nachdem sie zweieinhalb Jahre lang erfolgreich alle Seminare bestanden hatte, warnte er sie erneut in Gegenwart ihrer männlichen Kollegen: „Es wird immer schwerer“, sagte er, „und ich kenne die Frauen, das hält keine durch!“ Alle Studenten hörten grinsend dem Gespräch zu, das reizte mich, und ich antwortete: „Ja, Sie kennen die Frauen, aber meist, wenn sie krank sind.“ Diese Angriffe stärkten nur ihren Entschluß, ihr Examen zu machen: „... ich wollte es ihm, ich wollte es allen Männern zeigen, daß man seinen gewählten Beruf erfüllen kann ...“¹⁵ Ein anderer Professor erklärte Julie Vogelstein (Jahrgang 1883): „Ich muß mich vor meinen lieben Nachbarinnen aus der Tiergartenstraße und Umgebung schützen, sonst kommen sie massenhaft in meine Vorlesungen.“¹⁶

Ida Hyde, die erste Frau, die in Heidelberg (1894) ihren Doktor machte und später als erste Frau an der Harvard Medical School (1896) forschte, erinnert sich an den Empfang, den ihr ein berühmter Straßburger Physiologe bereitete, den sie darum gebeten hatte, in seinem Laboratorium arbeiten zu dürfen: „Er erschien gefolgt von einer finster blickenden Bulldogge, die mich anknurrte und furchterregend bellte. Der strenge, würdige Herr Professor ... entschuldigte sich für das Verhalten des Tieres mit der Begründung, der Hund möge keine Frauen.“¹⁷

Unglücklicherweise hatte sich Hyde mit der Medizin eine notorisch frauenfeindliche akademische Bastion ausgesucht. Aus angeblich „wissenschaftlichen“ Gründen – den anatomischen und physiologischen Unterschieden zwischen den Geschlechtern – verweigerten führende Anatomieprofessoren Studentinnen das Recht zu studieren.¹⁸ Direkt vor ihrer Ankunft in Heidelberg hatte Hydies künftiger Professor in seiner Vorlesung erklärt, der Platz des Weibes sei zu Hause, und er würde niemals zulassen, daß „Röcke“ seine Vorlesungen oder sein Labor beträten. Hyde mußte sich auf das Examen vorbereiten, indem sie sich Mitschriften auslieh. Als sie die Prüfungen trotz der Hindernisse, die man ihr in den Weg gelegt hatte, bestand, erklärte ihr einer der Prüfer, sie habe ein summa cum laude verdient, der Dekan der Medizinischen

Fakultät habe sich aber geweigert, eine Frau mit dieser Ehrung auszuzeichnen.¹⁹ Hydes Geschichte ist nicht einmalig. Auch Rahel Straus erinnerte sich, daß der Professor, bei dem sie Anatomie studieren sollte, erklärt hatte, so lange er lebe, werde keine Frau seinen Vorlesungssaal betreten. Zu ihrem Glück erkrankte er und wurde in dem Semester (1900), in dem sie ihr Studium begann, emeritiert.²⁰

Eine Erhebung aus dem Jahr 1897 zeigt, daß die Mediziner die führenden Gegner des Frauenstudiums waren, gefolgt von den Juristen. Die Geistes- und Sozialwissenschaften verhielten sich den Frauen gegenüber weniger feindlich. Das hatte möglicherweise ganz praktische Gründe: Bis 1908 wählte etwa die Hälfte aller Studentinnen das Fach Medizin. Dieses Argument versagt allerdings gegenüber den Juristen, denn bis zur Weimarer Republik durften Frauen nicht als Rechtsanwältinnen arbeiten und stellten somit auch keine Konkurrenz dar. Doch das Medizin- wie auch das Jurastudium führten meist zu beruflichen Laufbahnen in selbständiger Praxis, wo Männer möglicherweise Konkurrenz fürchteten. Die Geisteswissenschaften waren sehr viel unspezifischer in der Berufsvorbereitung, und die Institutionen, für die sie die Männer ausbildeten, vor allem das Gymnasium und der öffentliche Dienst, waren Frauen gegenüber besonders vorurteilsbelastet oder fast ganz für sie verschlossen. Während der einzelne Arzt oder Rechtsanwalt vielleicht eines Tages unter der weiblichen Konkurrenz leiden könnte, verfügten die männliche Bürokratie und die Interessenverbände der Lehrer über eine lange Geschichte der erfolgreichen Zugangsbeschränkung für Frauen und der Kontrolle der Frauen im Lehrberuf.²¹

Ein Berliner Journalist untersuchte 1897 die Haltung von 120 Universitätsprofessoren gegenüber Studentinnen. Die Antworten reichten von Ablehnung bis Skepsis, von widerwilligem Respekt bis zu Herablassung und Spott. Der Rechtshistoriker Otto von Gierke, der sich später um die Dissertation einer jüdischen Studentin für seine Publikationsreihe bemühen sollte, erklärte, das deutsche Volk habe Besseres zu tun, als sich auf riskante Experimente mit Studentinnen einzulassen. Vor allem sorgte er sich darum, daß „unsere Männer“ auch Männer blieben.²² 1899 promovierte in Berlin die erste Frau in Physik. Die Zeitungen berichteten darüber: „Der Dekan der Universität wies dann in seiner Rede auf die hohe Bedeutung des Tages hin, der die erste Doktorandin in den Mauern der Berliner Universität sehe. Wenn auch die Frau in erster Linie Hohepriesterin des häuslichen Herdes sein sollte (donnernder Applaus), so bilde doch die wissenschaftliche Vertiefung durchaus kein Hindernis dafür (sehr viel schwächerer Applaus).“²³ Die meisten Akademiker waren sich einig, daß Frauen ins Haus gehörten und nicht mit den Männern konkurrieren sollten. Ein Breslauer Historiker bekannte recht offen, wovor er sich am meisten fürchtete: „Gibt man den Frauen ... das Wort, so erklärt man die Revolution in Permanenz.“²⁴ Wie Peter Gay so klar erkannte, zeigten diese Professoren, „wie geschickt wortgewaltige Männer ihre primitivsten Ängste hinter Worten verstecken können. In der quälenden und ergebnislosen Debatte über die wahre Bestimmung der Frau verbanden sich die Angst vor der Frau und die Angst vor Veränderung.“²⁵

Die Haltung der Studenten entsprach der ihrer Professoren. Die jungen Männer versuchten, die Studentinnen bedeutungslos zu machen, indem sie sie auf ein Podest hoben, sie belehrten und sie verniedlichten. Eine der Pionierinnen, die im Labor die einzige Frau war, bekam ihre Präparate von jeweils anderen jungen Männern ausgehändigt, die um sie herumscharwenzelten. Später fand sie heraus, daß die Männer, die in der Vorlesung neben ihr saßen, ihre Plätze nicht aus Zufall einnahmen, sondern entsprechend der Rangordnung in ihrer Verbindung. Die „Freistudentenschaft“, eine liberale Vereinigung, die ihre uneingeschränkte Sympathie für die Ziele der Studentinnen erklärte und 1906 eine Resolution zugunsten des vollen Zugangs von Frauen zur Universität einreichte, war die einzige, die Studentinnen einlud, an ihren Aktivitäten teilzunehmen.²⁶ Die Frauen, die diese Einladungen annahmen, konnten dann die „wissenschaftlichen“ Monologe ihrer vorgeblich frauenfreundlichen Kommilitonen darüber anhören, wie Studentinnen schließlich intellektuell, emotional und auch physisch entarten mußten.²⁷ Auch jüdische Verbindungen nahmen (1912) von den Studentinnen Notiz. Ihr Verbindungsblatt stellte fest, unter ihnen wären „vorzügliche Tänzerinnen“ und „brillante Schlittschuhläuferinnen“ zu finden.²⁸ Mit der Zeit wurde für einige Studentinnen das Klima etwas erträglicher: „Es war keine Feindseligkeit vorhanden, aber auch keine besondere Rücksichtnahme. Eher im Gegenteil. ... oft genug sah man eine Studentin und einen Jüngling um die Wette auf einen frei gewordenen Platz zusteuern. Der Sieger im Rennen war sichtlich froh, wenn er seiner Kollegin gerade den Platz fortschnappen konnte.“²⁹

Die jungen Frauen wurden auch durch die Vorurteile der Eltern entmutigt. Bürgerliche deutsche Eltern waren bereit, sich finanziell und in anderer Weise für die standesgemäße Ausbildung des Sohnes einzusetzen. Auch Witwen und Töchter bemühten sich, den jungen Mann in der Familie auf die Universität schicken zu können.³⁰ Die Ausbildung der Tochter dagegen schien den Eltern viel einfacher zu sein. Blieb sie nach ihrem Schulabschluß zu Hause und half der Mutter und nahm sie dazu noch an gelegentlichen gesellschaftlichen Ereignissen teil, konnte ihre Erziehung als vollendet betrachtet werden. In jüdischen Familien wurde auf außerschulische Aktivitäten wie Singen, Musizieren, Zeichnen und auf gesellschaftliche Verpflichtungen wie Tanzstunden soviel Wert gelegt, daß die Schulnoten manchmal darunter litten.³¹ Und für alle Mädchen war die Mitgift bedeutend wichtiger als eine akademische Bildung.

So rangierte die Ausbildung der Mädchen weit hinter der ihrer Brüder. In einigen Familien schien es durchaus akzeptabel, daß die Tochter eines der Dienstmädchen ersetzte, damit Geld für die Ausbildung des Sohnes gespart werden konnte. Als man begann, die Zahl der Kinder zu beschränken, stiegen die Chancen der Mädchen. Trotzdem erlebte Karen Horney, die keine Jüdin war, noch um die Jahrhundertwende eine Situation, die für ihre Generation typisch ist: Zwischen Dezember 1900 und Januar 1901 vertraute sie ihrem Tagebuch an: „Ich wollte direkt auf das Mädchengymnasium gehen. In Gedanken befand ich mich bereits dort, aber da hatte ich die Rechnung ohne Vater gemacht. Mein 'teurer Vater' verbot mir jegliches derartige Vorhaben für jetzt

und immerdar. Er kann mir natürlich das Gymnasium verbieten, aber nicht den Wunsch zu studieren. ... Wenn Vater erst die ungeheuerliche Vorstellung, er könne seine Tochter auf das Gymnasium schicken, verdaut hat, wird Mutter mit ihm über das Weitere reden. ... Warum kann Vater sich nicht ein bißchen rascher entscheiden? Er, der Tausende für meinen Stiefbruder Enoch ausgegeben hat, ... dreht jeden ... Pfennig, den er für mich ausgeben soll, zehnmal um. ... Er möchte, daß ich jetzt zu Hause bleibe, dann könnte man das Mädchen entlassen und ich seine Arbeit tun. Er bringt mich noch dazu, daß ich meine guten Gaben verfluche.“

Mit Hilfe ihrer Mutter erlangte Horney schließlich doch die Erlaubnis des Vaters, auf das Gymnasium zu gehen samt der dazu nötigen finanziellen Unterstützung und konnte damit den Weg zur medizinischen Laufbahn einschlagen, die sie sich so wünschte.³²

Auch andere Töchter erhielten die widerwillige Erlaubnis der Eltern. Bürgerliche Eltern verhielten sich gegenüber dem Ehrgeiz ihrer Töchter außerordentlich ambivalent. Die zunehmende Sorge um das Schicksal unverheirateter Frauen dämpfte manchmal die Abneigung gegen einen Studienabschluß der Tochter. Dennoch machte sich die Angst breit, daß gebildete Töchter sich aus dem Heiratsmarkt herausstudierten. Die Eltern hatten sogar einigen Grund zu dieser Sorge, auch wenn damals noch keine Beweise vorlagen. 1917 waren nur 346 (oder 32 Prozent) der 1078 Frauen, die sich zwischen 1908 und 1912 an preußischen Universitäten immatrikuliert hatten, verheiratet.³³

Trotz aller elterlichen Zweifel kamen 39 Prozent der Studentinnen aus Akademikerfamilien, doppelt so viele wie unter den männlichen Studenten. Es waren auch vornehmlich Akademiker, die im preußischen Ministerium eine Petition zur Zulassung ihrer Töchter zum Studium einreichten, bevor noch die Universitäten Frauen offiziell aufnahmen.³⁴

Die Vorurteile und Befürchtungen selbst jener Eltern, die die Bestrebungen ihrer Töchter unterstützten, hinterließen einen bleibenden Eindruck. Sie habe lange gebraucht, um ihre Vorurteile gegen studierende Frauen zu überwinden, erinnerte sich eine jüdische Frau. Daß ihr Vater eine Cousine, die in Zürich studierte, ein „gräßliches Frauenzimmer“ genannt hatte, klang noch lange in ihr nach.³⁵ Der intellektuelle und fortschrittliche Rabbiner Heinemann Vogelstein war traurig und deprimiert, als seine Tochter im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts beschloß, ihre Ausbildung an der Universität fortzusetzen.³⁶ Der Hausarzt der Familie warnte Toni Sender, wenn sie fortahre, ihren Vater um die Erlaubnis zu bitten, studieren zu dürfen, würde sie seine Gesundheit ruinieren.³⁷ Ein Berliner Richter hielt seiner Tochter vor, als sie 1908 erklärte, sie wolle auf die Universität gehen, sie werde mit ihrem Beruf später jemandem, der es brauche, sein Einkommen wegnehmen.³⁸

Selten boten Eltern ihren Töchtern Rat und Hilfe bei ihrer akademischen Laufbahn an. Eine Frau, die später Familienrichterin in Berlin wurde, erreichte ihr Ziel auf dem Umweg über eine Lehrerinnenausbildung, freiwillige Sozialarbeit, Abitur-Vorbereitungskurse (da sie auf ihrer Schule die Hochschulreife nicht hatte erlangen können) und ein Semester Wirtschaftswis-

senschaften. Sie habe sich selbst den Kopf zerbrechen und sich selbst umhören müssen nach einer zukünftigen lohnenden Tätigkeit, berichtete sie in ihren Memoiren. Weder ihr Vater noch sonst irgendjemand berieten sie dabei.³⁹ Später schrieb sie die erste Broschüre über Frauen in der Justiz, die von Berufsberaterinnen an höheren Schulen verwendet wurde.

Manche Eltern verfielen der gesellschaftlichen Ächtung, nachdem sie widerstrebend den Wünschen ihrer Töchter nachgegeben hatten. Eine Frau, die 1914 mit ihrem Medizinstudium begonnen hatte, erinnerte sich: „Ich war das einzige Mädchen auf dem Gymnasium. Das hat einen schrecklichen Aufruhr verursacht. Der Priester in meiner Heimatstadt, der seit Jahren Vaters Partner beim Kartenspiel war, erklärte ihm: 'Herr Einstein, es tut mir sehr leid, aber ich kann nicht länger mit Ihnen Karten spielen, denn Sie schicken Herta auf die Knabenschule, und damit unterstützen und ermutigen Sie die Unmoral.'“⁴⁰

Eltern, die nachträglich den akademischen Beruf ihrer Tochter guthießen, hatten sich dieser zu Anfang oft widersetzt. Eine Ärztin (Jahrgang 1901) erinnerte sich: „Meine Eltern ... wollten, daß wir (Töchter) die beste Schulbildung bekamen und zur Universität gehen konnten, wenn wir es wollten.“ Aus ihrer eigenen Erfahrung schloß sie: „Viele jüdische Familien waren gleicher Ansicht, und so ist es nicht überraschend, daß damals Jüdinnen einen Großteil der Studentinnen ausmachten.“⁴¹ Erst sehr viel später in ihren Memoiren gab sie zu, daß ihre Eltern einmal den Wunsch geäußert hatten, daß sie ihr Medizinstudium aufgäbe und Sekretärin würde.

Käte Frankenthal, die Ärztin wurde und später Abgeordnete der SPD im Berliner Stadtrat und im Preußischen Landtag, schrieb, daß der Gedanke, ihre Tochter sei ein „emanzipiertes Frauenzimmer“, ihre Eltern empörte: „Das kam in dem Kieler Milieu gar nicht in Frage. ... Ich kannte zu jener Zeit nur eine Studentin, die allerdings in ihrem Aussehen und Auftreten der Inbegriff des Blaustrumpfes war. Diese Frau wurde mir oft als warnendes Beispiel vorgehalten.“ Sehr zur Beunruhigung ihrer Eltern gab sie die „normalen“ Zerstreuungen für Mädchen, wie Feste und Bälle, auf, und bereitete sich selbständig auf das Abitur vor. „Schließlich erzählte mein Vater seinem Freund, dem Gymnasiallehrer, spöttelnd, was ich da triebe, und bat ihn, doch mal zu prüfen, was denn eigentlich dabei herausgekommen sei. ... Der Lehrer prüfte mich so eingehend, wie er konnte. ... Dann ging er zu meinem Vater mit einem Gesicht wie ein Arzt, der eine traurige Wahrheit aussprechen muß. 'Sehr unsystematisch und lückenhaft; aber mit systematischer Hilfe würde sie es leicht in einem Jahr schaffen', war seine Diagnose.“⁴² Nachdem Käte Frankenthal ihr Examen in Medizin abgelegt hatte, waren ihre Eltern stolz auf ihren Erfolg. Bekannte, die zuvor über sie gespottet hatten, behandelten sie nun, „als hätte ich den Nobelpreis bekommen“.

Studienwahl: Aus der Not eine Tugend machen

Ihr Geschlecht, ihre religiöse und ethnische Identität und ihre Klassenzugehörigkeit bestimmten weitgehend darüber, welches Fach jüdische Frauen an der Universität studierten. Als 1908 die preußischen Universitäten den Frauen ihre Tore öffneten, wählte die Mehrheit die traditionell „weiblichen“ geisteswissenschaftlichen Fächer, auf die schon die Schule sie vorbereitet hatte. Wie ein Historiker des Bildungswesens es ausdrückte, waren die Geisteswissenschaften „der wahre Schmelztiegel der Universität, in dem sich ein paar Akademikerkinder mit den Söhnen der Plutokratie und vor allem denen der alten und neuen Mittelschicht mischten“.⁴³ Das gilt auch für die Mischung von Studentinnen und Studenten, denn in den Geisteswissenschaften immatrikulierten sich die meisten Frauen. Es liegt eine eigene Ironie in dieser „Wahl“ der Frauen, denn zu dem Zeitpunkt, als die Universität ihre Tore für Frauen öffnete, erlebten die Geisteswissenschaften eine allgemeine Abwertung im öffentlichen Ansehen bei gleichzeitiger Aufwertung des naturwissenschaftlich-technischen Wissens.⁴⁴ So blieben die Frauen, als die technische und industrielle Entwicklung in Deutschland voranschritt, wieder am Rande. Als sie den gesellschaftlichen Status errangen, den eine akademische Bildung versprach, unterlag dieser Status selbst einem Wandel. Mit der teilweisen Professionalisierung von neuen Bereichen, wie der Volksschullehrerausbildung und der höheren technischen oder kaufmännischen Ausbildung, machte die klassische Bildung – der so vielbegehrte Stamm- baumersatz des deutschen Bürgertums – der Berufsausbildung Platz.⁴⁵ Während in früheren Generationen der elitäre Akademiker sich mit seiner Bildung brüsten konnte, mußten sich diejenigen, die später an die Universitäten gelangten – die Frauen sowie die alten und neuen Mittelschichten –, mit einer Berufsausbildung begnügen.

Frauen schrieben sich allgemein vor allem in Philosophie, Geschichte und Philologie ein, wählten also ein sogenanntes Brotstudium, das sie zu Gymnasiallehrerinnen ausbildete.⁴⁶ Relativ viel mehr jüdische Studentinnen als christliche belegten Naturwissenschaften, Mathematik und Medizin.⁴⁷ Die jüdischen Frauen hatten verschiedene Gründe, auf einem Medizinstudium zu einer Zeit zu beharren, in der die Medizin noch als „unweibliche, sogar unmoralische“ Laufbahn für eine Frau⁴⁸ galt, was in scharfem Kontrast zu dem traditionellen Stereotyp der Frau als der für Heilen und Pflegen Zuständigen steht. 1908/09 studierten an preußischen Universitäten 34 Prozent der jüdischen im Vergleich zu 15 Prozent der nichtjüdischen Studentinnen Medizin. Nimmt man Medizin (einschließlich Zahnmedizin), Naturwissenschaften und Mathematik zusammen, studierten diese Fächer 59 Prozent der jüdischen und 37 Prozent der nichtjüdischen Studentinnen.⁴⁹ 1911/12 immatrikulierten sich in Preußen 40 Prozent der jüdischen im Vergleich zu elf Prozent der protestantischen und neun Prozent der katholischen Studentinnen in der Medizinischen Fakultät. Als 14 Prozent der weiblichen Studierenden jüdisch waren, machten diese 39 Prozent der Medizinstudentinnen und 50 Prozent der Studentinnen der Zahn-

heilkunde aus.⁵⁰ Der Grund für diese Situation lag wohl zum Teil in ihrer bürgerlichen Herkunft. Während ein nicht unbeträchtlicher Teil der Studentinnen ehemalige Elementarschullehrerinnen waren, die studierten, um Gymnasiallehrerinnen zu werden, traf dies offensichtlich für die jüdischen Studentinnen nicht zu. Jüdinnen hatten die Tendenz, vor ihrem Studienantritt weder als Lehrerinnen noch in einem anderen Beruf gearbeitet zu haben.⁵¹ Während die Oberlehrerinnen von Ersparnissen und Privatstunden lebten,⁵² wurden die jüdischen Studentinnen finanziell meist ganz von ihren Familien unterstützt. Als die Tochter eines Richters sich durch Privatstunden ein wenig Unabhängigkeit von ihrem Vater verschaffen wollte, erklärte er ihr wütend, sie müsse sofort damit aufhören oder ihr Studium abbrechen. Es widerstrebte ihm, daß seine Tochter mit Privatstunden Geld verdiente, und sei es noch so wenig.⁵³ Solche Eltern konnten sich die Ausbildung ihrer Töchter offensichtlich leisten. Jüdische Studentinnen, die arbeiteten, taten dies meist, um sich ein Taschengeld zu verdienen, ihr monatliches Auskommen stammte von der engeren oder weiteren Familie. Sie konnten auch beschließen, nicht zu arbeiten. Rahel Straus zum Beispiel bekam ihre Studiengebühren und ihren Unterhalt von einem Onkel bezahlt. Sie unterrichtete Latein, Griechisch, Naturwissenschaften und jüdische Geschichte, um sich ein Taschengeld von 30 bis 40 Mark im Monat zu verdienen, gab aber während ihres Klinikums jede Nebenbeschäftigung auf.⁵⁴

Ein Vergleich zwischen der Herkunft der jüdischen Studentinnen und ihrer nichtjüdischen Kommilitoninnen würde vermutlich ähnliche Ergebnisse haben wie bei den männlichen Studierenden: Die Väter der jüdischen Studenten waren im allgemeinen wohl situierte Kaufleute oder Freiberufler. Die nichtjüdischen Studenten kamen aus mehreren unterschiedlichen Bereichen der Mittelschicht, einschließlich einer starken Minderheit der Söhne von kleinen Beamten, von Unteroffizieren, Lehrern und begüterten Bauern.⁵⁵ Für diese Gruppe bedeutete die Universität den Weg zum Aufstieg. In den 1870er Jahren machten die Söhne von Ärzten und Rechtsanwälten 37 Prozent der Studierenden in Preußen aus. 1911 war ihre Anzahl auf 20 Prozent gefallen.⁵⁶ Das Universitätsstudium wurde nun auch Söhnen aus dem neuen Mittelstand und dem Kleinbürgertum zugänglich. Nach 1900 kam bereits die Hälfte aller Studenten aus der unteren Mittelschicht.⁵⁷ Dieser Trend verschärfte noch den Gegensatz zu den Juden. Wir haben zwar keine statistischen Belege für die Berufe der Eltern der jüdischen Studentinnen, doch jüngere Untersuchungen haben ergeben, daß weibliche Studierende generell aus reicheren Familien kamen als ihre Kommilitonen. Über die Hälfte stammte aus den oberen Gesellschaftsschichten, über ein Drittel vermutlich aus akademischen Kreisen.⁵⁸ Der Grund dafür liegt sicher darin, daß nur diejenigen, die über beträchtliche Mittel verfügten, es sich leisten konnten, nach den Ausgaben für die wichtigere Ausbildung des Sohnes auch noch die der Tochter zu finanzieren. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die jüdischen Studentinnen aus diesen oberen Gesellschaftsschichten kamen, während die künftigen Gymnasiallehrerinnen aus den unteren Mittelschichten stammten. Jüdische Eltern konnten sich vermutlich auch die zusätzlichen Ausgaben, die ein Medizinstudium verlangte, eher als viele andere bürgerliche Familien leisten.⁵⁹ Da im jüdischen Bürgertum, wie schon er-

wähnt, die Familien im Durchschnitt kleiner waren als die christlichen, hatten diese auch weniger Kinder zu unterstützen⁶⁰ und waren demnach eher in der Lage, einer Tochter das Medizinstudium – das seit 1901 längste und teuerste Studium – zu finanzieren.

Von Wichtigkeit ist die Tatsache, daß das Lehramt für die meisten Frauen als Brotstudium gelten konnte, für jüdische Frauen jedoch das Gegenteil bedeutete. Wenn sie sich um eine Anstellung an einer staatlichen oder privaten Schule bewarben, wurden jüdische Frauen stärker deswegen diskriminiert, weil sie Juden als weil sie Frauen waren (siehe Kapitel 6). So hätten sie sich mit dem Lehramtsstudium für die Arbeitslosigkeit oder die wenig angesehene Tätigkeit als Privatlehrerin oder Gouvernante ausgebildet. Eine jüdische Frau wechselte, nachdem sie ursprünglich ihren Abschluß in Philosophie und Literatur hatte machen wollen, zur Medizin über, weil die ihr ein „Auskommen“ versprach.⁶¹ So folgten die jüdischen Frauen den Männern in die sogenannten freien Berufe, also in die Medizin, während die Rechtsanwaltschaft nur Männern offenstand. Da Juden durch den amtlich sanktionierten Antisemitismus die Beamtenlaufbahn und die Universitätskarriere weitgehend verschlossen waren und durch die inoffizielle, aber weitverbreitete Aversion gegen die Anstellung von „Nicht-Christen“ im Lehrberuf auch dieser kaum Chancen bot, wählten viele jüdische Studenten die Fächer Recht und Medizin als ihr Hauptfach.⁶² Mit einem Abschluß in einem dieser Fächer konnten sie sich selbständig machen und waren nicht von der diskriminierenden Einstellungspraxis abhängig. Ein Vergleich zwischen der jüdischen und der Gesamtbevölkerung für das Jahr 1882 ergibt, daß 90 Prozent der Juden in medizinischen Berufen und 80 Prozent der Juden im Rechtswesen – einschließlich des öffentlichen Dienstes – eine selbständige Praxis betrieben, im Vergleich zu 56 Prozent beziehungsweise 14 Prozent in der Gesamtbevölkerung.⁶³ Von den beiden Fächern war die Medizin nicht nur das beliebtere, sondern sie ist für Juden auch historisch von großer Bedeutung gewesen. Als Ärzte konnten Juden seit dem 18. Jahrhundert in Deutschland promovieren, ohne konvertieren zu müssen.⁶⁴ Die Medizin hatte die Aura des freiesten der freien Berufe und zog daher unterschiedliche Studenten an. Die Söhne von Ärzten oder Apothekern mischten sich mit denen des wohlhabenderen Bürgertums und einigen Söhnen aus der unteren Mittelschicht. Auch Juden fanden hier ihren Platz.⁶⁵ So wählte eine überwältigende Mehrheit der jüdischen Studenten die Medizinische Fakultät. 1886 waren knapp 60 Prozent der jüdischen (im Vergleich zu 28 Prozent der gesamten) Studierenden für Medizin eingeschrieben, und obwohl dieser Trend merklich nachließ, wählten 1911 noch immer über ein Drittel der jüdischen Studenten Medizin als Studienfach.⁶⁶ Die Juristische Fakultät dagegen war überall die exklusivste und angesehenste. Sie zog die Söhne des Adels oder der reichen Patrizier ebenso an wie einige Kinder von Akademikern.⁶⁷ 1886 schrieben sich nur 16 Prozent der jüdischen – im Vergleich zu gleichfalls 16 Prozent der gesamten – Studenten zum Jurastudium ein. Aber ihr Interesse und ihre Chancen stiegen stark, so daß sich 1899 32 Prozent und 1911 sogar 41 Prozent aller jüdischen – im Vergleich zu 30 Prozent beziehungsweise 23 Prozent der gesamten – Studierenden in Jura immatrikulierten.⁶⁸

Die jüdischen Frauen, die wie alle Frauen bis zur Weimarer Republik als Rechtsanwältinnen nicht zugelassen waren, zogen mehrheitlich das Medizinstudium vor.⁶⁹ Es ist daher nicht erstaunlich, daß unter den Doktorandinnen der Medizin viele jüdische Namen auftauchen. Irma Klausner, die aus einer wohlhabenden Berliner jüdischen Familie stammte, war 1901 eine der ersten vier Frauen, die ihr Staatsexamen in Medizin bestanden.⁷⁰ 1904 waren vier von neun Frauen, die ihr Medizinstudium erfolgreich abschlossen, Jüdinnen. Zwei von ihnen, Paula Philippson und Rahel Hirsch waren die Enkelinnen der bekannten Rabbiner Ludwig Philippson und Samson Raphael Hirsch, den Vertretern des Liberalen Judentums beziehungsweise der modernen Orthodoxie. Rahel Hirsch war die erste Frau in Deutschland, der 1913 der Titel „Professor“ verliehen wurde.⁷¹ Ironischerweise bewahrte der dauernde, bösartige Antisemitismus im deutschen Bildungssystem eine beträchtliche Anzahl jüdischer Frauen davor, die Nachteile eines Studiums der Philologie auf sich zu nehmen. Viele ihrer Kommilitoninnen mußten sich mit den Härten des Lehrberufs auseinandersetzen, einem beschränkten Arbeitsmarkt, niedrigen Löhnen, wenig Machtbefugnissen im Vergleich zu den männlichen Lehrern, dazu noch sexistischen Kollegen und Vorgesetzten und dem gesetzlich vorgeschriebenen Zölibat,⁷² während die jüdischen Ärztinnen in privater Praxis oder im öffentlichen Gesundheitswesen Karriere machten (siehe Kapitel 6). Obgleich also Klasse und Geschlecht bei den meisten Frauen darüber entschieden, ob sie studierten und welche Fächer sie wählten, zwang ihre Diskriminierung aus rassistisch-religiösen Gründen eine große Anzahl jüdischer Frauen zusätzlich dazu, aus der Not eine Tugend zu machen.

Studentinnenleben

Hatten die Frauen ihre Kämpfe mit Eltern, Professoren und männlichen Kommilitonen ausgefochten und ihre Fächer gewählt, mußten sie sich noch schwierigen Problemen widmen. Im Gegensatz zu den Geschichten vom sorglosen und geselligen Studentenleben, die Männer erzählten, verlief das der Frauen meist ernster und oft auch einsamer. Die studierenden Frauen hatten die herkömmliche Lebensweise abgelehnt und arbeiteten nun hart darauf hin, in ihrer neuen Rolle erfolgreich zu sein. Männer konnten die „klassische Epoche der studentischen Korporationen“ erleben, sich ihrem Dünkel, dem Biertrinken und den Rüpeleien ihrer Verbindungen hingeben oder an den sozialen und politischen Aktivitäten der freien Studentenverbindungen teilnehmen.⁷³ „Sie genossen völlige akademische Freiheit. Das bedeutete, daß sie ihre Zeit verbummeln, ihre Gesundheit ruinieren und auf den Namen des Vaters Schulden machen“ konnten, wie eine Kommilitonin bemerkte.⁷⁴

Als Neulinge an der Universität besaßen Frauen kaum Organisationen, die ihnen das Gefühl vermittelten, sie seien willkommen, und keine, die es mit der Kameraderie und dem Mutwillen der Verbindungen hätte aufnehmen können. Deutsche Studenten wechselten während ihres Studiums zwei

oder dreimal die Universität, und die Männer fanden dank ihrer Verbindungsbrüder immer sofort Kontakt an der jeweils neuen Universität. Die Frauen, die allerdings vermutlich weniger oft wechselten, fanden sich immer wieder mit einer neuen Umgebung konfrontiert, die nicht auf sie eingestellt war. Zudem versuchten die deutschen Studentinnen, sich durch ein schickliches und „damenhaftes“ Benehmen zu auszuzeichnen, um dem Vorwurf zu entgehen, sie seien unweiblich und unnatürlich – die liebste Anschuldigung der Antifeministen. Sie hatten nonkonformistisch sein müssen bei ihrem Entschluß, die Vorurteile gegen das Frauenstudium zu bekämpfen, und hatten gegen Familie und Freunde rebelliert. Als Studentinnen fühlten sich nun viele von ihnen verpflichtet, sich als ordentliche bürgerliche Damen zu verhalten, und zeigten kein Interesse daran, durch ihr Benehmen oder durch ihre Organisationen gegen die Unterdrückung der Frau zu protestieren. Sie schreckten vor dem populären Stereotyp der russischen Studentin zurück, von der es hieß, ihr persönliches Verhalten sei ebenso radikal wie ihre politische Haltung. Eine deutsch-jüdische Frau erinnerte sich, wie hilflos sie sich fühlte, als sie sich eines Winters entscheiden mußte, ob sie eine Einladung männlicher Studenten zum Rodeln annehmen sollte oder nicht.⁷⁵ Eine andere bestand trotz ihres akademischen Titels und Status auf der Ansicht, „Glück und Segen bringt einer Vollfrau nur die Ehe, und dabei bleibe ich. Die Persönlichkeit der Frau kann sich nicht außerhalb der Ehe, nicht im Kampf des Berufslebens in ihrer Fülle und Harmonie entfalten, sondern nur in der Verbindung mit dem Mann.“⁷⁶ Rauchen war tabu und die Kleidung anständig. Nirgends lesen wir etwas über verrauchte Cafés und radikale oder feministische politische Diskussionen, die in den Romanen der Epoche eine so prominente Rolle spielen.⁷⁷ Eine jüdische Frau schrieb über ihre Kommilitoninnen an der Universität: „Zum ersten Mal kam es mir so recht zum Bewußtsein, welche unüberbrückbare Kluft zwischen männlichen und weiblichen Studenten liegt, in wie verschiedener Perspektive sie Leben und Lieben betrachten. Für Studenten ist die Studienzeit ein köstliches Ding an und für sich. Sie sind vergnügt, eben weil sie Studenten sind. Sie genießen jeden Tag ... es wird nicht viel Ernstes von ihnen verlangt, als in den letzten Semestern ein bißchen Examenspaukerey, im übrigen leben sie sorglos, ohne Pflichten, ohne Skrupel. Die Liebe ist für sie ein angenehmes Intermezzo ... Die Ehe, die ist da draußen ... Und eben darin, in dem Genießen der Stunde, sind sie allen studierenden Frauen voraus. Alle studierenden Frauen, die ich kennen lernte, haben eine Unterströmung von Ernst und Pflichtbewußtsein ... Das Studium ist für sie nicht die goldene Zeit der Freiheit, sondern nur eine Übergangszeit, die sie absolvieren müssen, um zum Ziele zu kommen.“⁷⁸

Während des Ersten Weltkriegs kamen zu den psychologischen und intellektuellen Beschwerden des studentischen Lebens noch Hunger, Kälte und Angst. Eine Medizinstudentin erzählte, Heidelberg sei zu einem „Mädchenpensionat“ geworden und habe seine fröhliche Atmosphäre verloren: „Zwischen zwanzig oder dreißig Mädchen saß ein unglückliches männliches Wesen, meist ein Soldat auf Urlaub ... Auch die Lehrer trugen Uniform. In den Labors gestalteten sich die Beziehungen zwischen Studentinnen und Lehrern schwierig, da die Uniformen den traditionellen Konflikt noch verstärkten. Un-

ser Leben war ständig in Gefahr ... Alarmsirenen jagten uns in den Keller, und bald waren wir so erschöpft, daß wir uns nicht mehr darum kümmerten und stattdessen versuchten, weiter zu schlafen ... Wovon wir damals lebten, ist mir heute nicht mehr nachvollziehbar ... Morgens aßen wir eine Scheibe kohlschwarzes Brot ... mit Rübensirup und Ersatzkaffee. Mittags gab es in der Mensa ... einen gräßlichen Mischmasch aus Rüben und Kohl mit kleinen Fleischstücken oder eine dicke Suppe mit undefinierbarem Inhalt ... Manchmal gaben uns unsere Soldaten-Kommilitonen Brot und Trockenfleisch aus ihrer Verpflegung ... Geheizte Räume waren ein Traum.“⁷⁹

Doch trotz des überwältigenden Ernstes ihres Strebens genossen die Studentinnen doch auch angenehme Momente und verfolgten Interessen, die über das Studium hinausgingen. Für manche war ihr Studium an einer weit entfernten Universität der erste selbständige Schritt, den sie taten. So schrieb eine Frau, sie habe während ihres Studiums zum erstenmal die Freiheit gekostet und in vollen Zügen genossen: Zusammen mit ihrer Freundin habe sie viele Ausflüge in den Schwarzwald unternommen.⁸⁰ Da so wenige akademische Organisationen sie aufnahmen, suchten die Frauen nach persönlichen Beziehungen. Eine Jurastudentin erinnerte sich, daß Vermieterinnen nicht gerne Zimmer an Studentinnen vermieteten, da sie oft mit Freundinnen gemeinsam lernten und deshalb mehr Gesellschaft brachten.⁸¹ Oft nutzten die Frauen die Gelegenheiten, die sich ihnen an ihrem Studienort boten. Eine junge Frau füllte ihre Studienzeit in München um 1912 nicht nur mit Lehrveranstaltungen aus, sondern besuchte auch die Freunde und Verwandten ihrer Eltern. Diese Leute führten sie in künstlerische, literarische und politische Kreise und in zionistische Organisationen ein. Manchmal verbrachte sie auch gerne den Sabbatabend mit religiösen Freundinnen und Freunden.⁸² Eine Studentin in Heidelberg beteiligte sich an Aktivitäten der jüdischen Jugend im nahen Mannheim. Dabei entwickelte sie Vertrauen in ihre Fähigkeiten als öffentliche Rednerin. Das Wandern, immer der Deutschen liebster Zeitvertreib, ermöglichte den Frauen kleine Erholungspausen beim Studieren. Eine Frau war sehr stolz darauf, daß sie sich auf diesen Wochenendabenteuern als „einer der Jungs“ bewährte. Ihre Beziehung zu den Wandergefährten war, wie die der meisten Studentinnen zu ihren Kommilitonen, kameradschaftlich und geschwisterlich.⁸³

Platonische Beziehungen waren vermutlich infolge der herrschenden sexuellen Unterdrückung die Regel. Diese Frauen waren, wie schon erwähnt, darauf bedacht, ihr akademisches Ziel zu erreichen, und achteten auf ihren Ruf. Das war natürlich schwierig in einer gespannten Atmosphäre, in der die Männer zahlenmäßig weit überwogen und Gerüchte umgingen. Einen Tag nachdem sie mit einem Kommilitonen eislaufen gegangen war, ermahnten ihre männlichen Freunde eine Studentin: „Nie wieder nur mit einem ...!“⁸⁴ Männer standen intimen Beziehungen mit Studentinnen ambivalent gegenüber. Von Freundschaften und einigen Liebesbeziehungen mit Studentinnen abgesehen, wandten sich die Studenten auf der Suche nach sexuellen Beziehungen eher an die Frauen der unteren Klassen in der Stadt oder an Prostituierte.⁸⁵ Und sie hüteten sich, eine Akademikerin zu heiraten, die womöglich vorhatte, Karriere, Mann und Haushalt unter einen Hut zu bringen.

Es gab natürlich Ausnahmen. Käte Frankenthal, die in jeder Hinsicht unkonventionell war, schrieb, sie habe mehrere Freunde gehabt. Es gab auch Affären mit Professoren und Beziehungen zwischen Lehrer und Studentin, die zur Ehe führten.⁸⁶ Eine Reihe von Liebesbeziehungen zwischen Studentinnen und Studenten führte vermutlich zur sogenannten „Studentenehe“, das heißt zu einer eheähnlichen Gemeinschaft, und einige schließlich zu einer legalen Verbindung. Elisabeth Bab, die 1905 heiratete, berichtete, sie und ihr Mann seien eine Kuriosität gewesen, da sie das einzige und erste verheiratete Studentenpaar in den Annalen der Berliner Universität waren. Das Los dieser verheirateten Studentin war sehr hart, denn beide Partner arbeiteten neben dem Studium. Elisabeth Bab beschrieb ihr Leben nach der Geburt des ersten Kindes so: „In der Küche wurde ein Schlafzimmer für meinen Mann eingerichtet, damit er durch das Kind nicht gestört wurde, denn ich mußte das Kind ja baden und versorgen, ehe ich in die Schule ging.“ Ihr Ehemann war für das Kind nicht zuständig: „Vormittags wurde das Kind von meiner Mutter versorgt. Oh! Wie war ich oft müde, wenn ich früh das Baby nähren und mich für die Schule vorzubereiten hatte.“⁸⁷ Es gab also auch für Studentinnen ein geistiges und soziales Leben außerhalb des Hörsaales, das aber bei weitem nicht an die übertriebene Geselligkeit oder auch nur an die Muße der männlichen Studenten heranreichte.

Antisemitismus an der Universität

Das Ausmaß des Antisemitismus sowohl in der Gesellschaft allgemein wie auch unter den Universitätsprofessoren und Studenten erwies sich letztlich als bedrohlicher als der Sexismus und die geschlechtsspezifischen Diskriminierungen im Universitätsleben. Die antisemitischen Pamphlete der 1870er Jahre behaupteten, Deutschland werde geistig von Juden „beherrscht“. Adolf Stoecker, einer der Väter des modernen politischen Antisemitismus, erhob in seinen antisemitischen Reden Anklage gegen den angeblich unverhältnismäßigen Ansturm der Juden auf die Bildungseinrichtungen (1879) und die „Verjudung“ der höheren Mädchenschulen (1890).⁸⁸ Gegen Ende der 1870er Jahre schlossen immer mehr Studentenverbindungen Juden aus, einige durch Statut, andere durch „selektive Aufnahme“.⁸⁹ Als der Antisemitismus sich ausbreitete und zur sozialen Norm an deutschen Universitäten wurde, kam auch das Thema der „jüdischen Konkurrenz“ auf. Vor allem während der schweren Krise auf dem akademischen Arbeitsmarkt in den 1880er Jahren beschwerten sich Studenten darüber, daß die Juden angeblich die Universitäten übervölkerten und infolgedessen jüdische Ärzte die christlichen Ärzte verdrängten und die Rechtsprechung unverhältnismäßig häufig durch Juden stattfinde.⁹⁰ Auch die große Zahl der jüdischen Medizinstudentinnen konnte nicht unbemerkt bleiben. In Leipzig zum Beispiel wies die Medizinische Fakultät „unerwünschte Russinnen“ zurück, die fast ausschließlich Jüdinnen waren. Die Studenten protestierten angeblich gegen deren persönliches Erscheinungsbild. Allem Anschein nach enthielt also die Ablehnung von Frauen durch Ärzte und Medizinstudenten ein

erhebliches antisemitisches Element, das durch den herkömmlichen Frauenhaß mehr oder weniger verschleiert wurde.⁹¹

In den 1890er Jahren waren die organisierten deutschen Studenten größtenteils antisemitisch und vertraten eine verquere Mischung aus Nationalismus, Rassismus und Haß auf den „jüdischen“ Liberalismus. Als Konsequenz aus ihrem Ausschluß aus dem studentischen Leben gründeten jüdische Studenten 1886 ihre erste eigene Verbindung. Die Viadrina, wie sie hieß, sollte die jüdische Identität fördern und auch der Selbstverteidigung dienen. 1896 gründeten jüdische Studenten einen nationalen Dachverband der jüdischen Verbindungen, den Kartell Convent. Um die Jahrhundertwende konnten jüdische Männer es sich aussuchen, ob sie einer jüdischen Verbindung oder einem der liberalen, nicht konfessionellen Studentenverbände, wie etwa der Freien Wissenschaftlichen Vereinigung, beitraten, die in Wirklichkeit fast ausschließlich aus Juden bestanden.⁹²

So betraten die jüdischen Frauen eine Arena, die bereits in zwei Lager gespalten war. Ihre ersten Erfahrungen waren allerdings nicht so entfremdend wie die der jüdischen Männer ihrer Generation. Die ersten Studentinnen in Heidelberg zum Beispiel hatten vor ihrem Studium unter massiver sexueller Diskriminierung gelitten: „Fast alle waren nach schweren Kämpfen gegen tausend Vorurteile, gegen Familie und Gesellschaft, gegen Bindungen und Rücksichten auf ihren jetzigen Weg gelangt.“ Allen Zwängen und Formalitäten abgeneigt, bestanden sie auf Autonomie gegenüber den Organisationen der Männer. Sie gründeten einen Verein und luden Frauen jeder Nationalität und Religion zur Mitgliedschaft ein. Die Vorsitzende, eine Jüdin, erinnerte sich an Abende, an denen „wir mit den interessantesten Frauen zusammensaßen, beteiligt am Aufbau eines neuen Frauendaseins.“⁹³ Andere Frauen schufen zwischen 1900 und 1906 Frauenorganisationen, die sich zum „Verband der Studierenden Frauen Deutschlands“ zusammenschlossen. Allen Konfessionen offenstehend und „neutral“ in seiner politischen Haltung, wollte der Verband die Probleme der studierenden Frauen thematisieren und lösen. 1915 schloß er sich der bürgerlichen deutschen Frauenbewegung an, dem „Bund Deutscher Frauenvereine“. 1916 war der „Verband der Studentinnenvereine Deutschlands“, wie er sich inzwischen nannte, auf 20 Ortsgruppen angewachsen.

Doch schon binnen kurzer Zeit gründeten Frauen Verbindungen, die Jüdinnen ausschlossen. Angesteckt von einer judenfeindlichen Umgebung, begierig, sich den „Insidern“, also den männlichen Verbindungen, anzupassen, und vermutlich auch aus Eifersucht auf die wirtschaftlichen Vorteile der jüdischen Frauen, wurden viele Studentinnen offen antisemitisch. Schon 1905 stimmte die neue Frauengeneration im Heidelberger Studentinnenverein für die Gründung einer weiblichen Studentenverbindung und schlossen alle „Fremden“, einschließlich der deutschen Jüdinnen, dabei aus. Die ursprünglichen Gründerinnen des Heidelberger Studentinnenvereins traten geschlossen aus und nannten sich in die „Alt-Heidelbergerinnen“ um. Die neue Frauengeneration war auf dem besten Wege, die übelsten Seiten der Burschenschaften nachzuahmen.⁹⁴ Ein Jahr nachdem die preußischen Universitäten offiziell für Frauen geöffnet worden waren, spaltete sich 1909 der Verein Studie-

render Frauen in Berlin über der Frage, ob man eine Einladung einer antisemitischen männlichen Verbindung annehmen sollte. Die antisemitischen Mitglieder gründeten daraufhin den „Deutsch-akademischen Frauenbund“, eine christlich-nationale Organisation. Die liberaleren Mitglieder bedauerten die Spaltung. Von liberaler Seite wurde dies wie folgt kommentiert: „Peinlich muß dieser Vorfall alle berühren, die dem Fortschritt der Frauenbewegung mit Sympathie folgen. Jedenfalls ist nicht recht einzusehen, welches Interesse die besagte Frauengruppe durch ihre Haltung verfolgt; was die Frauen von der Reaktion zu gewärtigen haben, das sollten sie doch wirklich endlich gelernt haben.“⁹⁵

Eine jüdische Frau schrieb 1913, die „Blüte der deutschen Jugend“, die Studenten, betrachteten Juden nicht als gleichwertig.⁹⁶ Die antisemitische Frauengruppe verfügte 1914 über genügend Zweigorganisationen an den einzelnen Universitäten, um eine nationale Organisation zu gründen, den Deutschen Verband Akademischer Frauenvereine. Mit Zweigstellen in Bonn (1905), Berlin (1909), Münster (1909) und Göttingen (1912) ermutigte die Organisation ihre Mitglieder zu Aktivitäten in studentischen Angelegenheiten und engagierte sich für die Frauenbewegung und die „nationale Frage“. Zwei weitere Ortsgruppen schlossen sich 1917 den Bemühungen zur Förderung des Deutschtums unter den Studentinnen an. Gemäß ihrem Motto „Vergiß nicht, daß du eine deutsche Frau bist“, nahmen sie keine Jüdinnen auf.⁹⁷

Einzelne jüdische Studentinnen, die sich erst nach 1908 immatrikulierten, fanden einige wenige Organisationen vor, denen sie beitreten konnten, und an manchen Universitäten gab es gar keine. Anders als die katholischen Studentinnen, eine weitere Minderheit an den Universitäten, die sich 1911 zu organisieren begann und 1913 ihre vier Gruppen zu einer nationalen Organisation zusammenschlossen, gründeten die jüdischen Frauen keine eigenen Vereine und Verbände. Während einige nirgendwo Mitglied waren, schlossen sich andere liberalen Frauenorganisationen an, und wieder andere suchten sich eine Gemeinschaft außerhalb ihres akademischen Umfelds. Man kann darüber spekulieren, warum die jüdischen Frauen keine eigene Organisation gründeten. Erstens waren sie sehr wenige: 1908 studierten nur 135 jüdische Studentinnen an preußischen Universitäten. Außerdem waren sie geteilt in Deutsche und „Ausländerinnen“.⁹⁸ Letztere, ungefähr ein Viertel aller jüdischen Studentinnen, waren entweder osteuropäischer Herkunft, lebten aber seit Jahren in Deutschland, oder waren wirklich Ausländerinnen.

Die ausländischen Studentinnen fühlten sich besonders isoliert. Einer ihrer Kommilitonen schrieb über die Einsamkeit, unter der diese Frauen litten. Sie standen nicht nur außerhalb der deutschen Gesellschaft, sondern auch außerhalb der jeweiligen Gemeinschaft, die sich die Männer aus ihren Herkunftsländern geschaffen hatten. Die Deutschen machten sich über sie lustig, indem sie ihnen vorhielten, sie seien doch nicht wirklich zum Studieren gekommen. Was denn eine Frau mit Wissenschaft zu tun habe, wollten sie wissen, was das eine mit dem anderen zu tun habe. Und sie hielten ihnen vor, was sie planten, führe zu nichts Gutem und schicke sich nicht für eine Frau.⁹⁹ Die russischen Jüdinnen, von denen die meisten Medizin studierten, waren den härtesten Angriffen ausgesetzt. Sie erfuhren die Feindseligkeit der antisemiti-

schen Professoren wie die der Studentinnen und Studenten, die sich über den Zustrom von Juden und Radikalen ausließen. Die deutschen Frauen verhielten sich nicht besser gegen ihre russisch-jüdischen Kommilitoninnen, aus Angst, die Professoren würden alle Frauen ausschließen, um nicht von Russinnen „überschwemmt“ zu werden. 1901 schrieb eine deutsche Studentin, die Fremden überwältigten die Deutschen an Zahl geradezu.¹⁰⁰ Und schließlich fügten die deutsch-jüdischen Männer diesen Beleidigungen noch eine weitere Kränkung hinzu, indem sie das negative Stereotyp der russischen Studentin benutzten, während sie gleichzeitig alle Studentinnen herabsetzten: Die Zeitschrift der jüdischen Verbindungen erklärte in einem Kommentar über die Kleidung der Studentinnen, man könne schon an ihrem Aussehen erkennen, welches Fach eine Frau studiere: „Die sonderbarsten Erscheinungen treffen wir in den medizinischen Kollegien, vielleicht deswegen, weil sie am meisten von Russinnen besucht werden. Hier trifft man noch manchmal den Typus der Frau, der lange Zeit in unserem Geiste maßgebend für den Begriff einer Studentin war. Hier sehen wir nicht selten eine gewisse und gewollte Nachlässigkeit der Kleidung, schlecht frisieretes Haar und jenes Auftreten, das sagt: Außer der Wissenschaft ist mir alles gleich. In den philosophischen Kollegien hingegen herrscht die Studentendame: Elegant gekleidete junge Mädchen, die sich in keiner Weise ... von der Dame der großen Welt unterscheiden.“¹⁰¹

Die Aufteilung nach ethnischer Zugehörigkeit und die kleine Zahl der jüdischen Studentinnen erklären jedoch nicht ausreichend, warum sie nicht als Gruppe zusammenhielten. Es gab zum Beispiel 1908 weniger katholische als jüdische Studentinnen an preußischen Universitäten. Doch wie es Frauen aus Minderheiten in einer rassistischen Gesellschaft so häufig ergeht, waren die jüdischen Frauen gezwungen, zwischen ihrem Geschlecht und ihrer „Rasse“ zu wählen. Während die einen sich als Mitglieder oder in Führungspositionen in den liberalen Frauenvereinen betätigten, unterstützten andere männlich geführte jüdische Organisationen. Es waren sowohl der allgegenwärtige Antisemitismus dieser Zeit als auch die Identifikation mit der Frauenbewegung, die jüdische Frauen dazu trieben, die Ränge der liberalen, nicht konfessionellen Frauenvereine zu verstärken. Diese stellten eine stärkere Basis als eine kleine konfessionell gebundene Frauengruppe dar, um den Rassismus zu bekämpfen oder auch nur zu ignorieren. Gleichzeitig hatte wohl auch das Bedürfnis, dazuzugehören eine Rolle gespielt, das in der antisemitischen Atmosphäre vorherrschte, in der die Frauen leben mußten. Frauen, die gegen ihre geschlechtliche Diskriminierung ankämpfen mußten, zogen es vielleicht vor, sich unter liberalen Geschlechtsgenossinnen von ihrem „Anderssein“ zu erholen, als ihre jüdische Identität zu betonen und sich mit ihr auseinanderzusetzen. Es gab aber doch einige, deren religiöse und nationaljüdische Einstellung sie zu den religiösen oder zionistischen Organisationen in ihrer Umgebung führte. Auch hier hat womöglich der verstärkte Antisemitismus Frauen dazu gebracht, sich in der gemeinsamen Sache Männern anzuschließen. Gegen Ende des Kaiserreichs sahen sich die jüdischen Frauen einer zunehmenden Zahl „deutsch-nationaler“, das heißt antisemitischer Frauenorganisationen gegenüber. Gleichzeitig erlebten einige während der Vorlesungen von seiten der Kommilit-

toninnen und Kommilitonen wie auch der Lehrer den rabiaten Antisemitismus, der aus dem extremen Nationalismus der Kriegszeit entstanden war. Eine Frau berichtete, daß es gleich nach dem Krieg Professoren gab, die die Ausweise ihrer jüdischen Studentinnen und Studenten mit einem gelben Zeichen markierten.¹⁰² Diese Männer haben ihre Haltung 1918 bestimmt nicht über Nacht verändert. Viele ihrer Studentinnen hatten ihren Rassismus schon viel früher wahrgenommen.

Während der ersten anderthalb Jahrzehnte, in denen Frauen an die Universitäten kamen (1894–1909), waren die jüdischen Frauen weniger vom Antisemitismus als vom Sexismus betroffen. Ihre Aufnahme in die akademischen Ränge gestaltete sich sehr viel schwieriger als die der jüdischen Männer. Später, als das Leben der studierenden Frauen ein wenig leichter wurde, vor allem nachdem sie offiziell an den preußischen Universitäten zugelassen worden waren, wurde der Antisemitismus – der an den Universitäten immer existiert hatte – ein bedrängendes und manchmal niederdrückendes Element während der Studienjahre jüdischer Frauen. Allerdings erscheinen im Vergleich zu den spannungsgeladenen Universitäten der Weimarer Republik die des Kaiserreichs geradezu als gastfreundlich. So stieg zum Beispiel die Mitgliederzahl im antisemitischen „Deutschen Verband Akademischer Frauenvereine“ zwischen 1917 und 1928 um 75 Prozent, während der liberale „Verband der Studentinnenvereine Deutschlands“ zwischen 1916 und 1927 zwölf Zweigvereine verlor.¹⁰³

6. Doppelte Hürden und doppelte Bürden: Frauenerwerbstätigkeit

Ungeachtet des Klischees von der bürgerlichen Dame und der müßigen höheren Tochter arbeiteten die jüdischen Frauen auf vielfältige Weise – und häufig unbezahlt. Eine signifikante Minderheit unter ihnen – 1907 waren es etwa 18 Prozent – arbeitete außer Haus und wurde daher von den Berufszählungen erfaßt. Andere, die den Laden der Familie betrieben, Waren auslieferten, die Bücher führten, hausieren gingen, ein kleines Geschäft leiteten oder im Haushalt „aushalfen“ – erst in der Berufszählung von 1907 werden sie als mithelfende Familienangehörige gezählt – blieben zuvor lange unsichtbar, müssen aber für unsere Zwecke genauer untersucht werden. Wie zu erwarten, finden wir die Frauen, die im Schatten arbeiteten, in ähnlichen Arbeitsbereichen wieder, wie diejenigen, die offiziell beschäftigt waren.

Die jüdischen Frauen fanden einen Arbeitsmarkt vor, der durchsetzt war von Antisemitismus und Sexismus. Ihre abweichende Berufsstruktur – die meisten waren im Handelssektor beschäftigt – resultierte aus ihrer ethnischen und religiösen Identität. Ihr niedrigerer beruflicher Status entsprang ihrer Geschlechtszugehörigkeit. Die zunehmende Zahl der berufstätigen jüdischen Frauen läßt vermuten, daß Wohlstand für die Juden des Kaiserreichs nicht mehr vorausgesetzt werden konnte, und daß es nicht nur eine Kluft gab zwischen den reicheren deutschen Juden und den Einwanderern aus Osteuropa, sondern auch eine Geschlechterdiskrepanz unter den erwerbstätigen deutschen Juden.

Offizielle und versteckte Erwerbstätigkeit

Wollen wir die Bereiche und das Ausmaß der Erwerbstätigkeit jüdischer Frauen aufdecken, müssen wir statistische Erhebungen analysieren und zusätzlich alle Arten versteckter, unbezahlter und nicht offizieller Arbeit untersuchen. Was die Statistiken nicht aussagen, ist fast genauso bedeutend, wie das, was sie aussagen. Sie liefern zum Beispiel keine Gliederung nach Altersgruppen, die eine abnehmende Zahl von berufstätigen Ehefrauen und eine zunehmende von berufstätigen Töchtern in dieser Zeit dokumentieren würde. Sie informieren auch nicht darüber, wie hoch unter den erwerbstätigen jüdischen Frauen der Prozentsatz der Immigrantinnen war, der in bestimmten Sparten auf bis zu 25 Prozent geschätzt wird. Sie unterscheiden auch nicht zwischen Frauen des Bürgerturns und des Kleinbürgerturns, also der Höheren Tochter, die arbeiten gehen wollte und der Tochter, die arbeiten gehen mußte. Am aufschlußreichsten sind die Berufsstatistiken, wenn man sie mit den Erhebungen über die Gesamtbevöl-

kerung vergleicht. So ergibt sich zum Beispiel in der Gegenüberstellung des jeweiligen Status der Frau, daß die Diskrepanz zwischen jüdischen Männern und Frauen nicht so kraß war wie die zwischen den nichtjüdischen Männern und Frauen. Das trifft auf eine Vielzahl von Fällen zu, auf die wir im folgenden eingehen werden, und die uns einen Einblick in die ökonomische Situation jüdischer Familien gewähren. Man darf die Reichsstatistiken nicht ohne weiteres verallgemeinern. Erhebungen in einzelnen Regionen und Städten bieten manchmal eine bessere Vergleichsgrundlage. So wich zum Beispiel die Berufsstruktur der jüdischen Frauen wie die der jüdischen Männer vom Durchschnitt ab, tat dies jedoch in den Großstädten in geringerem Maße. Hier trafen die jüdische Frauen eine Berufswahl, die derjenigen der nichtjüdischen Frauen ähnlicher war.

Berufszählungen im Kaiserreich, die nach Konfessionen aufgeschlüsselt sind, gibt es für Preußen und andere deutsche Staaten für die Jahre 1882, 1895 und 1907. Für Gesamtdeutschland stehen Erhebungen aus den Jahren 1895 und 1907 zur Verfügung. Wir müssen daher davon ausgehen, daß die Erwerbstätigkeit der jüdischen Frauen in der ersten Dekade nach Vollendung der gesetzlichen Judenemanzipation weitgehend mit der Berufsstruktur in der Erhebung von 1882 identisch war. Vor 1907 tauchen in den Erhebungen mithelfende Familienangehörige nicht auf, denn sie wurden normalerweise auch nicht für ihre Arbeit bezahlt. Ein Viertel aller beschäftigten jüdischen Frauen (12.123 von 48.976)¹ gehört 1907 dieser Gruppe an. Es steht so gut wie fest, daß die absoluten Zahlen wie der Prozentsatz dieser mithelfenden Familienangehörigen in den 1870er Jahren, als die Juden noch damit beschäftigt waren, ihren bürgerlichen Status zu erreichen, noch höher lagen und daß sehr viel mehr jüdische Frauen berufstätig waren, als in der Erhebung von 1882 erfaßt wurden. Traditionelle historische Quellen, wie Volkszählungen, verbreiten ein unvollständiges Bild der wirklichen bezahlten wie unbezahlten Frauenarbeit. Die Unterschätzung und Unterbewertung durch die Statistiker wie auch das Selbstverständnis der Frauen vernachlässigten die Erfassung vieler Arten von Arbeit, wie etwa Saisonarbeit, Heimarbeit (Musikunterricht, Nähen, das Versorgen von Kostgängern etc.), Hausieren oder „Aushelfen“ im Haus oder Geschäft von Verwandten. Auch bürgerlicher Ständedünkel trug zum Verstecken der weiblichen Arbeit bei. Das heißt, wir müssen unseren Begriff von weiblicher „Arbeit“ erweitern und zum Beispiel mithelfende Familienangehörige auch vor 1907 berücksichtigen, bei der Lektüre von Lebenserinnerungen und Tagebüchern sorgfältig zwischen den Zeilen lesen und das statistische Quellenmaterial kritisch verwenden.

Beispiele für versteckte Arbeit gibt es in Fülle. In der Zeit vor der Berufszählung von 1882 und vermutlich auch danach machte den größten Teil der inoffiziellen Beschäftigung jüdischer Frauen die unbezahlte und meist nur flüchtig erwähnte „Mithilfe“ im Familiengeschäft aus. Für Ehefrauen und Töchter war diese Arbeit eine Selbstverständlichkeit. In Kleinstädten arbeiteten die Töchter bis zu ihrer Hochzeit gewöhnlich im Geschäft oder führten den Eltern die Bücher.² Aber auch in Großstädten wirkten Töchter im Geschäft oder Betrieb mit, oft, wie schon erwähnt, hinter den Kulissen. Vor der Verbrei-

tung der Schreibmaschine kopierten die Schwestern von Anna Ettlinger, wie diese sich erinnerte, die juristischen Schriftsätze ihres Vaters und ersparten ihm somit die Kosten für einen Sekretär. Auch die Ehefrauen arbeiteten ganztags in den Geschäften und Büros ihrer Männer, die sie oft auch alleine führten. In den Bäckereien teilten die Frauen den anstrengenden Arbeitstag ihrer Männer.³ „In der Nacht von jedem Donnerstag zu Freitag half unsere ... Mutter, die Berches [Sabbatbrote] zu flechten und mit Mohn zu bestreuen, während Vater sie nach ihrem Aufgehen in den Backofen schob ... War diese Nacht mit Arbeit vorübergegangen, so erforderte der Freitagmorgen nicht minder Tatkraft und Umsicht meiner Mutter. Hatte sie die Kundschaft bedient, erschienen die Ortsbettler serienweise, um ihren wöchentlich fälligen Obolus zu empfangen, mußte sie die Anordnungen und Vorbereitungen treffen für den würdigen Empfang des heiligen Schabbes.“⁴ Diese Frau brachte auch noch zehn Kinder zur Welt. Eine andere Frau betrieb eine kleine Schankwirtschaft, während ihr Mann als fahrender Händler unterwegs war. Mit Hilfe einer Schwägerin bewältigte sie zusätzlich ihren Haushalt einschließlich ihrer zwölf Kinder. Das Gasthaus machte um fünf Uhr morgens auf. Sie schenkte Speisen und Getränke aus und hielt mehrere Gästezimmer zur Verfügung. Machten Gäste Ärger, mußte sie selbst einschreiten: „Vielfach kam es auch zu Schlägereien. Dann trat Mutter dazwischen mit ihrer energischen Stimme. Manchmal kam es auch vor, daß sie so einem Halbwüchsigen eine Ohrfeige gab – jedenfalls hatten die Gäste vor Mutter Respekt.“⁵ Andere Frauen kümmerten sich um die Buchhaltung, den Versand oder die Korrespondenz ihrer Männer.⁶ Manche Ehefrau führte das Geschäft ihres Mannes alleine, weil er kein guter Geschäftsmann war. Die Frauen erhielten keinen Lohn für ihre Arbeit, und der Betrieb lief offiziell unter dem Namen des Ehemannes. So richtete die Frau Benno Meidners zum Beispiel nach dem Bankrott des Tuchgeschäftes und dann der Brauerei ihres Mannes eine Blumenfabrik ein. Ihr Geschäft blühte und gedieh mit Hilfe ihrer Söhne, während ihr Mann „im Geschäft eher störend als nützlich“ war. Sie erreichte, daß seine Verluste wieder wettgemacht wurden, und sie versorgte die Familie in seinem Namen.⁷

Frauen arbeiteten auch auf anderen, noch versteckteren Gebieten. Sie nahmen Wäsche ins Haus und nähten oder webten für Privatkunden.⁸ Andere versorgten Sommergäste – das heißt, Pensionsgäste.⁹ Noch unsichtbarer war die Arbeitsleistung der Mädchen, die zu Verwandten geschickt wurden, um ihnen mit den Kindern zu „helfen“ und um zu lernen, wie man einen Haushalt führt. Sie blieben oft für ein ganzes Jahr. Weder die Mädchen selbst noch ihre Gastgeberinnen empfanden ihre Arbeit als Dienstleistung, doch genau darum handelte es sich. Ein Witwer mit acht Kindern schickte seine älteste Tochter im Alter von 15 Jahren für ein Jahr zu ihrer Tante, damit die eine Hausfrau aus ihr mache, die auch fähig wäre, sich um die jüngeren Geschwister zu kümmern. Ihre „Hauswirtschaftslehre“ bei der Tante umfaßte alle Arbeiten im Haushalt, bis auf die größten.¹⁰ Andere Mädchen halfen gelegentlich Schwestern, kürzlich verwitweten Verwandten oder Tanten, die gerade ein Kind bekommen hatten.¹¹ Eine junge Frau führte ihrer verwitweten Tante den Haushalt, während die Tante und ihre Söhne sich um das Geschäft kümmer-

ten.¹² Es kam auch vor, daß Eltern ihre Töchter zu einer formaleren „Hauswirtschaftslehre“ in fremde Haushalte schickten. Daß die Tochter wie ein Familienmitglied behandelt wurde, war in diesen Fällen wichtiger als die Bezahlung. In den jüdischen Zeitungen finden sich zu diesem Thema eine Überfülle von Anzeigen: Da möchte eine angesehene und sehr religiöse Familie ihre Tochter in eine gute Familie zur hauswirtschaftlichen Lehre geben; Lohn wird nicht verlangt, aber volle Integration in die Familie. Ein jüdisches Mädchen, das eine Arbeitsstelle in einem jüdischen Haushalt suchte, um Hauswirtschaft zu lernen, schrieb, Lohn erwarte sie nicht, dafür aber Familienanschluß.¹³ Diese Strategie hatte ihre Vorläufer bereits im Adel des Mittelalters.¹⁴ Die als temporär angesehene Arbeit sollte die junge Frau auf ihren künftigen eigenen Haushalt oder eventuell auch auf eine Stelle als „Stütze der Hausfrau“ in einem fremden Haus vorbereiten und galt als Lehre oder Aushilfstätigkeit. Manchmal boten diese Stellen die zusätzliche Verlockung, das Leben in der Großstadt kennenzulernen. Und höchstwahrscheinlich war meistens auch noch ein Dienstmädchen vorhanden. So konnten es Betroffene und Außenstehende gleichermaßen vermeiden, diese Arbeit als Arbeit anzuerkennen, denn die anstrengendsten Tätigkeiten konnten delegiert werden.

Selbst Frauen, die zu Hause blieben, trugen neben der Hausarbeit, die die meisten von ihnen verrichteten, zum Einkommen der Familie bei. Die Tochter eines reichen Bankiers entwarf und nähte alle Kleider ihrer vier Schwestern, die sich kaum je ein Stück kauften. Eine der Schwestern erinnerte sich, daß sie erst, als sie 17 wurde, eine neue Seidenbluse für die Tanzstunde kaufte. Die Schneiderin der Familie sah sich vermutlich selbst nicht in dieser Rolle und erhielt auch von den anderen keine besondere Anerkennung dafür.¹⁵ Allgemein wurde diese Art Arbeit einfach als Erweiterung der „natürlichen“ Sphäre der Frau angesehen, so daß sie als Arbeit nicht in Betracht kam. Dennoch trug sie zum Erhalt und zur Verbesserung des Lebensstandards der Familie bei. Schließlich gab es noch die Arbeit, die zwar als solche anerkannt war, die aber die Frauen vor den Nachbarn und den Finanzbeamten verbargen. Eine Frau sammelte in diversen Geschäften leere Kerosinbehälter und gab sie an die Lieferanten zurück, um ihren blinden Vater zu unterstützen.¹⁶ Eine andere betrieb im Haus einen kleinen Farbenhandel.¹⁷ Weitere Frauen ergänzten das Familieneinkommen, indem sie Klavierstunden gaben. Eine Frau unterhielt ihre gesamte Familie durch Klavierunterricht, als ihr Mann das Geschäft verkaufte, weil er zum Militärdienst einberufen wurde.¹⁸

Ein Vergleich mit nichtjüdischen Frauen zeigt, daß viele bürgerliche Frauen bestimmte versteckte Arbeiten verrichteten, vor allem im Bereich der „Hauswirtschaftsausbildung“. Doch die Unterschiede sind signifikant. Da ein Großteil der jüdischen Männer der Mittelschicht im Handelssektor tätig war, findet man im Durchschnitt mehr jüdische Frauen in Geschäften und Kontoren, an der Kasse oder mit Buchhaltung und Korrespondenz beschäftigt. Die nichtjüdischen bürgerlichen deutschen Männer füllten die Reihen des expandierenden öffentlichen Dienstes. Ihre Frauen und Töchter konnten nicht in den städtischen oder staatlichen Büros „aushelfen“. Um ein vergleichbares Ausmaß an versteckter Arbeit unter der nichtjüdischen Bevölkerung zu finden,

müßte man den großen landwirtschaftlichen Sektor untersuchen. Hier versorgten die Frauen und Töchter der armen wie auch der wohlhabenden Bauern den Garten, das Vieh und das Gesinde. Von den Juden lebte nur eine Minderheit auf dem Lande, und diese waren eher Ladenbesitzer oder Vieh- und Pferdehändler. So verrichteten wenige jüdische Frauen versteckte landwirtschaftliche Arbeit. Außerdem nahmen, da auch der proletarische Anteil bei der nichtjüdischen Bevölkerung höher lag, mehr christliche als jüdische Frauen Heimarbeit an.

Bei der Analyse der offiziellen Arbeit, die in den Statistiken erscheint, ist ebenfalls Vorsicht geboten. Die Statistiken unterscheiden nicht zwischen eher bürgerlichen deutschen Jüdinnen und Juden und proletarischen osteuropäischen Einwanderern. Man muß sich daher bewußt sein, daß die Kategorie „Arbeiterin“ (Kategorie c, 2-5 in der Reichsstatistik) vermutlich weniger deutsche Jüdinnen und mehr Immigrantinnen enthält. Aber auch die Einteilung in Selbständige, Angestellte und Arbeiterinnen bedarf der Klärung. Häufig zählen die Statistiken Frauen, die in den Büros und Lagerräumen von Industriebetrieben beschäftigt waren, als „Arbeiterinnen“, obwohl sie eigentlich als „Angestellte“ hätten erfaßt werden müssen. Da die meisten Juden zudem bürgerlich waren und in Städten lebten, wäre es sinnvoll, sie mit einer entsprechenden nichtjüdischen Gruppe zu vergleichen. Das ist aber mit dem vorhandenen Datenmaterial nicht möglich. Man muß daher, mit einer Ausnahme (Statistiken über Städte mit mehr als 100.000 Einwohnern), eine bürgerliche Minderheit mit einer Mehrheitsbevölkerung vergleichen, die zu einem großen Prozentsatz aus landwirtschaftlichen oder Industriearbeitern bestand. Außerdem stellen die Erhebungen eine zunehmend städtische jüdische Bevölkerung einer vorwiegend ländlichen nichtjüdischen Bevölkerung gegenüber. Die seit den 1880er Jahren überalterte jüdische Bevölkerung, deren Geburtenrate sank, wird mit einer Gesamtbevölkerung im normalen Durchschnittsalter verglichen, die daher auch mehr Menschen im arbeitsfähigen Alter aufwies.

Für die Erforschung der Frauen gewinnt eine vergleichende Perspektive noch eine spezielle Bedeutung. Zum Beispiel war der Anteil der arbeitenden Frauen in der ländlichen Bevölkerung besonders hoch (1895 arbeiteten 2.730.000 deutsche Frauen in der Landwirtschaft, 1907 waren es 4.558.000). Auf die jüdischen Frauen trifft das nicht zu (1895: 1208; 1907: 3746), da weniger Juden auf dem Lande lebten und diese zum ländlichen Mittelstand gehörten. Aufgrund dieses Status hatten es die jüdischen Frauen auf dem Lande weniger nötig, bezahlte Arbeit anzunehmen. Andererseits würden wir in den Städten beim Vergleich von jüdischen und nichtjüdischen deutschen Frauen aus dem Bürgertum bei ein paar Unterschieden relativ ähnliche Muster vorfinden. Studien über deutsche Bürgersfamilien haben ergeben, daß diese Ehefrauen nur sehr selten außer Haus arbeiteten.¹⁹ Das gilt auch für jüdische Familien. Allerdings arbeiteten die jüdischen Frauen, wenn sie erwerbstätig waren, höchstwahrscheinlich im Familiengeschäft, da das jüdische Bürgertum stärker als das nichtjüdische im Handelssektor vertreten war. Nichtjüdische Frauen konnten eine Stelle im öffentlichen Dienst finden, der für Juden so gut wie gesperrt war, und in anderen bürgerlichen Frauenberufen außerhalb der eigenen Familie. Die Statistiker konnten daher die Erwerbstätigkeit nichtjüdischer

Frauen leichter erheben als die der Jüdinnen, deren Arbeit im Familienbetrieb einfacher zu übersehen war. So entstand der Eindruck, die Erwerbstätigkeit der jüdischen Frauen läge vergleichsweise niedriger als die der nichtjüdischen. Ihr bürgerlicher Status ermöglichte es im Reich vermutlich generell mehr jüdischen Frauen, offiziell registrierte Arbeit zu vermeiden. Jüdische Mädchen gingen länger zur Schule, denn sie besuchten stärker die Höhere Töchterschule als die Volksschule. Sie begannen daher, wenn sie überhaupt erwerbstätig waren, später damit als andere und widmeten eine kürzere Zeitspanne ihres Lebens der Berufstätigkeit. Eine alternde jüdische Bevölkerung wies auch einen großen Prozentsatz von Witwen auf, die von ihrer Pension oder von Ersparnissen lebten und in den Statistiken nicht als aktiv Beschäftigte auftauchen.

Selbst wenn wir den höheren Altersdurchschnitt und die spezifische Klassenzugehörigkeit in Rechnung stellen, waren jüdische Frauen seltener erwerbstätig als ihre nichtjüdische Vergleichsgruppe.²⁰ Diese Tatsache verweist vermutlich auf eine kulturelle jüdische Eigenart. Einige Demographen haben „Gewohnheiten des jüdischen Familienlebens“ als eine mögliche Erklärung vorgeschlagen.²¹ Die Demographen verweisen auch auf die in proletarischen jüdischen Familien vergleichsweise höhere Überlebensrate von Säuglingen und Kleinkindern. Sie schreiben dies der Tatsache zu, daß proletarische jüdische Mütter ihre Kinder stillten und weit längere Zeit bei ihnen zu Hause blieben als andere proletarische Immigrantinnen.²² Familiäre und kulturelle Traditionen haben also möglicherweise selbst jüdische Frauen der Arbeiterklasse stärker dahingehend beeinflusst, zu Hause zu bleiben, als andere Frauen ihrer Schicht und Herkunft.

Trotz der statistischen Probleme, die auftauchen, wenn man die jüdische und die allgemeine Bevölkerung vergleicht, wollen wir uns nun den 11 bis 18 Prozent jüdischen Frauen zuwenden, die 1882 und 1907 offiziell als „erwerbstätig“ erfaßt wurden, und feststellen, wie und wo sie tätig waren.

Berufstätige Frauen

Die erste vergleichende Berufszählung von 1882 ergab, daß in Preußen, wo die meisten Juden lebten, im Vergleich zu 21 Prozent aller Frauen 11 Prozent (oder 20.102) der jüdischen Frauen erwerbstätig waren.²³ Die reichsweite Erhebung von 1895 zählte 39.427 erwerbstätige jüdische Frauen, von denen 38.089 in Preußen lebten. Diese Zahlen enthalten auch Kategorie „G“ der Statistik, „häusliche Dienstboten“.²⁴

Zwölf Jahre später, 1907, zeigte die Berufszählung für das Reich eine Zunahme der Erwerbstätigkeit jüdischer Frauen um 36 Prozent auf 53.747. Wie schon erwähnt, umfaßte die Erhebung von 1907 erstmals auch „mithelfende Familienangehörige“, was zum Teil die rapide Zunahme von erwerbstätigen jüdischen Frauen zwischen den beiden Erhebungen erklärt. Außerdem stieg die Zahl der osteuropäischen Immigranten von 20.000 im Jahr 1890 auf 70.000 im Jahr 1910. Damit erfaßte die Zählung von 1907, die nach

den Pogromen in Kischinew 1903 und 1905, durchgeführt wurde, vermutlich auch etwa 6500 jüdische Immigrantinnen.²⁵ Jedenfalls ergab auch die Berufszählung von 1907, daß ein größerer Prozentsatz nichtjüdischer als jüdischer Frauen – 31 Prozent im Gegensatz zu 18 Prozent – erwerbstätig war.²⁶

Die Frauen, die trotz ihres Wohlstandes und ihrer Bildung oder aber aus wirtschaftlichem Zwang das Haus verließen, um arbeiten zu gehen, sahen sich dort dem Antisemitismus ausgesetzt. Während immer mehr Frauen der Mittelschicht im späten 19. Jahrhundert in die Berufswelt eintraten, verschloß der Antisemitismus den Jüdinnen die Tür zu manchem „neuen Frauenberuf“. ²⁷ Der öffentliche Dienst zum Beispiel, wie etwa das Telegrafenamtsamt, stand Frauen seit 1873 offen. Andere Bereiche des öffentlichen Dienstes, in denen Frauen vor dem Ersten Weltkrieg beschäftigt wurden, waren die Post, die Bahn und öffentliche Ämter. Diese Stellen, die als passend galten für Damen des Bürgertums, also für die Töchter von Beamten und Offizieren,²⁸ waren, wie der Staatsdienst im allgemeinen, für Juden gewöhnlich unerreichbar. Außerdem wurden Frauen im öffentlichen Dienst schamlos diskriminiert. Obwohl ihnen Festanstellung versprochen wurde, erhielten diese vor dem Krieg nur wenige Frauen. Wenn sie heirateten, mußten sie kündigen und verloren ihren Pensionsanspruch.²⁹ Jüdische Frauen, die sich auf den Arbeitsmarkt begaben, sahen ihre Möglichkeiten somit ernsthaft beschränkt durch eine Mischung aus Antisemitismus und Frauenfeindlichkeit.³⁰ Sie blieben daher in den traditionell „jüdischen“ Sektoren und Branchen und häufig im eigenen Familienbetrieb.

Beschäftigungsprofile

Ihr Beschäftigungsprofil kam zwar dem der Gesamtbevölkerung näher als der Berufsstruktur der jüdischen Männer, doch auch die jüdischen Frauen wichen von der allgemeinen Berufsstruktur ab. Wie die Männer, fanden auch jüdische Frauen häufiger Arbeit im Handelssektor. Sie waren dadurch auch beruflich isoliert, was – wie bei den meisten Minderheiten – ihre Integration in die Mehrheitsgesellschaft zusätzlich behinderte.

Einen generellen Vergleich zwischen den drei wichtigsten Beschäftigungsbereichen im Jahr 1895 zeigt Tabelle 6.1 (siehe auch die Tabellen 1 und 3 im Anhang).

Tabelle 6.1 Erwerbstätigkeit jüdischer Frauen und Männer 1895

	<i>Jüdische Frauen</i>	<i>Jüdische Männer</i>	<i>Gesamtbevölkerung</i>
	%	%	%
<i>Handel</i>	48,5	69,0	10,0
<i>Industrie</i>	26,0	22,0	36,0
<i>Landwirtschaft</i>	3,0	1,0	36,0

Quelle: ZDSJ, Januar–März 1919, S.2

Der Anteil der jüdischen Frauen an der Industriearbeit (10.363) konzentrierte sich aufgrund ihres Status als jüdisch, städtisch und weiblich auf bestimmte Branchen. Generell waren Juden in „typisch jüdischen“ Branchen, die Frauen in „typisch weiblichen“ beschäftigt. Juden arbeiteten vor allem in der Textil- und Bekleidungsindustrie und, etwas weniger, in der Lebensmittel-, Getränke- und Tabakproduktion.³¹ Auch nichtjüdische städtische Frauen waren häufig in der Konfektionsbranche tätig. In Berlin stellten 1907 Frauen etwa 70 Prozent der Arbeiter in der Konfektionsindustrie. Die meisten arbeiteten als Angestellte in der Massenproduktion, sie nähten Frauen- und Kinderbekleidung, Wäsche und Unterwäsche. Ein Viertel aller ganztags beschäftigten Frauen in Berlin arbeitete in diesem Sektor. Dasselbe galt, wenn auch in etwas geringerem Maße, für Hamburg und andere städtische Zentren.³² Über 75 Prozent der jüdischen Industriearbeiterinnen waren in „typisch weiblichen“ Positionen wie Näherin, Schneiderin und Putzmacherin in der Konfektions- und Reinigungsbranche beschäftigt. Andere jüdische Frauen waren in der Lebensmittelbranche tätig, meist in einer Konditorei oder einem Fleischereigeschäft. Die ostjüdischen Immigrantinnen, die ungefähr ein Viertel aller jüdischen Arbeiterinnen ausmachten,³³ waren fast alle in der Textil- und Tabakindustrie beschäftigt.³⁴ Die Tatsache, daß sich so viele jüdische Frauen in der Konfektions- und Textilbranche oder in kleinen Läden drängten, läßt darauf schließen, daß sie einen Arbeitsplatz unter anderen jüdischen Frauen und Männern suchten beziehungsweise in Betrieben, die Juden gehörten oder von ihnen geleitet wurden.

Der größte Prozentsatz jüdischer Frauen – 49 Prozent – findet sich in der Abteilung „Handel und Verkehr“ (19.123 jüdische Frauen), in dem fast 70 Prozent ihrer männlichen Glaubensgenossen als Geschäftsleute oder Ladenbesitzer arbeiteten. Über 85 Prozent dieser Frauen arbeiteten in einem Geschäft oder waren Geschäftsinhaberinnen (40 Prozent). Zwölf Prozent der Frauen fallen in die nächstgrößte Kategorie „Gast- und Schankwirtschaft“, und auch hier besaßen wiederum 40 Prozent den Betrieb.³⁵ Weitere 16 Prozent (oder 6298) jüdischer Frauen fanden Beschäftigung als Dienstmädchen.³⁶

1907 hatte sich die Erwerbstätigkeit jüdischer Frauen etwas verlagert, wie aus Tabelle 6,2 ersichtlich wird (siehe auch Tabelle 1 im Anhang). Es gab einen Zuwachs von 36 Prozent erwerbstätigen jüdischen Frauen insgesamt, oder von 47 Prozent, wenn wir uns auf die Hauptsparten beschränken und die Hausangestellten weglassen.³⁷ Dieser Zuwachs von beinahe 15.000 Frauen resultierte vor allem aus der Aufnahme von „mithelfenden Familienangehörigen“ und mehr Immigrantinnen in die Zählung, spiegelt aber auch eine frühere Tendenz wider. Es mußten mehr jüdische Frauen bezahlte Arbeit annehmen. In bezug auf die Große Depression von 1873 bis 1896 bemerken einige Kommentatoren, daß „vielleicht der jüdischen Bevölkerung wirtschaftliche Nachteile erwachsen sind, die durch die geeignete Erwerbstätigkeit der Angehörigen ausgeglichen werden sollen. Es ist nämlich der Anteil der weiblichen Berufstätigen sehr gestiegen, während die Zahl der erwerbslosen Angehörigen zurückgegangen ist.“ Die jüdische Presse schrieb dazu, dies zeige, daß Juden sich auch hier nicht länger von christlichen Deutschen unterschieden.³⁸

Tabelle 6.2

Erwerbstätigkeit jüdischer Frauen und Männer 1907

	Frauen		Männer	Gesamtbevölkerung
	%	Zahl	%	%
<i>Handel</i>	51,8	27.846	64,1	11,5
<i>Industrie</i>	27,7	14.906	26,0	37,0
<i>Landwirtschaft</i>	4,0*	2.175	0,8	33,0
<i>Freie Berufe</i>	5,6	3.056	8,6	6,0
<i>Häusliche Dienstboten</i>	8,8	4.771	0,03	2,0

Quelle: ZDSJ Juli-August 1911, S.97-112

* Das ist ein Anstieg von 75 Prozent oder 900 jüdischen Frauen als Ergebnis der Einbeziehung „mithelfender Familienangehöriger“ in die Berufszählung von 1907.

Die jüdischen Frauen erscheinen vor allem in den niedriger bezahlten Berufsgruppen. Ihr Anteil am Angestelltensektor von Handel und Industrie stieg um das Fünffache. In den untersten Kategorien (Arbeiterinnen und mithelfende Familienangehörige) in Industrie, Handel und Lohnarbeit wechselnder Art nahm ihre Zahl um 45 bis 48 Prozent zu. Diese Statistiken zeigen, daß jüdische Frauen sich im allgemeinen auf den Arbeitsmarkt begaben, weil sie sich dazu gezwungen sahen.³⁹ Während die Memoirenliteratur die frustrierte Höhere Tochter beschreibt, die sich verzweifelt nach einer sinnvollen Beschäftigung sehnt, geben die Statistiken den Blick auf die Frauen frei, die arbeiten gehen mußten. Die bürgerlichen Frauen finden sich in geringer, aber rasch steigender Zahl in den freien Berufen (1303 Frauen mehr, ein Anstieg um 74 Prozent), während sich die Frauen der unteren Mittelschicht und der Arbeiterklasse in Ladengeschäften und in der Textil-, Konfektions- und Lebensmittelindustrie konzentrierten.

Eine schnell wachsende Zahl von jüdischen Frauen arbeitete in den Büros der Handels- und Industriebetriebe in den sogenannten „neuen Frauenberufen“ – als Sekretärin, Stenotypistin oder Verkäuferin. Ironischerweise waren diese „neuen“ Frauenberufe für die Betroffenen eigentlich gar nicht so neu. Sie taten nur, was schon ihre Mütter und Großmütter gemacht hatten: Sie „halfen“ im Geschäft oder Kontor – häufig im eigenen Familienbetrieb. Nur arbeitete die jüngere Generation nun für Geld und tauschte die Mentalität der Höheren Tochter gegen die der berufstätigen Frau ein, in der Hoffnung, daß dies nur bis zur Hochzeit dauere. Mit der Zeit wurden Geschäfte und Büros als „normale“ Arbeitsplätze von Frauen angesehen,⁴⁰ und in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts arbeiteten in diesen Bereichen bereits 40 Prozent der erwerbstätigen jüdischen Frauen⁴¹. Während also die Mehrheit der Frauen noch immer in der Landwirtschaft oder Industrie arbeitete, fanden sich die jüdischen Frauen mit ihren „traditionellen“ Berufen an der vordersten Front des modernen städtischen Lebens und ebneten den Weg zu Berufen, die später als Prototyp der „neuen“ Frauenerwerbstätigkeit betrachtet werden sollten.⁴² Sie nahmen auch wichtige Positionen unter den Gründerinnen des „Ver-

eins für Weibliche Angestellte“ ein und stellten 1893 etwa 20 Prozent der Mitglieder.⁴³

Die jüdischen Immigrantinnen aus Osteuropa hatten eine andere Berufsstruktur als die deutschen Jüdinnen. In Berlin zum Beispiel, wo ein Fünftel der jüdischen Einwanderer lebte, arbeiteten fast die Hälfte (48 %) der jüdischen Frauen in der Industrie, also fast doppelt so viele wie im Handel. Beinahe zwei Drittel von ihnen waren in der Textilindustrie beschäftigt. Die männlichen Einwanderer arbeiteten fast genau zur Hälfte jeweils in Handel und Industrie.⁴⁴ Die Frauen in der Industrie waren eher in Familienbetrieben tätig, während sie im Handel eher selbständig waren. In Berlin besaß die Hälfte einen eigenen Betrieb. Oft gehörten ihnen Herbergen und Gaststätten, oder sie gingen hausieren mit Eiern oder Gebrauchsgütern. Ein Autor beschreibt, wie seine Mutter anfing, als Hausiererin zu arbeiten.: „Wenn ich die Augen schließe, sehe ich deutlich den ersten Gang meiner Mutter ... Stundenlang hatte sie auf dem Bett gesessen, das Päckchen in der Hand, nachdenklich ... unfähig, sich auch nur zu rühren. ... Plötzlich quollen die Tränen in ihren Augen ... Obwohl ich meine Mutter beruhigte ..., fühlte meine junge Seele gar zu deutlich die ganze Bitterkeit und Zwecklosigkeit dieses Lebens ... Eine halbe Stunde später begleitete ich sie zur Elektrischen. ... Endlich kam meine Mutter zurück. Sie weinte viel an diesem Abend. ... Sie erzählte, wie ihr Herz jedesmal laut schlug, wenn sie an eine fremde Tür klopfte, wie sie davonrannte, als sie hörte, daß man die Tür öffnen wollte ... Dann suchte sie noch zwei, drei Häuser auf. In einem ließ das Dienstmädchen sie gar nicht herein, an einer anderen Stelle verkaufte sie ein Dutzend Taschentücher ... [Nach einiger Zeit] hatte sich [Mutter] an das Hausieren schon ein wenig gewöhnt und weinte nicht mehr so viel.“⁴⁵ Ein wichtiges Beschäftigungsfeld für Immigrantinnen war auch der Dienst als Hausangestellte. Etwa 14 Prozent der jüdischen Immigrantinnen in Berlin fanden hier Anstellung, vermutlich in den Häusern deutscher Juden.⁴⁶

Es gab große regionale und lokale Unterschiede sowohl in bezug auf den Anteil der jüdischen Frauen, die überhaupt erwerbstätig waren, als auch in bezug auf die Wirtschaftsbereiche, in denen sie Beschäftigung fanden. In Preußen finden wir den höchsten Prozentsatz von erwerbstätigen jüdischen Frauen in Berlin und dem Umland, in Westfalen und im Rheinland. In diesen Regionen wurden Angestellte und Bürokräfte in den Handels- und Industriebetrieben beschäftigt. Die wenigsten erwerbstätigen Frauen gab es in Brandenburg, wo einige der reichsten Juden lebten.⁴⁷ In den ländlichen jüdischen Gemeinden Süddeutschlands war ein geringerer Prozentsatz jüdischer Frauen erwerbstätig als in München. Die Ursache dafür liegt vermutlich in einer Mischung aus versteckter Arbeit, stärkerer Religiosität und entsprechend größeren Familien sowie einem traditionelleren Rollenverständnis auf dem Lande.⁴⁸ Im Vergleich zwischen Preußen und Bayern werden die Unterschiede in den Sektoren deutlich: Im industrialisierten Preußen arbeiteten (1895) nur zwei Prozent der jüdischen Frauen in der Landwirtschaft, während es im agrarischen Bayern elf Prozent waren. In Berlin, einem Industriezentrum, befanden sich 45 Prozent der jüdischen Frauen im industriellen Sektor, in welchem in Bayern nur 15 Prozent beschäftigt waren.

In den Großstädten näherte sich die Berufsstruktur der jüdischen Frauen am meisten derjenigen nichtjüdischer Frauen an. Da die beruflichen Möglichkeiten in solchen Städten größer waren, tendierten jüdische Frauen – wie Juden generell – hier weniger stark zu einer Beschäftigung im Handelssektor.⁴⁹ Die Berufszählung von 1907 in Städten über 100.000 Einwohnern (siehe Tabelle 6.3) zeigt etwa 35 Prozent der jüdischen Frauen als Beschäftigte im industriellen Sektor, verglichen mit 28 Prozent der Frauen generell, und 44 Prozent im Handelssektor, verglichen mit 52 Prozent aller weiblichen Beschäftigten (siehe Tabelle 2 im Anhang).⁵⁰

Tabelle 6.3 Erwerbstätigkeit in Städten über 100.000 Einwohnern 1907

	<i>Nichtjüdische Frauen</i>	<i>Jüdische Frauen</i>
	%	%
<i>Landwirtschaft</i>	1	0
<i>Industrie</i>	39	35
<i>Handel</i>	21	44
<i>Lohnarbeit</i>	8	2
<i>Freie Berufe und Beamte</i>	5	8
<i>Dienstboten</i>	25	11

Quelle: Statistik des Deutschen Reiches, Nr. 211, Großstädte

Regionale Zählungen unterstreichen die Unterschiede, die sich hinter den allgemeinen Kategorien verbergen (siehe Tabelle 6.4). Diesen Erhebungen ist zu entnehmen, daß der größte Anteil erwerbstätiger jüdischer Frauen in Ladengeschäften arbeitete. Weniger zahlreich, und viel weniger sichtbar, waren weibliche jüdische Hausangestellte. Zudem war, wie schon erwähnt, ein bedeutender Prozentsatz der weiblichen jüdischen Erwerbstätigen in der Industrie, vor allem die Näherinnen, osteuropäischer Herkunft. Es waren daher vermutlich sogar noch mehr deutsch-jüdische Frauen im Handel beschäftigt, als aus den Erhebungen hervorgeht.⁵¹

Eine Möglichkeit, über die Berufszählungen hinauszugehen, liegt in der Auswertung der Ergebnisse der Arbeitsvermittlung von jüdischen Wohlfahrtseinrichtungen. So bezeugen zum Beispiel die „Berliner Arbeitsnachweise“ zwischen 1896 und 1913 einen Anstieg um das Zehnfache bei weiblichen Arbeitssuchenden.⁵² Diese waren jünger als männliche Arbeitslose: 60 Prozent der Frauen waren unter 20, aber nur 42 Prozent der Männer.⁵³ Die meisten dieser Frauen suchten eine Anstellung im Handel (84 Prozent), im Haushalt (10 Prozent) und im Handwerk (6 Prozent). Im Handel arbeiteten sie als Buchhalterinnen, Büroangestellte, Verkäuferinnen, Stenotypistinnen, Kaufhausangestellte und Abteilungsleiterinnen. Die Zählungen verzeichnen häufig jüdische Frauen, die in der Industrie als Büroangestellte arbeiteten, als Industriearbeiterinnen, während sie in Wahrheit kaufmännische Tätigkeiten verrichteten. Berlin ist sicher eine untypische Stadt (17 Prozent der Arbeitssuchenden waren Einwanderer), aber doch auch ein guter Indikator für die Be-

Tabelle 6.4

Erwerbstätigkeit jüdischer Frauen in Hessen 1905

<i>Handel</i>		<i>Dienstboten</i>		<i>Industrie und Handwerk</i>	
Eigentümerin	409	Dienstmädchen	143	Schneiderin	
Ladnerin	185	Haushälterin	44	selbständig	124
Ladnerin-Lehrling	32	Köchin	36	angestellt	24
Kontoristin	37	Begleiterin,		Putzmacherin	
		Lehrling,		selbständig	66
		Gouvernante	18	angestellt	11
				Fabrikarbeiterin	20
				Näherin	17
				Wechselnde	
				Lohnarbeit	7
				Friseurin	7
				Lumpensammlerin	5
				Wäscherin	4
				Stickerin	3
				Plätterin	2
<i>Gesamt</i>	663		241		290

Quelle: ZDSJ, April 1908, S.54

rufspräferenzen der jüdischen Frauen, da im Kaiserreich beinahe ein Drittel aller Juden in Berlin lebte.⁵⁴

Generell fanden sich die jüdischen Frauen also in den traditionellen „jüdischen“ Branchen wieder. Weder jüdische noch nichtjüdische Beobachter – erstere auf der Suche nach aussichtsreichen Berufen für sich oder ihre Töchter, letztere oft als Kritiker der wirtschaftlichen Aktivitäten von Juden – konnten die starke Repräsentation jüdischer Frauen im Handelssektor übersehen. Die Juden, die etwa ein Prozent der Beschäftigten in Preußen ausmachten, stellten 1882 15 Prozent der preußischen Erwerbstätigen im Handelssektor.⁵⁵

Antisemiten attackierten diese Konzentration als „parasitär“, und selbst jüdische Sprecher kritisierten häufig eine „ungesunde Berufsverteilung“. Um dieses Ungleichgewicht aufzuheben, appellierten sie an die jüdischen Mädchen, sie sollten doch „Haushaltsberufe“ in Betracht ziehen, wobei dieser Begriff einerseits ein Euphemismus für Dienstbotenarbeit war, andererseits als Überbegriff für Hauswirtschaftsleitung, Sozialarbeit und verwandte Bereiche diente. Diese Bemühungen gehen bis zur Zeit der deutschen Aufklärung zurück, als Juden wie Nichtjuden der Ansicht waren, es sei nur natürlich, daß eine Minderheit, die ihre bürgerlichen Rechte zu verbessern strebte, sich um eine Berufsstruktur bemühen sollte, die derjenigen der Mehrheit glich. Die Juden sollten beweisen, daß sie dem Vaterland Nutzen brachten und es nicht als unproduktive Handelsvermittler schädigten. Im 19. Jahrhundert hätte das bedeutet, sich der Landwirtschaft und dem Handwerk zuzuwenden, und es gab tatsächlich Juden, die Gesellschaften zur Förderung von Ackerbau und Handwerk gründeten. Zu dem Zeitpunkt, als Juden schließlich erlaubt wurde, Land

zu besitzen, ein Handwerk auszuüben oder einer Zunft beizutreten, wäre es unklug gewesen, davon Gebrauch zu machen. Der expandierende Kapitalismus legte ihnen vielmehr nahe, ihre Geschäfte zu behalten oder sie zu vergrößern, zumal dieselben Verordnungen, durch die den Juden die Bürgerrechte zugestanden wurden, auch die Wirtschafts- und Handelsbeschränkungen aufhoben, die ihnen bisher auferlegt waren. Viele Juden zogen es daher vor, von den neuen Möglichkeiten in ihren traditionellen Berufen und Erfahrungsbereichen Gebrauch zu machen. Sie ergriffen die Möglichkeit, in Großstädte zu ziehen, aus denen sie früher verbannt waren, oder in denen sie sich nur in beschränkter Zahl hatten ansiedeln dürfen. Sie paßten lieber erworbene Fertigkeiten und Neigungen der modernen sozioökonomischen Entwicklung an, als den Aufrufen derer zu folgen, die gerne Bauern aus ihnen gemacht hätten. Im Zuge dieses Prozesses verunglimpften die Opfer und Kritiker des Kapitalismus häufig die Juden, und Antisemiten entlarvten sie als „Parasiten“. Sie betrachteten die Konzentration von Juden im Handel selbst in einer fortgeschrittenen Phase des Kapitalismus noch als Beweis für deren unmoralischen Charakter, und ein großer Teil der Gesellschaft bezeichnete den Handel als „verjudet“.⁵⁶

Angesichts des wachsenden Antisemitismus drängten einige jüdische Honorationen die jüdischen Organisationen, sie sollten eine Politik der beruflichen Umschichtung betreiben. Sie vertraten die Ansicht, der Erhalt der Bürgerrechte schaffe die Möglichkeit wie die Verpflichtung, sich der „deutschen“ Berufsstruktur anzupassen, und die gesellschaftliche Integration komme besser voran, wenn die Juden dazu bereit wären. Diese Wortführer ignorierten die Tatsache, daß der Antisemitismus Juden oft aus einer ganzen Reihe von Berufen ausschloß, und drängten die Jugend, sich für Industrie, Handwerk und Landwirtschaft ausbilden zu lassen. Tatsächlich machten Juden in diese Richtung hin gewisse Anstrengungen und nutzten auch die Vorteile, die das Wachstum der deutschen Industrie bot. 1861 zum Beispiel arbeiteten 21 Prozent der erwerbstätigen Juden in Industrie und Handwerk, und diese Zahl stieg bis 1907 auf fast 30 Prozent.⁵⁷

Dennoch blieben viele Juden im Handelssektor – oder auch in den kaufmännischen Bereichen der Industrie. Selbst als die Wirtschaftskrise den Binnenhandel und die Konsumgüterindustrie traf,⁵⁸ bewahrten sich Juden ihre berufliche Vorliebe für diese Wirtschaftszweige. Ihr Festhalten am Handel bildete vermutlich das Resultat von verschiedenen Restriktionen, denen sie als Minderheit unterworfen waren.⁵⁹ Es war immer noch besser für Juden, mit Juden, und das heißt oft mit Verwandten, zusammenzuarbeiten. Man konnte so den Betrieb der Familie oder den eines Angehörigen der jüdischen Gemeinschaft unterstützen, man entging dem Antisemitismus und konnte, war man religiös, den Sabbat einhalten. Kurzum, Juden blieben im allgemeinen wirtschaftlich eher innerhalb der sozialen und familiären Tradition, als daß sie sie verließen, und die jüdischen Frauen waren hier nicht wagemutiger als die jüdischen Männer. Die Zahlen von 1907 ergeben zum Beispiel, daß 52 Prozent der jüdischen Frauen und 64 Prozent der Männer im Handel verblieben. Der niedrigere Anteil der Frauen bedeutet nicht ein Interesse an neuen Wirtschaftssektoren, auch wenn diejenigen, die auf „Integration“ drängten, solche Bestrebun-

gen begrüßten. Die Frauen mit der geringsten Ausbildung und damit auch den geringsten Chancen arbeiteten als Dienstmoten (9 Prozent) und in der Landwirtschaft (4 Prozent). Hätten die Dienstmädchen gekonnt, wie sie wollten, hätten auch sie lieber in Läden und Büros gearbeitet.

Der überproportionale Anteil von jüdischen Frauen, die im Handel beschäftigt waren, hängt also eng mit der historischen Stellung der Juden in Deutschland zusammen. Jüdische Männer betrieben alle Arten von Handel, und in den Familiengeschäften fand sich Arbeit für weibliche Angehörige und Bekannte. Die Berufszählung verzeichnet volle 30 Prozent der weiblichen jüdischen Beschäftigten im Handel als „mithelfende Familienangehörige“. ⁶⁰ Auch Witwen teilten die Vorliebe für den Handelssektor und führten die Geschäfte weiter, die ihre Männer ihnen hinterlassen hatten. ⁶¹ Das war etwa der Fall bei einigen Geschäftsfrauen, die in westpreußischen Erhebungen von den 1860er bis in die 1880er Jahren aufgeführt wurden. ⁶² Die Erinnerungsliteratur beschreibt Witwen, die das Geschäft des Mannes nicht nur weiterführten, sondern es auch ausbauten. Eine Witwe mit fünf Kindern führte die Bäckerei ihres Mannes nach seinem frühen Tod weiter: Sie backte ihre Ware nicht nur selbst und lieferte sie an Kunden in den Nachbardörfern aus, sondern betrieb auch einen lebhaften Handel mit Mazzen für Pessach. ⁶³ Mit zehn Kindern zur Witwe geworden, investierte die Mutter der Familie Hadra Geld in Düngemittel und erwarb später etwas Land. Sie verkaufte den Dünger mit großem Profit, und auf dem Bodenbesitz entstanden Bergwerke. ⁶⁴ Andere Witwen entwickelten, ganz auf sich selbst gestellt, Industrieunternehmen. 1865 begann im Rheinland in einer Stadt von etwa 3000 Einwohnern Sara Miller, Mutter von neun Kindern, Strümpfe zu stricken, um ihre Familie zu ernähren. Dann kaufte sie eine Strickmaschine und begann, große Mengen Strümpfe zu produzieren. 1875 errichtete sie eine Fabrik, und das Geschäft wuchs ständig weiter, bis sie schließlich mehr als 800 Arbeiterinnen und Arbeiter beschäftigte. ⁶⁵

Daß jüdische Frauen den Handel bevorzugten, resultierte auch aus der regionalen Verteilung der Juden und ebenso aus der Stellung der Frau in der jüdischen und in der deutschen Gesellschaft. Die Mehrheit der Juden lebte in Städten, wo junge Frauen im Handel und in den Büros der Industriebetriebe Anstellungsmöglichkeiten fanden. Außerdem waren Eltern aus dem Kleinbürgertum, die die Idee akzeptierten, daß ihre unverheirateten Töchter selbst zu einem Teil ihres Unterhaltes beitragen sollten, sehr interessiert an Arbeitsstellen, die ihrem Status entsprachen. Eine Stelle als Angestellte war akzeptabel, obwohl sie den öffentlichen Dienst, der aber den Juden verschlossen blieb, vorgezogen hätten. Die meisten erwerbstätigen jüdischen Frauen waren unverheiratet, wie die Mehrheit der erwerbstätigen Frauen in Deutschland, und viele betrachteten den Beruf nur als Zwischenstation bis zur Heirat. Die „Arbeitsteilung nach Geschlecht und, bei den Frauen, zwischen unverheirateten und verheirateten Frauen war typisch für die städtische Ökonomie im Wilhelminischen Deutschland.“ ⁶⁶ Zum Beispiel gab es 1916 in Berlin 25.000 ökonomisch unabhängige unverheiratete jüdische Frauen im Alter zwischen 20 und 50. Etwa 70 Prozent der insgesamt 35.000 erwerbstätigen Frauen in Berlin waren alleinstehend. ⁶⁷ Viele von den unverheirateten Frauen mußten sich nur

bis zur Heirat finanziell selbst erhalten. Die Büroarbeit oder eine Stelle als Verkäuferin erforderten ein Mindestmaß an Berufsausbildung und beruflichem Engagement, mehr als die ungelernete Fabrikarbeit, womit die Klassenunterschiede erhalten blieben. Die jüdischen Frauen konzentrierten sich also auf die Handelsberufe, und auch auf dem Lande und sogar in der Orthodoxie wählten die Töchter aus armen Familien Stellen im Büro oder als Haushälterin als Zwischenstation bis zur Ehe. So mußte zum Beispiel in Baden eine Familie mit elf Kindern (1908/11) über die Zukunft ihrer Töchter entscheiden. Der Vater verdiente nur sehr wenig Geld als der jüdische Lehrer am Ort. Vater, Mutter und der älteste Sohn, auch er Lehrer, trafen die Entscheidung gemeinsam: Eine Tochter wurde Privatlehrerin, die zweite arbeitete im Geschäft von Verwandten und die dritte als Hausangestellte. Die letzte sollte Klavierlehrerin werden und in „guten jüdischen Häusern“ unterrichten, obwohl sie selbst bis dahin noch keine einzige Klavierstunde gehabt hatte. Daß die Töchter noch nach ihrer Heirat außer Haus arbeiten würden, war nie geplant, und es geschah auch nicht.⁶⁸

Stellung im Beruf

Die berufliche Stellung hing vom Geschlecht ab. Innerhalb ihrer jeweiligen Berufe nahmen jüdische Frauen wie die übrigen deutschen Frauen niedrigere Positionen ein als Männer (siehe Tabellen 3 und 4 im Anhang). 1907, als ein Drittel der erwerbstätigen jüdischen Frauen noch Selbständige – einschließlich Heimarbeiterinnen – waren, gehörten zwei Drittel zu den untersten Berufskategorien.⁶⁹ Für Männer galt das umgekehrte Muster. 1907 zum Beispiel waren in der Landwirtschaft, wo die Frauen den Männern zahlenmäßig überlegen waren (2175 gegenüber 1571), nur 15 Prozent der Frauen „selbständige Eigentümer“ im Vergleich zu 43 Prozent der Männer (siehe Tabelle 6.5). Im industriellen Sektor arbeiteten die Frauen in ähnlich untergeordneten Positionen. Während 45 Prozent der Männer Eigentümer oder leitende Angestellte waren, gehörten nur 27 Prozent der Frauen zu dieser privilegierten Gruppe. Wenn man in Betracht zieht, daß die Kategorie „Selbständige“ in den deutschen Erhebungen die „selbständige“ Schneiderin ebenso einschließt wie den Industriellen, war die Stellung der Frauen vermutlich noch niedriger als es die Statistiken andeuten.⁷⁰ 99 Prozent, beziehungsweise 74 Prozent der in den am schlechtesten bezahlten und am wenigsten geachteten Kategorien – „häusliche Dienstboten“ und „Lohnarbeit wechselnder Art“ – beschäftigten Juden waren Frauen.⁷¹

Die niedrige Stellung der Frauen folgte der allgemeinen Tendenz absinkender beruflicher Selbständigkeit bei Frauen zwischen 1895 und 1907. Die Abnahme um 13 Prozent ist um so signifikanter, als die Bevölkerung im selben Zeitraum um 19 Prozent anstieg. Wirtschaftswissenschaftler erklären dies mit der Zunahme von Großbetrieben, die die berufliche Selbständigkeit von Frauen reduzierte.⁷² Die niedrigere Stellung der Frauen kann auch der „typisch weiblichen“ Kategorie der „mithelfenden Familienangehörigen“ zugeschrieben werden. Deren Erscheinen beruhte, wie schon erwähnt, auf einem statistischen Problem (sie wurden 1907 erstmals statistisch erfaßt), es

stellt aber auch eine absolute und relative Steigerung weiblicher Erwerbslosigkeit dar.⁷³ In der jüdischen Bevölkerung waren 1907 drei Viertel aller mithelfenden Familienangehörigen (12.123 von 16.573) Frauen. Wie schon erwähnt, mochten die Frauen nicht mehr Zeit und Geld als nötig für ihre Berufsausbildung aufwenden, da sie erwarteten, nach der Heirat nicht mehr arbeiten gehen zu müssen, und die Eltern investierten aus demselben Grund ihre begrenzten Mittel lieber in die Ausbildung der Söhne. Mit ihrer minimalen Ausbildung konnten die Frauen sich daher nur um die schlechter bezahlten und niedrigeren Stellen bewerben.

Tabelle 6.5 Jüdische Selbständige nach Geschlecht 1907

	<i>Männer</i>	<i>Frauen</i>
	%	%
<i>Landwirtschaft</i>	43	15
<i>Industrie</i>	45	27
<i>Handel</i>	58	32

Quelle: ZDSJ, Januar-März 1917, S.2-4

In seinen umfassenden Forschungen über die Juden in der deutschen Wirtschaft hat Avraham Barkai die Berufsstruktur und die Wirtschaftsklassen der Juden analysiert. Er hat festgestellt, daß die Berufsstruktur entscheidend von den osteuropäischen jüdischen Einwanderern und der Überalterung der deutsch-jüdischen Bevölkerung beeinflußt war.⁷⁴ Zudem ist er der Ansicht, daß die Einwanderung von meist proletarischen Juden die Klassenunterschiede unter Juden vertiefte.⁷⁵ Eine nach Geschlechtern differenzierende Analyse der jüdischen Beteiligung am Wirtschaftsleben kann auch auf Berufsstruktur und Klassenunterschiede angewandt werden. Trotz des etwas höheren Anteils der Frauen im industriellen und agrarischen Sektor hat ihr Eintritt in den Arbeitsmarkt die Präferenz der jüdischen Erwerbstätigen für den Handelssektor nicht verändert. Auch in der Industrie arbeiteten 18 Prozent der jüdischen Frauen in Büros, und 46 Prozent befanden sich in den beiden oberen Kategorien Selbständige und Angestellte; Experten meinen, daß selbst von denen, die als Arbeiterinnen gezählt wurden, viele in Büro und Verkauf beschäftigt waren. Der Eintritt der Frauen in das Wirtschaftsleben berührte allerdings den allgemeinen Berufsstatus der Juden und führte zu ökonomischen Differenzierungen zwischen Juden – und zwar aufgrund der Geschlechtszugehörigkeit. Wie schon gesagt, machten Frauen die überwiegende Mehrheit in den Berufskategorien „Häusliche Dienstboten“ und „Lohnarbeit wechselnder Art“ aus, sie stellten drei Viertel der mithelfenden Familienangehörigen, und sie nahmen, selbst in den akademischen Berufen, beständig niedrigere Stellungen ein als ihre männlichen Kollegen. Wenn also Barkai eine Inflexibilität „der Juden“ feststellt, die an ihrer beruflichen Selbständigkeit festhielten – was sich nachteilig auf sie auswirken konnte infolge der zunehmenden Konkurrenz und der wachsenden Großkonzerne –, und darauf hinweist, daß zwischen 1852 und 1907 der Prozentsatz der

Selbständigen (Frauen und Männer) nur von 71 auf 60 Prozent fiel, bezieht er sich in Wirklichkeit nur auf jüdische Männer. Da 1907 21 Prozent der erwerbstätigen Juden Frauen waren,⁷⁶ und ihr Status deutlich niedriger lag, machten sie den größten Teil der Abnahme der Selbständigen aus.

Dieser Geschlechtsunterschied in der beruflichen Stellung hatte auch noch weitere Folgen. Berufliche Diskriminierung und mangelnde Ausbildung der Frauen verursachten einen deutlichen wirtschaftlichen Unterschied zwischen jüdischen Frauen und Männern am Arbeitsplatz, auch in bezug auf das Gehalt. Die Unterordnung der Frau am Arbeitsplatz war so offensichtlich und selbstverständlich, daß Zeitgenossen es kaum für nötig hielten, sie zu erwähnen. Für ihre geringe Bezahlung fand die deutsch-jüdische Frau zumindest zu Hause einen Ausgleich. Ihr Lebensstandard glich im allgemeinen dem ihres Vaters, ihrer Brüder oder ihres Ehemannes. Sie war damit in einer besseren Lage als die ostjüdische Immigrantin, die im Notfall auf Wohltätigkeit angewiesen war. Die geringere berufliche Stellung und damit das geringere Einkommen der jüdischen Frau waren aber möglicherweise nicht nur eine Folge der wirtschaftlichen Verunsicherung der Mittelschicht, sondern auch eine ihrer Ursachen. Arthur Prinz kommt in seiner Wirtschaftsgeschichte der Juden zu dem Schluß, daß die jüdische Minderheit als Gruppe in bezug auf Einkommen und Wohlstand 1860 homogener war als dreißig, vierzig Jahre zuvor oder danach. Er nimmt an, daß sich in den 1870er Jahren die ökonomische Kluft vergrößerte, wobei auf der einen Seite eine kleine, aber unübersehbare Spitzengruppe Industrieller entstand, und auf der anderen Seite eine bedeutende Schicht proletarischer Juden osteuropäischer Herkunft.⁷⁷ Eine nach Geschlechtern differenzierende Analyse ergibt einen schwerwiegenderen und – weil teils ignoriert, teils kompensiert – versteckteren Unterschied zwischen Juden: den zwischen Frauen und Männern bei Einkommen und beruflichem Status.

Trotz der geschlechtsbezogenen Benachteiligung der jüdischen Frau gegenüber dem Manne war ihr beruflicher Status immer noch höher als der der nichtjüdischen Frau (siehe Tabelle 2 im Anhang). So finden sich zum Beispiel 1907 in den Städten mit über 100.000 Einwohnern in den Kategorien „Selbständige“ und „Angestellte“ in der Industrie 28 Prozent der nichtjüdischen und 52 Prozent der jüdischen weiblichen Beschäftigten, im Handel sind es 41 Prozent der nichtjüdischen und 55 Prozent der jüdischen weiblichen Beschäftigten.⁷⁸ In einer Großstadt wie Hamburg hatten die jüdischen Frauen noch mehr Chancen.⁷⁹ Während 60 Prozent aller Erwerbstätigen in Hamburg als „Arbeiter“ registriert waren, galt für die jüdischen Erwerbstätigen das genaue Gegenteil: 57 Prozent der jüdischen Frauen (und 72 Prozent der Männer) befanden sich in den Kategorien „Selbständige“ und „Angestellte“.⁸⁰ Der Grund dafür lag in der vorwiegend bürgerlichen Herkunft der Juden und ihrer Konzentration im Handelssektor, aber für Frauen war der Grund ironischerweise auch ihre Stellung als „mithelfende Familienangehörige“, die andererseits ihre Benachteiligung gegenüber jüdischen Männern verursachte. 1907 waren in Deutschland die Hälfte aller „Arbeiterinnen“ in Industrie, Handel und Landwirtschaft (12.123 von 24.705) in Wirklichkeit Familienangehörige. Im Handel, in dem die meisten jüdischen Frauen arbeiteten, war ihr Status sogar noch hö-

her (obwohl immer noch niedriger als derjenige der jüdischen Männer), als aus den Zählungen von 1907 auf den ersten Blick ersichtlich wird. Erstens waren 53 Prozent dieser „Arbeiterinnen“ mithelfende Familienangehörige, einschließlich Ehefrauen und Töchtern, die vermutlich auch Miteigentümerinnen waren. Zweitens waren die „Arbeiterinnen“ im Handelssektor häufig Verkäuferinnen, die bei der Berufszählung als „Arbeiterinnen“ geführt wurden, obwohl sie ihrem sozialen Status und ihrer Klassenidentität nach eher als Angestellte zu zählen waren.⁸¹ Fast alle jüdischen Frauen, die als „Arbeiterinnen“ eingestuft wurden, waren in Wirklichkeit Ladenpersonal und daher „Angestellte“.

Die erwerbstätigen jüdischen Frauen erhielten meistens eine berufsvorbereitende Ausbildung. Ihre Eltern konnten ihnen zumindest eine kurze Berufsausbildung finanzieren, auch wenn sie sich keine großzügige Mitgift leisten oder die Tochter ein Leben lang versorgen konnten. Häufig übernahmen auch besser gestellte Verwandte die Kosten für die Berufsausbildung. Außerdem vergaben jüdische Gemeinden und jüdische Organisationen und auch Einzelpersonen Stipendien und Darlehen, so daß selbst diejenigen, die über keine Mittel verfügten, eine Lehre machen konnten. So ermöglichten zum Beispiel jüdische Privatstiftungen, wie das Paulinenstift in Hamburg, Waisen eine Lehre als Schneiderinnen, Kindergärtnerinnen und Floristinnen.⁸² Auch Legate von Familien, wie die Handwerker und Dienstmädchen Stiftung in Leipzig, verhalfen jüdischen Jungen zu einer Handwerkerlehre und jüdischen Mädchen zu einer Ausbildung als Köchinnen oder Hausbedienstete.⁸³ In 28 der größeren jüdischen Gemeinden gab es Darlehensfonds, die während des 19. Jahrhunderts eingerichtet worden waren und bedürftigen Juden zinslose Kredite zur Geschäftsgründung oder für eine Lehre zur Verfügung stellten. Einige darunter, wie die Deutsch Israelitische Darlehenskasse für Frauen und Jungfrauen, halfen gezielt jüdischen Frauen.⁸⁴ Und schließlich unterstützten auch die jüdischen Frauenorganisationen die beruflichen Ambitionen junger Frauen und förderten oft berufliche Ziele, die traditioneller Eingestellte für überflüssig hielten. So kritisierte zum Beispiel die orthodoxe Zeitung „Laubhütte“ die Frauengruppen dafür, daß sie die Mädchen ermutigten, Lehrerinnen, Erzieherinnen oder Buchhalterinnen zu werden, statt Dienstmädchen und Köchinnen – „eine tüchtige dienende Classe“.⁸⁵

Aus all diesen Gründen traten jüdische Frauen, wenn sie einer bezahlten Arbeit außer Haus nachgingen, als angelernte oder gelernte Arbeitskräfte und nicht als ungelernete Arbeiterinnen in das Berufsleben ein.⁸⁶ Selbst in der Industrie waren sie mehrheitlich (65 Prozent) als Angestellte, Selbstständige oder mithelfende Familienangehörige tätig.⁸⁷ Die Klassenvorteile der meisten und die Unterstützung der ärmeren Minderheit durch die jüdischen Gemeinden glichen ihre geschlechtsspezifische Benachteiligung teilweise wieder aus. Trotzdem blieben die erwerbstätigen jüdischen Frauen der geschlechtsspezifischen Diskriminierung und den Besonderheiten der jüdischen Berufsstruktur weiterhin ausgesetzt und durch sie bestimmt.

Der Anstieg in der Zahl der erwerbstätigen Frauen spiegelt, auch wenn man die Neuaufnahme der mithelfenden Familienangehörigen in die Statistik berücksichtigt, die wirtschaftliche Situation der jüdischen Gemein-

schaft wider. Beobachter stellten 1911 fest, die Intensität, mit der Frauen auf den Arbeitsmarkt strömten, die rapide Entwicklung der Teilnahme der jüdischen Frauen am Wirtschaftsleben mache sie stutzig, und sie fanden diese Situation bedenklich.⁸⁸ Die jüdische Presse vermutete, es könne sich hier um ein Anzeichen ökonomischer Probleme in der jüdischen Bevölkerung handeln.⁸⁹ In einer Gesellschaft, die den erzwungenen Müßiggang ihrer weiblichen Mitglieder als hohen Wert ansah, verwies ein Anstieg in der Zahl der erwerbstätigen Töchter zumindest auf eine relative Abnahme des Wohlstands in bestimmten Bereichen der jüdischen Gemeinschaft, die der zunehmend prekären finanziellen Lage der Familien der unteren Mittelschicht und der Welle der proletarischen Einwanderer zugeschrieben wurde. Es ist anzunehmen, daß in wachsendem Umfang die Familienernährer nicht mehr genügend verdienten, um ihre Angehörigen zu unterhalten, und daß einzelne dieser Angehörigen sich ihren Unterhalt selbst verdienten.⁹⁰ Andere Beobachter verwiesen auf den gestiegenen Lebensstandard in der jüdischen Bevölkerung und beklagten: „die jüdische Einfachheit, der Sinn für Sparsamkeit und Bescheidenheit in der Lebensführung [ist] bei den Juden im Schwinden“. Die Schuld daran gaben sie den Frauen, die nun außer Haus arbeiten mußten, um ihre erhöhten Konsumbedürfnisse befriedigen zu können. Manche behaupteten zudem, die hohen Mitgiftsummen zwängen die Frauen, arbeiten zu gehen. Viele jüdische Eltern könnten sich die hohen Mitgiftzahlungen nicht mehr leisten. Junge Frauen arbeiteten also, um auf die Ehe zu sparen, oder weil sie nicht über ausreichende Mittel verfügten, um auf dem Heiratsmarkt konkurrieren zu können.⁹¹ Und schließlich nahmen einige Beobachter an, die Frauen fänden, die Hausarbeit fülle sie nicht mehr aus, sei es zeitlich, da sie nichts mehr selbst herstellten, sei es aus mangelnder Befriedigung – eine, wenn auch winzige, Reverenz an die Frauenbewegung. Sicher fanden junge Frauen zu Hause keine Erfüllung mehr, und einige von ihnen, wenn auch nicht die Mehrheit, interessierten sich für die Frauenbewegung. Welche Gründe auch immer die einzelne Frau hatte, insgesamt trug sie zu einer allgemeinen Entwicklung in Richtung auf eine zunehmenden Frauenerwerbstätigkeit bei, die sich nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen westlichen Industriegesellschaften zeigte.

Die jüdischen Frauen hatten dank ihrer Klassenherkunft die Voraussetzung für eine bessere Berufsausbildung und eine gehobene berufliche Stellung als andere Frauen. Doch die doppelte Bürde, Frau und zugleich Jüdin zu sein, lastete auf ihnen. Ihre Diskriminierung als Jüdinnen beeinflusste ihre Berufswahl, und die strikten Rollenvorstellungen hielten sie, verglichen mit den Männern, in niedrigeren Stellungen. Die meisten von ihnen fanden sich in einem Ghetto innerhalb des Ghettos wieder: in einer Enklave von schlechter bezahlten Stellungen am unteren Ende der Hierarchie im jüdischen Sektor der Wirtschaft.

Im Meinungsstreit: Bürgerliche Frauen und Berufstätigkeit

Sozialer Aufstieg und wirtschaftlicher Erfolg der deutschen Juden erlaubten im späten 19. Jahrhundert den meisten Frauen eine rein häusliche Rolle. „Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung war Grundlage der sozialen Anerkennung“,⁹² und jüdische Familien hielten noch stärker daran fest als das übrige Bürgertum. Der jüdische Mann, ob er nun schon gut situiert war oder erst auf dem Weg zu bürgerlicher Solidität, betrachtete es als unter seiner Würde und als ein Zeichen für finanziellen Mißerfolg, wenn seine Frau oder seine Töchter erwerbstätig waren.⁹³ Auch ärmere Familien und selbst noch arme Witwen bemühten sich, die Töchter im Haus zu behalten, um das Ansehen der Familie nicht zu gefährden. War eine Familie so weit, daß die Tochter arbeiten gehen sollte, sprang die Verwandtschaft ein, um die Ehre der Familie zu retten. Ein Zeitgenosse schreibt: „Töchter aus armen und einfacheren Familien aber waren, soweit nicht reichere Verwandte ihre schützende Hand vorhielten, als Angestellte aller Art, auch Buchhalterinnen, Sekretärinnen und Verkäuferinnen in Läden tätig.“⁹⁴ Auch dachten wohl viele in einer Zeit, in der weibliche Erwerbstätigkeit als Zeichen für Bedürftigkeit galt, wenn sie die Tochter im Haus behielten, erhöhten sie damit deren Heiratsaussichten. Sie mochte zwar arm sein und nur eine bescheidene Mitgift bekommen, aber sie war immer noch „achtbar“, da unberührt von der Arbeitswelt. Frauen, die selbst arbeiten gehen und einen Beruf ergreifen wollten (und davon gab es immer einige), lösten damit Familienkrisen aus.⁹⁵

Gutsituierte bürgerliche Familien aller Konfessionen betrachteten eine offizielle Anstellung als undamenhaft und damit als unschicklich für ihre Töchter. Außerdem war es für ein Bürgertum, das versuchte, die Beschäftigung mit Finanzangelegenheiten zu leugnen, von großer Wichtigkeit, daß Frauen von Geld nichts wußten, nicht darüber sprachen und schon gar keines verdienten. Zumindest die Frau sollte „rein“ bleiben und so das Image der Männer als geldverdienende Kapitalisten verbessern. Für Juden war diese weibliche Ahnungslosigkeit in Geldangelegenheiten vielleicht noch bedeutsamer, da sie verzweifelt bemüht waren, das antisemitische Vorurteil, „der“ Jude sei der Kapitalist schlechthin, zu widerlegen. Sie habe auch nicht das geringste über Geldangelegenheiten wissen dürfen, erinnerte sich eine Memoirenschreiberin.⁹⁶ Unverdorben durch puren Materialismus, waren diese Frauen aber dennoch Statussymbole und mußten ein Konsumverhalten entwickeln, das den Wohlstand der Familie hervorhob und das Prestige ihrer Ehemänner oder Väter steigerte.

Ansehen, Tradition und bürgerlicher Status hatten Vorrang, selbst wenn es der Tochter, die eine sinnvolle Arbeit forderte, gelang, mit dem Vater, der darauf bestand, seinen guten Namen zu wahren, einen Kompromiß zu schließen. Als die in den 1870er Jahren in Mainz geborenen Töchter eines reichen Bankiers unbedingt in der Bank helfen wollten, gab der Vater schließlich nach. Sie mußten aber in einem der hinteren Büros versteckt arbei-

ten, da es dem Ansehen des Unternehmens abträglich gewesen wäre, hätte man sie bei der Arbeit gesehen.⁹⁷ Eine andere Frau erinnerte sich, wie verzweifelt sie sich nach einer Arbeit sehnte, die ihr der Vater, Besitzer einer Zigarrenfabrik, aber nicht erlaubte. Ihre Eltern hatten einen guten Ruf und eine gewisse Stellung in der Gemeinde, die sie nicht aufs Spiel setzen wollten. Schließlich erlaubte der Vater ihr, für einen ihm befreundeten Hutmacher zu arbeiten, sie durfte aber kein Geld nehmen und am Sabbat nicht arbeiten. Als sie erwähnte, daß man sie für eine Besorgung auf die Post geschickt hatte, zwang er sie zu kündigen, da er – und nicht etwa sie selbst – das erniedrigend fand. Danach erlaubte er ihr, in der Pelzhandlung ihres Schwagers ohne Bezahlung zu arbeiten.⁹⁸ Zwei Töchter eines wohlhabenden Geschäftsmannes in Nürnberg erhielten 1905 ihre Abschlußzeugnisse als Lehrerinnen. Der Vater war strikt dagegen gewesen, aber die Mutter hatte ihn mit dem Argument überredet, sie könnten sich damit einen „Notgroschen“ verdienen für den Fall, daß sie nicht heiraten könnten. Trotzdem mußten sie versprechen, daß sie, solange sie bei den Eltern lebten, keine bezahlte Arbeit annehmen würden. Sie übten ihren Beruf nie aus.⁹⁹ Wann immer Eltern ihrer Tochter nachgaben, bestanden sie auf einem Beruf, den sie als mit ihrem Status vereinbar ansahen. Eine reiche Witwe erlaubte ihrer Tochter, Lehrerin zu werden, obwohl diese lieber Krankenschwester geworden wäre, ein Beruf, der für bürgerliche Eltern in den 1870er und 1880er Jahren nicht akzeptabel war.¹⁰⁰ Nur in wenigen Familien gab es „vereinzelte Vorkämpferinnen einer modernen Auffassung, die es bei ihren wohlhabenden Eltern durchsetzten, Stellungen als Sekretärinnen anzunehmen“.¹⁰¹

Da nicht unbedingt eine Tätigkeit an sich, sondern die bezahlte Tätigkeit das größte Tabu war,¹⁰² erlaubten viele Eltern ihren Töchtern, sich in der freiwilligen Sozialarbeit zu engagieren. Marie Munks Vater, der ein hoher Richter in Berlin war, machte ihr klar, daß sie sich nicht auf einen bezahlten Beruf vorbereiten dürfe, sondern nur auf eine vornehme Art von Arbeit, die zur Tochter eines Richters passe. Diese Anweisung entsprang nicht nur gesellschaftlichem Diktat, hinter ihr stand auch die Gewalt des Gesetzes: Frauen und Töchter brauchten die Einwilligung des männlichen Haushaltungsvorstandes, wenn sie arbeiten gehen wollten.¹⁰³ Marie Munk schloß sich den von Alice Salomon geleiteten Mädchen- und Frauengruppen für soziale Hilfsarbeit an (siehe Kapitel 7). Diese Gruppen wurden 1893 gegründet, zu einer Zeit, als junge Frauen des gehobenen Bürgertums sich nach sinnvoller Arbeit auf professionellem Niveau sehnten, sich aber auf Kompromisse mit den Eltern einlassen mußten, die immer noch zögerten, sie ihren Unterhalt selbst verdienen zu lassen.

Trotz des Tabus, dem die bezahlte Arbeit unterlag, erlaubten einige Eltern ihren Töchtern eine Beschäftigung, die als „Lückenbüßer“ dienen konnte. Das heißt, sie akzeptierten eine Stellung, die alle als vorübergehend ansahen, und die auch die vorrangige Pflicht der jungen Mädchen, sich auf die Ehe vorzubereiten, nicht beeinträchtigte. Nach der Heirat würde sich die junge Frau ohnehin wieder ganz auf Haushalt und Familie konzentrieren, auf den Platz also, an den sie gehörte. Freiwillige Sozialarbeit und vorübergehende bezahlte Arbeit paßten zu der allgemeinen Ansicht, nach der Berufstätigkeit die Frau nur bis zum Zeitpunkt ihrer Heirat beschäftigen sollte.

Im Gegensatz zu einer temporären Beschäftigung oder freiwilligen Tätigkeit erforderte ein Beruf Ernsthaftigkeit und Hingabe. Insofern bedrohte er – auch wenn dies nicht oft ins Bewußtsein drang – die bürgerlichen Normen mehr als ein Gehalt. Die bürgerliche Ehe basierte darauf, daß beide Ehepartner dem Beruf des Mannes den Vorrang gaben. Sein Beruf schuf den wirtschaftlichen und sozialen Rahmen für die Ehe und bestimmte auch den Wohnort.¹⁰⁴ Ein Haushalt, in dem beide Ehepartner berufstätig waren, mußte zu ernsthaften Konflikten oder Kompromissen führen, denn es erhob sich die Frage, wessen Beruf der Vorrang zu geben sei. Es war wesentlich sicherer, die Tochter auf den Haushalt vorzubereiten, und sehr viel gefährlicher für das Mädchen, für seine künftige Ehe und für die bürgerliche Geschlechterhierarchie,¹⁰⁵ ihren beruflichen Ehrgeiz zu fördern. Jedoch nahmen die Eltern vermutlich an, die Tochter würde ihren schwer errungenen Beruf aufgeben, sobald sie heiratete. Warum also ein so teures Unternehmen unterstützen? Wo Kompromisse wie unbezahlte oder freiwillige Arbeit nicht möglich waren, unterwarf sich die Tochter den Wünschen der Eltern oder – was bei ein paar wenigen der Fall war – bekämpfte sie. Die Klavierlehrerin Nora Rosenthal stritt sich mit ihrem Vater, einem wohlhabenden Fabrikanten, der nicht wollte, daß sie sich für ihre Arbeit bezahlen ließ, weil sich das angeblich nicht gehörte. Mit Hilfe ihrer Lehrer gewann sie schließlich.¹⁰⁶ Toni Sender, später eine der politischen Führerinnen der sozialdemokratischen Frauen, berichtete von ihrem Leiden so: Ihre Eltern und schließlich noch eine Menge Verwandter versuchten, ihr ihre Pläne auszureden, und behaupteten, „ich sei eine Schande für die ganze Familie ..., weil ich für meinen Lebensunterhalt arbeite“. Sie nannte ihre neuen Freunde „Mädchen und Jungen aus dem Mittelstand, die den Wunsch hatten zu arbeiten, nicht aus ökonomischer Notwendigkeit heraus, sondern weil wir nützliche Mitglieder der Gesellschaft werden wollten“.¹⁰⁷ Das mangelnde Interesse der Eltern oder deren unerbittliche Ablehnung ihrer Berufswünsche machten es Toni Sender und anderen jungen Frauen fast unmöglich, sich auf einen Beruf vorzubereiten. Marie Munk beschrieb ihre beruflichen Anstrengungen als Lehrerin und Sozialarbeiterin als Umweg zu ihrer eigentlichen Bestimmung, Richterin zu werden.¹⁰⁸ Noch 1918 konnte eine Sechzehnjährige, die einzige in ihrer Klasse, die später ihre Ausbildung fortsetzte und in Wirtschaftswissenschaften promovierte, schreiben: „Beruf, was ist eigentlich Beruf, für uns gibt es keinen Beruf, für uns, da wir uns auch wirklich zu nichts berufen fühlen, gibt es höchstens ein Fach, das wir ergreifen, in dem wir dann unser Möglichstes tun, um wirklich etwas darin zu leisten, um vielleicht, nein hoffentlich, Befriedigung darin zu finden ...“¹⁰⁹

In diesem Zusammenhang stellen jüdische Akademikerinnen einen interessanten Widerspruch dar. Wie schon geschildert, reagierten die meisten bürgerlichen jüdischen Eltern negativ auf den ungewöhnlichen Wunsch der Tochter, ihr eigenes Geld zu verdienen, obwohl sie das nicht nötig hatte. Vermutlich konnten die Kämpfe zwischen der Tochter, die arbeiten wollte, und den Eltern, die das nicht zuließen, in jüdischen Häusern besonders heftig ausfallen. Ein gewisser Wohlstand hatte es gestattet, die Tochter länger zur Schule zu schicken, und hatte sie zugleich im Haushalt überflüssig gemacht,

worauf sie sich für Studium und Beruf zu interessieren begann. Entschlossen, die gerade eben errungene Bürgerlichkeit um jeden Preis zu erhalten, widersetzten sich die Eltern dem vehement. Doch trotzdem gelang es vielen dieser jungen Mädchen, sich schließlich durchzusetzen. Jüdische Frauen waren in den akademischen Berufen stark sichtbar, und gewöhnlich hatten ihre Väter das Studium bezahlt.¹¹⁰ Die Klassenzugehörigkeit vermag weitgehend zu erklären, daß sie Zeit und Geld hatten, sich für einen anspruchsvollen Beruf auszubilden. Aber jüdische Eltern gaben ihren Töchtern auch aus Respekt vor der Bildung und aufgrund ihrer ersten Sorge um die Bedürfnisse des Mädchens nach.¹¹¹ Anna Ettlinger erinnerte sich an die erste Reaktion ihrer Eltern auf ihre Erklärung, sie wolle Lehrerin werden. Die Mutter weinte. Der Vater erwiderte ihr: „Ich will mich deinen Bestrebungen nicht widersetzen, aber du schwimmst gegen den Strom, und das ist nicht leicht.“¹¹²

Das waren allerdings die Ausnahmen. Die meisten deutschen Männer des Bürgertums hielten Frauen vom Konkurrenzdruck der Welt „draußen“ fern, um sich selbst eine Insel der Ruhe zu bewahren. Eine Frau schilderte die herrschende Mentalität in ihren Beobachtungen des Lebens im Posen der späten 1870er Jahre so: „In meiner Jugendzeit dachte niemand daran, durch einen Beruf einem Mädchen Lebensinhalt zu geben. Abgesehen von künstlerischer Betätigung galten Frauenberufe, mit Ausnahme der Lehrerin, für minderwertig, nicht standesgemäß. ... Meinem Vater wäre es ein Leichtes gewesen, mir eine vorzügliche kaufmännische Ausbildung zukommen zu lassen, er bildete alljährlich eine große Anzahl Lehrlinge aus, doch den Gedanken, mich auszubilden, hätte er weit von sich gewiesen. Seine Tochter gehörte ins Haus, sie sollte der Mutter zur Hand gehen, nett aussehen und ihn und andere durch frohes Wesen erfreuen.“¹¹³

Diese Haltung und das finanzielle Privileg, sie beibehalten zu können, galt für die meisten Juden und betraf die Mehrheit der jüdischen Frauen. So machten es die Diskriminierung der Frau und das bürgerliche Statusdenken unwahrscheinlich, daß die jüdischen Frauen in ihrer Mehrheit sich die Arbeitswelt, die sich ihnen zunehmend öffnete, zunutze machen würden. Dennoch arbeitete eine bedeutende Minderheit der jüdischen Frauen nicht nur außer Haus, sondern in Bildungsberufen. Ihnen verdanken wir einen Einblick in das Arbeitsleben der gebildeten bürgerlichen Frau.

Bildungsberufe

Der Zustrom von Töchtern und alleinstehenden Frauen des Bürgertums zum Arbeitsmarkt beruhte zum Teil auf wirtschaftlichen und demographischen Umschichtungsprozessen. Im Verlauf des Jahrhunderts verringerten die Fortschritte in der Lebensmittel- und Konsumgüterindustrie die Arbeit im Haushalt. Es war zudem leichter, eine kleinere Familie und die beschränkte Anzahl von Räumen in einer Stadtwohnung zu versorgen. Die Hausfrau, ein Dienstmädchen und vielleicht noch eine Tochter genügten, um den Haushalt zu erledigen. Weitere Töchter und unverheiratete Tanten wurden überflüssig. Diese

Frauen konnten aber nicht darauf bauen, daß sie durch eine Heirat versorgt werden würden. Der vielzitierte „Frauenüberschuß“ bewirkte, daß nicht jede Frau heiraten konnte. Für die jüdischen Frauen sah die Lage noch schlechter aus: Viele von ihnen blieben unverheiratet oder heirateten später als die übrigen deutschen Frauen.¹¹⁴ Der steigende Lebensstandard und die gleichfalls wachsenden Lebenshaltungskosten wie auch die Mitgift-Inflation führten dazu, daß einige Töchter, ob es dem Vater gefiel oder nicht, zum Familieneinkommen beitragen mußten. Neue Berufe wurden benötigt, als die alten klassenspezifischen Tätigkeiten als Gouvernante und Stütze der Hausfrau oder auch die verschämte Heimarbeit nicht mehr ausreichten. Doch ungeachtet der zunehmenden Notwendigkeit für Frauen, sich neue Berufe zu suchen, stießen sie auf Feindseligkeit und Ablehnung bei Regierungen, Bildungsinstitutionen und potentiellen männlichen Kollegen.

Eine Massenbewegung war nötig, um in Deutschland die akademischen Berufe für Frauen zu öffnen. In den 1860er Jahren drängten nationale wie lokale Frauenorganisationen die Regierung und Gemeindebehörden, die Mädchenbildung zu verbessern. Frauen verlangten ein Mitspracherecht in schulischen und kommunalen Angelegenheiten und beteiligten sich an Wohlfahrtsprojekten. Der 1865 gegründete Allgemeine Deutsche Frauenverein legte einen Schwerpunkt seiner Arbeit auf die ökonomische Unabhängigkeit der Frauen. Jüdische Frauen spielten hierbei eine herausragende Rolle. Henriette Goldschmidt, die Ehefrau eines Rabbiners, war eine der drei Gründerinnen des Allgemeinen Deutschen Frauenvereins, richtete 1911 die Hochschule für Frauen ein und gründete Ausbildungszentren für Lehrerinnen. Der 1866 gegründete Verein zur Förderung der Erwerbsfähigkeit des Weiblichen Geschlechts war eine weitere Organisation, die die Berufstätigkeit bürgerlicher Frauen unterstützte. Seine Institute lehrten neue Berufe, und seine Vermittlungsbüros vermittelten Frauen Stellen als Kindergärtnerinnen, Gouvernanten, Buchhalterinnen und in weiteren bürgerlichen Berufen. Der Gründer, Adolf Lette, betrachtete derlei Berufe als Erweiterung der mütterlichen und häuslichen Aufgaben der Frau. Er erklärte dezidiert, Ziel und Absicht des Vereins seien weder jetzt noch in den fernsten Jahrhunderten die Emanzipation und Gleichberechtigung der Frau. Doch seine engste Mitarbeiterin und die erste Frau im Vorstand des Vereins, Jenny Hirsch, unterstützte im Prinzip das Frauenwahlrecht.¹¹⁵ Bevor sie sich dem Lette Verein anschloß, hatte Jenny Hirsch vom Herzoglich Anhaltischen Konsistorium die Genehmigung zur Gründung einer eigenen Elementarschule erhalten, „obwohl sie Jüdin war“. Neben ihrer jahrelangen Tätigkeit für den Lette Verein arbeitete sie als Journalistin, schrieb Romane und engagierte sich frauenpolitisch. Unter anderem übersetzte sie John Stuart Mills „Die Hörigkeit der Frau“.¹¹⁶

Die Kindergartenbewegung war die dritte starke Kraft bei der Forderung und Entwicklung von Berufen für Frauen. Frauenrechtlerinnen – unter ihnen eine bemerkenswerte Anzahl von Jüdinnen – trugen zur Verbreitung von Friedrich Fröbels radikalen Ansichten über Kindererziehung bei. Er glaubte, die natürliche mütterliche Veranlagung der Frau mache sie zur idealen Lehrerin. Darüber hinaus forderte er ernsthafte Unterweisung für Jungen *und*

Mädchen. Zudem war seine Pädagogik grundsätzlich säkular, was sie, in einer Gesellschaft, in der Staat und Kirche untrennbar miteinander verbunden waren, für jüdische Frauen besonders anziehend machte. Lina Morgenstern, Tochter aus wohlhabendem jüdischem Hause, hatte sich in der Sozialarbeit engagiert und wurde Vorsitzende des Frauenvereins zur Beförderung der Fröbelschen Kindergärten. Sie richtete Kindergärten in Berlin ein und ein Institut zur Ausbildung von Kindergärtnerinnen (siehe Kapitel 7). In Leipzig organisierte Henriette Goldschmidt Kindergärten und den Verein für Familien- und Volks-erziehung zur Förderung der Fröbelschen Lehre. Kindergärten eröffneten eine Chance für die Berufsbildung und Berufstätigkeit jüdischer Frauen.

Die prominente Rolle, die jüdische Frauen in dieser Bewegung spielten, die von Juden und Nichtjuden wie auch von den Antisemiten registriert wurde, erklärt sich zum Teil aus ihrer Einstellung zur Bildung.¹¹⁷ Jüdische Frauen wie auch jüdische Männer verbanden Bildung mit Emanzipation. Dies entsprach der Erfahrung der Juden in Deutschland: Man hatte Bildung und Akkulturation von ihnen verlangt, ehe man ihnen die volle rechtliche Gleichstellung gewährte. Die jüdischen Frauen nahmen also an, sie müßten nun als Frauen gleichfalls ihren Wert beweisen. Auch nichtjüdische deutsche Frauen hoben eher ihre gesellschaftlichen Pflichten als ihre Rechte hervor. Es ist daher nicht weiter erstaunlich, daß jüdische Frauen sich doppelt bemühten, ihren Beitrag zum deutschen Staat und zur deutschen Kultur zu leisten, indem sie ihre Nützlichkeit demonstrierten, anstatt „selbstsüchtig“ ihre Gleichberechtigung zu fordern. Darüber hinaus fühlten sie sich, wie jüdische Männer, in einer Tradition wohl, in der Bildung einen hohen Stellenwert besaß. So beharrten sie weiterhin darauf, daß weibliche Bildung und Berufstätigkeit zur Emanzipation der Frauen wie der Juden führe.

Wenn wir uns den beliebtesten und bekanntesten bürgerlichen Bildungsberufen zuwenden, die jüdische Frauen ergriffen – Medizin, Lehrtätigkeit und Recht, können wir untersuchen, wie geschlechtsbedingte und ethnische Faktoren die Berufswahl der Frauen und ihre Erfolge und Mißerfolge beeinflussten. Die Ärztinnen genossen das höchste Ansehen und traten am deutlichsten in Erscheinung. Deutschland war das letzte unter den wichtigen europäischen Ländern, das Frauen erlaubte, Ärztinnen zu werden.¹¹⁸ Nach einem Jahrzehnt ununterbrochener Agitation der Frauenrechtlerinnen ließ die Regierung 1899 endlich qualifizierte Frauen zum Doktorexamen in Medizin zu. Die meisten dieser Frauen hatten im Ausland studiert, da deutsche Universitäten sie noch immer weigerten, sie aufzunehmen. 1907 praktizierten in ganz Deutschland nur 195 Ärztinnen (im Vergleich zu 29.763 Ärzten).¹¹⁹ 1915 war ihre Anzahl auf 233 angestiegen (im Vergleich zu 33.000 Männern).¹²⁰ Daß sie so wenige waren, änderte nichts an der außerordentlichen Feindseligkeit, mit der ihnen ihre männlichen Kollegen begegneten.¹²¹

Wie wir aus den Universitätsstatistiken ersehen können, studierte ein relativ hoher Prozentsatz der jüdischen Studentinnen Medizin, nämlich über ein Drittel.¹²² Sie bildeten daher auch einen großen Teil der weiblichen Studierenden in der Medizinischen Fakultät. 1908/1909 zum Beispiel waren 34 Prozent aller Medizinstudentinnen an den preußischen Universitäten

Jüdinnen,¹²³ 1911/12 wuchs ihr Anteil auf 39 Prozent.¹²⁴ Die absoluten Zahlen stiegen vor dem Krieg beständig an und verdoppelten sich beinahe während des Krieges, wobei der Prozentsatz der jüdischen Studentinnen etwa derselbe blieb.¹²⁵

Unter den Absolventen der Medizinischen Fakultät war die Zahl der Jüdinnen bemerkenswert (Siehe Kapitel 5).¹²⁶ Wir verfügen zwar über keine genauen Zahlen, die Absolventen nach ihrer Religionszugehörigkeit ausweisen, wissen aber, daß 80 Prozent der Studentinnen (im Vergleich zu 72 Prozent der Studenten) ihren Abschluß in den erforderlichen fünf Jahren machten.¹²⁷ Es ist anzunehmen, daß die jüdischen Studentinnen das Studium entsprechend ihrem Anteil an den Studierenden abschlossen, denn nur wenige von ihnen hatten finanzielle Schwierigkeiten. Wir können also annehmen, daß Jüdinnen einen nicht unbedeutenden Teil der Ärztinnen ausmachten, die gegen Ende des Kaiserreichs in Deutschland praktizierten. Ihre Zahl kann man auf etwa ein Drittel veranschlagen.¹²⁸ In derselben Zeit überschritten männliche jüdische Ärzte nie einen Anteil von durchschnittlich sechs Prozent aller Ärzte, obwohl sie sich, wie die meisten Juden, in Großstädten konzentrierten, wo ihr Anteil deutlich höher lag.¹²⁹ Es wird geschätzt, daß zwei Drittel aller Ärztinnen in Großstädten lebten.¹³⁰ Die jüdischen Ärztinnen waren unter ihnen überrepräsentiert und traten in den Großstädten deutlich in Erscheinung.

Ärztinnen arbeiteten meist als Allgemeinmedizinerinnen.¹³¹ 1915 hatten sich etwa zehn Prozent spezialisiert, und zwar vorwiegend in Gynäkologie und Kinderheilkunde.¹³² Die Gynäkologie hatte erfolgreich als Argument für die Zulassung der Frauen zum Arztberuf gedient: Die weibliche Schamhaftigkeit mache es erforderlich, daß Frauen von Ärztinnen behandelt würden.¹³³ Den Dokortitel erwarben nach dem Staatsexamen in Medizin weniger Frauen als Männer. Frauen wurden selten prestigefördernde Forschungsstellen angeboten, auf denen sie publizieren konnten, und bis zum Jahr 1919 waren sie auch von der Habilitation, und damit von der akademischen Laufbahn ausgeschlossen. Viele von ihnen hatten Verantwortung für eine Familie, was sie am Weiterstudium hinderte. Während die Männer einträgliche Privatpraxen eröffneten, suchten die Ärztinnen häufig eine Festanstellung in Krankenhäusern, Gesundheitsämtern oder Krankenkassen. Es war finanziell einfacher, für eine solche Institution zu arbeiten, als das für die Eröffnung einer Praxis erforderliche Kapital zu investieren. Außerdem mußte man sich hier nicht mit frauenfeindlichen Vorurteilen beschäftigen, die für eine privat praktizierende Ärztin zur existentiellen Bedrohung werden konnten. Eine Anstellung bedeutete auch eine feste Arbeitszeit, und das war für verheiratete Frauen sehr wichtig. 1912 waren 37 Prozent der Ärztinnen verheiratet oder verwitwet, und über die Hälfte von ihnen hatte Ärzte geheiratet.¹³⁴ Frauen, die nicht bereit waren, jederzeit Hausbesuche zu machen, oder die eine bestimmte festgelegte Zeit für sich selbst beanspruchten, suchten eine Anstellung. Außerdem zogen es einige Frauen aufgrund ihrer fehlenden Erfahrung und vielleicht wegen mangelndem Selbstvertrauen vor, mit anderen Kollegen zusammenzuarbeiten. Viele fanden es sehr angenehm, in einer Gemeinschaft zu arbeiten, in der Sozialarbeiterinnen und Ärzte und Ärztinnen zusammen praktizierten. Charlotte Wolff, die als

Ärztin bei der Berliner Krankenkasse beschäftigt war, faßte ihre Erfahrungen so zusammen: „Ich brauchte einen ärztlichen Supervisor an meiner Seite, den ich konsultieren konnte, wenn mein eigenes Wissen nicht ausreichte ... Doch die medizinische Tätigkeit war nur ein Teil dieser Tätigkeit. Wir beschäftigten uns auch mit den sozialen Verhältnissen, in denen diese Frauen lebten, und wer in diesen Hilfe brauchte, wurde von uns an die Sozialfürsorge weiterverwiesen, deren Büro direkt neben dem meinen lag. Wir arbeiteten eng zusammen ... Ich hatte das Glück, mit gut ausgebildeten, intelligenten Sozialarbeiterinnen zusammenzuarbeiten ... Mir gefiel es, nur sechs Stunden am Tag zu arbeiten. So blieb mir noch Zeit für ein ganz anderes Leben. Meine Verantwortung teilte ich mit meinen Kollegen, so daß ich keine Furcht mehr vor der Arbeit hatte. Und der Status der Angestellten gefiel mir sehr.“¹³⁵

Die Lebenserinnerungen jüdischer Ärztinnen zeigen gemeinsame Erfahrungen: die Einsamkeit in einem Beruf, in dem nur wenige Frauen einem Übermaß an männlicher Feindseligkeit gegenüberstanden; den Pioniergeist, der sie alle beseelte, als sie das Studium aufnahmen und den Arztberuf ergriffen; ein Pflichtgefühl und soziales Verantwortungsbewußtsein, das sie bei ihren eher elitären Professoren nicht beobachten konnten; und schließlich, bei denjenigen, die Beruf und Familie vereinbaren mußten, Loyalitätskonflikte, die durch ihre Berufswahl hervorgerufen wurden.

Käte Frankenthal hatte ihre Dissertation gerade abgeschlossen und arbeitete in einem Krankenhaus, als der Erste Weltkrieg begann. Sie bemerkte, daß die Anzahl der Ärztinnen in ihrem Kieler Krankenhaus ungewöhnlich hoch war.¹³⁶ Viele der männlichen Ärzte hatten sich zur Armee gemeldet und freie Stellen hinterlassen, die nun die eben examinierten Frauen besetzten. Der Krieg eröffnete Frauen Chancen, auf die sie sonst Jahrzehnte lang gewartet hätten.¹³⁷ Frankenthal war hier keine Ausnahme. Sie nahm die freigewordene Stelle eines Kollegen auf dem Lande an für das doppelte Gehalt, das sie im Krankenhaus bekam, und lernte das Leben eines Landarztes kennen. Gerade erst aus dem Hörsaal entlassen, war sie nun völlig auf sich gestellt. Sie konnte keine Fachärzte konsultieren und mußte die unterschiedlichsten Fälle behandeln. Die einzigen anderen Akademiker im Dorf waren der Apotheker, der Lehrer und der Richter, alles ältere Herren. Die Langeweile trieb sie gelegentlich ins Wirtshaus, wo diese Honoratioren ihren Stammtisch hatten. Ihr Wunsch, in Gesellschaft anderer ein Glas Bier zu trinken, bedeutete in dem Dorf eine Sensation: „Zuerst schienen sie nicht abgeneigt, mich hinauszuerwerfen. Da das aber in der ländlichen Gemütlichkeit viel zu anstrengend gewesen wäre, tolerierten sie mich, und ich gewann bald ihre Herzen.“¹³⁸ Sie hatte kaum Kontakt zu Frauen, abgesehen von ihren Patientinnen und einer Jugendfreundin, die sie mit Kochrezepten erfreute, die sie normalerweise abgelehnt hätte.

Ihr Wunsch, diese ländliche Umgebung rasch wieder zu verlassen, und die Tatsache, daß sie wußte, wie dringend Militärärzte gebraucht wurden, veranlaßten sie, sich auf die Stelle eines Militärarztes zu bewerben. Obwohl die Armee sogar Medizinstudenten einsetzte, um den dringendsten Bedarf an Ärzten zu decken, wollte man sie nur als Krankenschwester nehmen, wofür sie sich allerdings für denkbar ungeeignet hielt. Sie wurde abgewiesen,

weil im deutschen Heer Ärzte Offiziersrang einnahmen und weil „ein deutscher Mann keiner Frau unterstellt sein [dürfe], das würde die Disziplin gefährden.“¹³⁹ Die österreichische Armee teilte diese Vorurteile nicht und stellte sie unverzüglich ein: „Ich versuchte ja nicht, Kampfhandlungen zu dirigieren. Unter den ärztlichen Anordnungen einer Frau hat die Disziplin der österreichischen Armee nicht gelitten.“¹⁴⁰ Trotzdem traf sie aber während ihrer gesamten Dienstzeit auf keine einzige andere Ärztin. Dafür verwechselten ihre Kollegen häufig ihren Beruf mit ihrem Geschlecht. Sowie sie auf ihrem ersten Posten erschien, wurde sie aufgefordert, sich um die Küche zu kümmern. Zur allgemeinen Enttäuschung verkündete sie, sie verstehe nicht das geringste vom Kochen. Erst als sie einen guten Koch wieder arbeitsfähig machte, erntete sie den Dank der übrigen Offiziere. Sie lebte als einzige Frau mit den Offizieren in der Offiziersunterkunft.¹⁴¹ Beruflich gewann sie in diesen Jahren mehr Erfahrung und fachliche Qualifikation, als sie es in normalen Zeiten gekonnt hätte. Sie hatte nicht nur mit Verletzungen zu tun, sondern auch mit Läusen und ansteckenden Krankheiten, die unter den Männern in den Schützengräben grassierten. Außerdem mußte sie, die überzeugte Pazifistin war, entscheiden, wer simulierte und wieder ins Feld geschickt werden konnte. Sie fuhr als Expertin für Epidemien an die Front: „Im Krieg avanciert man schnell zum Experten. Unter gewöhnlichen Umständen wäre ich noch eine sehr junge Assistentin in einem Krankenhaus gewesen.“¹⁴² Als Folge davon entwickelte sie ein Bewußtsein ihrer Fähigkeiten und Leistungen.

Kurz vor Kriegsende nahm Käthe Frankenthal eine Stelle in einem Berliner Krankenhaus an. Die ökonomische Situation in Deutschland hatte sich jedoch dermaßen verschlechtert, daß sie sich zusätzlich eine Privatpraxis einrichten mußte, um mit ihrem Gehalt überleben zu können. Da sie über keine Ersparnisse verfügte, mietete sie zwei Zimmer in einer Wohnung und kaufte nur die allernotwendigsten Instrumente. Als der Krieg zu Ende ging, diagnostizierte sie die Folgen von Mangelernährung in Deutschland. Sie kürzte ihre Praxisstunden, da sie so wenig für ihre Patienten tun konnte.¹⁴³ Nach dem Krieg arbeitete sie weiter im Krankenhaus und behielt daneben ihre Privatpraxis, bis sie beschloß, für die Stadt zu arbeiten.

Wie andere in ihrer Generation traf Käthe Frankenthal bewußt die Entscheidung, nicht zu heiraten. 60 Prozent der Ärztinnen, die 1912 auf eine Umfrage antworteten, hatten nicht geheiratet.¹⁴⁴ Während der ersten Welle von Nachkriegsheiraten dachte Frankenthal über ihre Zukunft nach: Sie fühlte sich weder einsam noch unerfüllt. Sie war voll ausgelastet und glücklich mit ihrer Praxis, ihren Freundinnen und Freunden und ihrem politischen Engagement in der SPD. Und auch mit ihrem sexuellen Leben war sie zufrieden. Was sie wirklich brauchte, war eine Haushälterin. Ein Ehemann „hätte mir die kleinen Schwierigkeiten des täglichen Lebens nicht abgenommen, sondern nur vergrößert“.¹⁴⁵ Ein Kind, fürchtete sie, hätte eine völlige Umstellung ihres Lebens bedeutet. „Sehr viele berufstätige Frauen meiner Generation in Deutschland“, schrieb sie, „hatten eine ähnliche Einstellung zu diesen Fragen.“¹⁴⁶

Rahel Straus dagegen heiratete und bekam Kinder, gab aber nie ihren Beruf auf. Nachdem sie im Krankenhaus gearbeitet und ihren Doktor

gemacht hatte, ließ sie sich 1908 in München nieder. Ihre Entscheidung, praktische Ärztin zu werden, war typisch für die Frauen ihrer Generation. Sie war eine von drei Ärztinnen, die zu der Zeit in München praktizierten, und kümmerte sich nicht nur in der Praxis und auf Hausbesuchen um ihre Patienten, sondern arbeitete auch noch für die Krankenkasse. Sie war sich vollkommen dessen bewußt, daß die herrschende Rollenverteilung zwischen Mann und Frau ihr berufliches und ihr privates Leben bestimmte. So stellte sie zum Beispiel rasch fest, daß männliche und weibliche Ärzte Geburtshilfe völlig unterschiedlich praktizierten. In Anspielung auf die Lehre des Aristoteles, den Zuschauer müsse beim Ansehen einer Tragödie zugleich Furcht und Mitleid ergreifen – Furcht für sich selbst und Mitleid mit dem Helden – schrieb sie über männliche Ärzte: „In der Frauenklinik gibt es nur das zweite, nur das Mitleid, nie aber die Furcht für sich selbst, die auch das Mitleid erst richtig hervorruft und vertieft.“¹⁴⁷ Hebammen fand sie beeindruckend. Sie lernte von deren praktischem Wissen und verschaffte ihnen, indem sie ihnen Fortbildungskurse gab, ihre erste Erfahrung mit einer Ärztin.

Die Rücksichtnahme auf ihre Familie begrenzte ihre beruflichen Möglichkeiten. Ihr Leben lang bedauerte sie, daß sie sich nicht über das Doktorat hinaus spezialisiert hatte: „Ach, es gab tausend Dinge, die ich gerne noch zugelernnt hätte.“¹⁴⁸ Rahel Straus arbeitete während aller ihrer Schwangerschaften weiter und auch, als die Kinder noch klein waren. 1909 bekam sie ihr erstes Kind. Mit einer Ganztagshilfe für Haushalt und Kinder konnte sie ihren anstrengenden Beruf weiter ausüben. Trotzdem veränderten die Kinder ihr Leben völlig – ihre Freizeit, ihren Tagesablauf, ihre Freuden und ihre Sorgen. Um viele grundlegende Bedürfnisse der Kinder kümmerte sie sich selbst. Der Laufstall ihres ersten Kindes stand neben ihrem Schreibtisch.¹⁴⁹ Sie plante mehrere Stunden am Tag ein, um bei den Kindern zu sein: „Es braucht unendlich viel Kraft, viel Liebe zum Beruf, immer wieder den Versuch zu machen, allen gerecht zu werden.“¹⁵⁰ Sie erinnerte sich, wie sie einmal zu einem Vortrag vor jungen Frauen, die Ärztinnen werden wollten, eingeladen wurde. Die Veranstalterin, die künftige Frau von Ludendorff, behauptete, es sei ohne weiteres möglich, Beruf und Familie zu vereinbaren. Rahel Straus hielt dagegen, es sei wichtig, den jungen Frauen die sehr viel komplexere Wahrheit zu sagen, daß nämlich Energie, Willensstärke und eine gute Gesundheit dafür erforderlich seien. Außerdem sprach sie ehrlich darüber, daß für diesen Beruf eine finanzielle Basis nötig war: Man brauchte bezahlte Hilfen für den Haushalt, die Küche und die Kinder. Und sie erklärte, wie wichtig die Haltung war, die der Ehemann hier einnahm: Er mußte seine Frau als gleichberechtigte Gefährtin sehen, die ein Recht auf ihr eigenes Leben und ihre eigene Weiterentwicklung hatte und die nicht in erster Linie für seine Bequemlichkeit dazusein hatte. Und diese Art Mann war rar. Sogar ihr eigener Mann, ein Rechtsanwalt, der ihre berufliche Arbeit unterstützte, hatte einst zu ihr gesagt: „Eine Ärztin kann man nicht heiraten.“¹⁵¹ Er hatte sich gut darauf eingestellt, aber keiner der beiden Ehepartner hinterfragte die Tatsache, daß sie es war, die die ganze Verantwortung für den Haushalt auf sich nahm. Sie sprang ein, wenn die Köchin krank war, und sie war in erster Linie verantwortlich für das physische und psychische Wohler-

gehen der Kinder. Trotz ihres Bedauerns darüber, daß sie sich nicht spezialisiert hatte, war Rahel Straus sehr stolz darauf, daß sie ihre Doppelbelastung so gut bewältigte. Sie bestritt entschieden, daß sie, hätte sie sich ausschließlich ihrem Beruf gewidmet, glücklicher gewesen wäre: „Ich hätte nie auf den Beruf und auf mein Glück als Frau und Mutter verzichtet. Aber ich war mir immer bewußt, daß es eine schwere, immer neu zu lernende Kunst ist, beides zu vereinen.“¹⁵²

Wie so viele aus der ersten Generation der Ärztinnen wurde auch Rahel Straus von Frauenorganisationen – jüdischen wie christlichen –, von Studentinnengruppen, von jüdischen Organisationen und sogar von staatlichen Gesundheitsinstitutionen, die es plötzlich passend fanden, daß eine Frau über bestimmte Themen sprach, als Rednerin eingeladen. Die Münchener Kinderfürsorge schickte Rahel Straus zum Beispiel über Land, damit sie zu Bäuerinnen über die Notwendigkeit des Stillens sprach. Sie fand sich in Nordbayern als Städterin, die alle ihre Kinder selbst gestillt hatte, in der seltsamen Rolle wieder, Bäuerinnen, die sonst als letzte neue Ideen übernahmen, davon zu überzeugen, daß sie besser wieder zum Stillen zurückkehren sollten.¹⁵³

Rahel Straus und ihre Kolleginnen hatten ihren Beruf als Angehörige einer Gesellschaft gewählt, die von Frauen eher erwartete, einen Doktor zu heiraten, als selbst einer zu werden.¹⁵⁴ Viele ihrer Freunde reagierten auf ihre Entscheidung schockiert und mit Zurückweisung. Sie hielten Ärztinnen für „unweiblich, ja sogar unmoralisch“.¹⁵⁵ Niemand hatte sie bei ihrer Entscheidung unterstützt, und bekannte Professoren hatten ausdrücklich versucht, sie zu entmutigen. Sie jedoch bereute ihre Entscheidung im Rückblick „keine Minute meines Lebens“.¹⁵⁶ Ihre Haltung war bezeichnend für den Geist, der die ersten Ärztinnen beseelte, und repräsentativ für die Befriedigung, die alle von ihnen zum Ausdruck brachten.

Die Justiz war für Frauen viel enttäuschender. In einer Gesellschaft, in der die meisten Anwälte bis 1879 eine staatliche Zulassung benötigten, die ebenso wie das Richteramt Juden meist verweigert wurde, schien es fast unmöglich, beide Hindernisse schnell zu überwinden. „Die Wahrscheinlichkeit, daß Frauen Zutritt zur juristischen Laufbahn bekämen, war so gering, daß Mediziner, die befürchteten, die Regierung würde ihren Bereich für Frauen öffnen, versuchten, dies zu verhindern, indem sie darauf bestanden, es müsse gleiches Recht für alle akademischen Berufe gelten – wohl wissend, daß der juristische Bereich Frauen verschlossen bleiben würde.“¹⁵⁷ Einige wenige Frauen studierten in Zürich Jura, bis sie 1908 an den preußischen Universitäten zugelassen wurden. Danach immatrikulierten sich nur eine Handvoll Frauen an der Juristischen Fakultät, da der Staat Frauen noch immer nicht erlaubte, Anwältin oder Richterin zu werden.

Es gab 1917 immerhin 45 promovierte Juristinnen und eine eigene Interessenvertretung, den Deutschen Juristinnenverein, der 28 Mitglieder zählte. Insgesamt hatten es 119 Studentinnen riskiert, sich für Jura einzuschreiben.¹⁵⁸ Einige begannen in der Hoffnung, die juristische Laufbahn würde sich, wie schon die Medizin und der Lehrberuf, bald auch für Frauen öffnen. Sie waren sich der männlichen Feindseligkeit bewußt und kannten die Vorurteile,

die ihnen im Weg standen: daß Frauen für das Richteramt nicht objektiv genug seien, daß eine Frau die staatliche Autorität nicht so gut repräsentieren könne wie ein Mann und daß Frauen einer anderen Frau ihren Fall nicht anvertrauen würden.¹⁵⁹ Und doch gab es Grund für vorsichtigen Optimismus. Jeder deutsche Staat konnte selbständig bestimmen, wer zum Staatsexamen zugelassen wurde. 1912 erlaubte Bayern den Frauen, das erste Staatsexamen abzulegen, das Äquivalent zum Preußischen Referendarexamen. Sie durften sich aber nicht Referendarin nennen und auch nicht das zweite Staatsexamen ablegen, das sie zur Assessorin gemacht hätte. Die Frauenbewegung, einschließlich mehrerer jüdischer Anwältinnen (Margarete Berent und Margarete Meseritz) appellierte an verschiedene Staaten, Frauen zu allen notwendigen Examen zuzulassen. Bis 1918 waren ihre Bemühungen vergeblich. Selbst Frauen, die in Jura promoviert hatten, konnten bis zur Weimarer Republik nicht voll zugelassene Anwältin werden.

Wie bei den Medizinerinnen waren jüdische Frauen auch bei den Juristen stark vertreten. Die absoluten Zahlen waren zwar gering, doch über ein Viertel (28 Prozent) der Jurastudentinnen in Preußen waren 1911/12 Jüdinnen.¹⁶⁰ Viele jüdische Frauen gehörten dem Deutschen Juristinnenverein an, mindestens fünf der sieben Vorstandsmitglieder, einschließlich der Vorsitzenden, waren Jüdinnen oder jüdischer Herkunft.¹⁶¹ Warum studierten sie Jura, wenn doch Frauen von der juristischen Laufbahn praktisch ausgeschlossen waren? Jüdische Männer zeigten eine starke Neigung zu den freien Berufen. Teilweise war der Grund dafür, daß sie keine große Auswahl hatten. Nicht jeder war für die Medizin begabt, und die Situation der jüdischen Lehrer, wie wir sehen werden, sogar noch schlechter. Außerdem hatte die juristische Laufbahn viele jüdische Männer aufgenommen: 1907 waren etwa 15 Prozent der deutschen Anwälte Juden. Angesichts des guten Fortkommens ihrer Väter und Brüder in diesem Beruf nahmen die jüdischen Frauen wohl an, auch sie könnten mit viel Energie und Flexibilität diesen interessanten Beruf ausüben.¹⁶²

Die Karriere von Margarete Berent, der Schatzmeisterin des Deutschen Juristinnenvereins, vermittelt ein gutes Bild der Juristin dieser Zeit. Die Tochter eines Berliner Kaufmanns legte 1906 das Lehrerinnenexamen ab. Sie lehrte vier Jahre lang an höheren Mädchenschulen und bereitete sich dabei auf die Aufnahmeprüfung zur Universität vor. Dann studierte sie drei Jahre lang Jura und promovierte 1913 magna cum laude. Ihre Dissertation behandelte ein Thema, das sowohl für die Frauenbewegung als auch für die Rechtswissenschaft von Interesse war: „Die Zugewinnsgemeinschaft der Ehegatten“. Sie wurde später in der angesehenen, von Otto von Gierke, einem der führenden deutschen Rechtswissenschaftler herausgegebenen rechtshistorischen Schriftenreihe veröffentlicht.¹⁶³ Gierke war jener Professor, der in der Umfrage über Studentinnen 1897 erklärt hatte, er sei bereit, ein paar Frauen zu seinen Vorlesungen zuzulassen, damit sie sich mit dem Dr. jur. schmücken könnten. Er sah jedoch keine beruflichen Möglichkeiten für Juristinnen.

Margarete Berent schrieb während ihrer gesamten Berufstätigkeit Artikel für Fachzeitschriften. Sie hatte ihr erstes Staatsexamen in Bayern abgelegt, aber dann trennten sich ihre Wege von denen ihrer männli-

chen Kollegen. Als Frau konnte sie das zweite Staatsexamen nicht ablegen und somit auch nicht Assessorin werden. Statt dessen arbeitete sie in verschiedenen Berliner Anwaltspraxen, wo sie Anwälte vertrat, die krank oder zum Militärdienst eingezogen waren. Gleichzeitig arbeitete sie von Anfang 1914 bis September 1915 an der Rechtsschutzstelle für Frauen und eine Zeitlang als Leiterin der Deutschen Zentrale für Jugendfürsorge. Von 1914 bis 1917 lehrte sie auch Handelsrecht an der Berliner Viktoria-Fachschule für Frauen und gab Kurse in Familien- und Jugendrecht an Alice Salomons Sozialer Frauenschule, zwei angesehenen Frauenfachschulen. Irgendwie fand sie auch noch die Zeit, sich ehrenamtlich an der Kriegsfürsorge zu beteiligen. 1915 bis 1917 arbeitete sie als „juristische Hilfsarbeiterin“ in der Rechtsabteilung der AEG in Berlin. Diese Art Anstellung war 1917 typisch für Juristinnen. Trotz des männlichen Widerstandes gegen Frauen in der Justiz arbeiteten Frauen während des Krieges genauso wie männliche Referendare in privaten, kommunalen und rechtlichen Institutionen und sogar bei Gericht, obwohl sie offiziell einen niedrigeren Rang einnahmen und andere Titel führten.¹⁶⁴

Während ihre frühe berufliche Laufbahn charakteristisch für die der Juristinnen ihrer Zeit war, fiel Margarete Berent mit ihrem starken Feminismus und Aktionismus aus dem Rahmen. Sie war Mitbegründerin des Deutschen Akademikerinnenbundes (1926), Vorsitzende des Deutschen Juristinnenvereins, Präsidentin der Internationalen Organisation Weiblicher Anwälte, Beiratsmitglied des Bundes Deutscher Frauenvereine und Vorstandsmitglied im Jüdischen Frauenbund. Margarete Berent hatte ein großes Interesse an feministischen Themen, die mit rechtlichen Fragen zusammenhingen. Sie war der Auffassung, daß Anwältinnen neben ihren allgemeinen Pflichten vor allem für zwei spezielle Aufgaben verantwortlich waren. Die erste war, Frauen zu beraten, die sich mit ihrem Anliegen lieber an eine andere Frau wandten. Die zweite Aufgabe „wäre die, daß das Recht, das bisher von Männern gemacht wird und ... auf die Bedürfnisse und Anschauungen der Männer zugeschnitten ist, auch von dem anderen Teile des Volkes, das aus Männern und Frauen besteht, mit beeinflußt wird, daß die Bedürfnisse der Frau auch in der Gestaltung des Rechts zum Ausdruck kommen. Es wird sich dabei nicht nur um die Bestimmungen über die Stellung der Ehefrau, der Mutter handeln, sondern auch um die Berücksichtigung der besonderen Stellung der Frau im gesellschaftlichen Organismus, die sie in ihrer Eigenschaft als Hausfrau, als Konsumentin, einnimmt. Ein soziales Recht wird nicht nur auf die Anschauungen und die Lebensverhältnisse der Männer aller Volkskreise Rücksicht zu nehmen haben, sondern auch die Rechtsanschauungen und das Rechtsempfinden der Frauen ... in Betracht ziehen müssen. Die besondere Aufgabe der weiblichen Juristen wird es also sein, diese Bedürfnisse zu erkennen und zu versuchen, ihnen in der praktischen Auslegung und in der Gestaltung des Rechts zum Ausdruck zu verhelfen.“¹⁶⁵

Wie viele Frauen ihrer Generation hatte Berent ihre Laufbahn als Lehrerin begonnen, als Rechtsberaterin oder „juristische Hilfsarbeiterin“ gearbeitet, und an Bildungseinrichtungen für Frauen und Schulen für Sozialarbeit Recht unterrichtet, statt als Anwältin zu arbeiten. In der Weimarer

Republik wurde sie schließlich als eine der ersten vier Frauen in Preußen als Anwältin bei Gericht zugelassen. Im Alter von 62 Jahren wurde sie im Staat New York erneut zur Anwaltskammer zugelassen – nun nicht mehr als deutsche Anwältin, sondern als einer der wenigen jüdischen Anwälte, denen es gelang, in der erzwungenen Emigration einen Neuanfang zu machen.¹⁶⁶

Marie Munk, die erste Jurastudentin an der Bonner Universität und später die erste deutsche Richterin, hatte eine ähnliche berufliche Laufbahn. Sie hielt, wie sie schrieb, ihre Erwartungen gering und ihre Hoffnungen hoch: „Obwohl die volle Berufszulassung als Juristen den Frauen noch verschlossen war, überlegte ich, daß ich mit einem Doktorat in Jura oder Jurisprudenz mein Wissen in Rechtshilfebüros anwenden könnte, das waren private Einrichtungen mit vielen weiblichen Klienten, ... und auch in den juristischen Dienstleistungen, die einige große Zeitungen ihren Abonnenten anboten ... Ich könnte auch ein wenig lehren, vor allem an Schulen für Sozialarbeit, Stunden geben und schreiben. Tatsächlich sollte ich später all das tun.“¹⁶⁷

Während des Krieges leitete Marie Munk ein Projekt des Münchener Wohlfahrtsamtes. Erst später wurde sie in die städtische Justizbehörde übernommen.¹⁶⁸ Eine Zeitlang war sie die einzige Frau am Familiengericht in Berlin. Doch auch ihre Karriere kam in Deutschland zu einem abrupten Ende. In der erzwungenen Emigration bestritt sie ihren Lebensunterhalt, indem sie an verschiedenen Colleges in den Vereinigten Staaten unterrichtete.

Wie Margarete Berent und Marie Munk mußten die meisten Frauen eine Vielzahl von Berufen kombinieren, um sich als Juristinnen halten zu können. 1917 antworteten auf eine Umfrage unter Anwälten 33 Frauen, die „nur“ den juristischen Doktor hatten. 27 von ihnen waren im Bereich Sozialarbeit beschäftigt oder beschäftigt gewesen, mindestens 14 hatten eine Anstellung in einer Rechtsberatungsstelle, und zwölf arbeiteten in einer Anwaltskanzlei. Die meisten waren auch mehr oder weniger lange in den Bereichen Journalismus (2), Industrie und Handel (4), kaufmännische Verwaltung (9) oder in der Heeresverwaltung (8) tätig gewesen, eine auch als Vollzeit-Lehrerin für Jura. Juristinnen wechselten also häufig den Arbeitsplatz, da aufgrund des Krieges Stellen von Männern frei wurden. Weil sie vom Referendariat ausgeschlossen waren, mußten sich die Frauen ihre beruflichen Erfahrungen selbstständig erwerben und sich damit einen Ersatz für die Referendarausbildung schaffen. So verließen sie die Stellung, sobald sie auf einem bestimmten Rechtsgebiet genügend Kompetenz erworben hatten. Außerdem verrichteten sie oft genug mehr als eine Arbeit. Die meisten redigierten, publizierten oder lehrten nebenher, um ihre offensichtlich unzureichenden Gehälter zu ergänzen. Einige von ihnen taten all das gleichzeitig. Dennoch erlangten Frauen nie automatisch das Ansehen, das männliche Juristen genossen.¹⁶⁹

Dies waren die „Erfolgsgeschichten“. Andere Frauen haben ihren Beruf nie ausgeübt. Margarete Meseritz zum Beispiel wurde Journalistin, hielt Reden und verfaßte Petitionen für die Zulassung der Frauen zur juristischen Laufbahn.¹⁷⁰ Auch in der Emigration behielt sie ihren schreibenden Beruf bei. Weniger glücklich waren die Absolventinnen der Juristischen Fakultät, die sich im Anzeigenteil der Zeitungen in der Rubrik „Stellengesuche“ um Büroarbeit

bewarben und ihre Fremdsprachenkenntnisse als zusätzliche Qualifikation anführten.¹⁷¹

Da ihre Anzahl so gering war und sie sich auf so viele Betätigungsfelder aufteilten, ist es schwierig, die persönlichen Lebenswege der ersten Juristinnen zu verfolgen. Marie Munk kann als Beispiel gelten nicht nur für Juristinnen, sondern für die ersten Akademikerinnen generell, die sich vermutlich in der Mehrheit dafür entschieden, nicht zu heiraten. Obwohl sie einen Heiratsantrag erhielt, fühlte sie „instinktiv, ... daß mein Bedürfnis nach Wissen und nach einem nützlichen und sinnvollen Leben kaum durch ein Dasein als Ehefrau, Hausfrau oder auch Mutter erfüllt werden würde. Ich brauchte andere Betätigungsfelder. Ich liebte die Freiheit leidenschaftlich und hätte keinerlei Einschränkungen in meinen Freundschaften mit Frauen wie Männern ertragen können ... Eine unglückliche und unbefriedigte Frau und Mutter ist keine gute Gefährtin und erfüllt ihre Rolle nicht. Andererseits wußte ich, daß ich nicht stark genug war – die wenigsten Frauen sind dies –, die Pflichten der Ehefrau und Mutter mit denen eines anspruchsvollen Berufes zu verbinden. Ich hätte mich schuldig gefühlt, wenn ich das eine oder das andere vernachlässigt hätte ... Tatsächlich blieben mehrere meiner Freundinnen, ... die sehr anziehend waren und denen es nicht an Gelegenheiten mangelte, unverheiratet oder sie heirateten spät.“¹⁷²

Der Lehrerinnenberuf war einer der wenigen Berufe, die Eltern widerstrebend als schicklich für ihre Töchter akzeptierten, wenn diese darauf bestanden, sich ihren Lebensunterhalt selbst verdienen zu wollen. Bereits 1837 führte Preußen das erste Lehrerinnenexamen ein, das dazu berechtigte, an Volksschulen zu unterrichten. Frauen drängten sich nach diesen Stellen vor allem während des Kulturkampfes in den 1870er Jahren, als der Staat die Nonnen aus den Elementarschulen entließ.¹⁷³ Die angesehene Lehrtätigkeit an höheren Töchterschulen und den nur Jungen zugänglichen Gymnasien war Frauen verschlossen dank einer Allianz von männlichen Lehrern und dem Staat. Nicht genug, daß Frauen in Preußen bis 1908 nicht studieren durften, um die für die höheren Schulen notwendigen Examen abzulegen, die meisten Staaten zögerten sogar, staatliche Mittelschulen für Mädchen einzurichten. Zwischen 1800 und 1870 wurden in sämtlichen deutschen Staaten nur 115 staatliche Mädchenschulen gegründet. Das begrenzte die Bildungsmöglichkeiten für Mädchen und die Berufschancen für Frauen ebenso, wie es auch die Anzahl der Lehrerinnen beschränkte. Um an einer Volksschule unterrichten zu können, mußte eine Frau zuvor eine der Mittelschulen abgeschlossen haben. 1878 unterrichteten etwa 1500 Frauen an den preußischen Elementarschulen und 6000 an öffentlichen und privaten Mädchenmittelschulen.¹⁷⁴ Zehn Jahre später waren nur zehn Prozent der preußischen Lehrkräfte an Elementarschulen und weiterführenden Schulen Frauen, im Vergleich zu 54 Prozent in Frankreich und 69 Prozent in England.¹⁷⁵

Frauen mußten sich den Lehrberuf erkämpfen. Die organisierte Frauenbewegung und einzelne Feministinnen versuchten, Druck auf Gesetzgebung und Verwaltung auszuüben. Es ist kein Zufall, daß Lehrerinnen eine Schlüsselrolle in der Frauenbewegung spielten.¹⁷⁶ In den späten 1860er

Jahren begannen Frauen, unter ihnen viele Jüdinnen, Lehrerinnenseminare einzurichten, um den Mädchen zu helfen, die Voraussetzungen für einen eventuellen Zugang zur Universität zu erlangen. Das berühmteste war die Viktoria-Schule für Mädchen in Berlin, die 1868 von einer Engländerin gegründet und von der Kronprinzessin unterstützt wurde. Viele bedeutende Vorkämpferinnen der Frauenbewegung haben sie besucht oder an ihr unterrichtet. Frauen verschafften sich umfassende Bildungsmöglichkeiten: Sie besuchten Lehrerinnenseminare, Kindergärtnerinnen-Schulen, Weiterbildungseinrichtungen und schließlich Abiturkurse.¹⁷⁷

Die preußische Regierung reagierte langsam und unwillig auf die Forderungen und Initiativen der Frauen. Angesichts der unzähligen Schulen und Kurse, die zur Lehrerinnenausbildung gegründet worden waren, und sicher auch in Reaktion auf den Frauenprotest und die zunehmende Notwendigkeit für bürgerliche Frauen, berufstätig zu sein,¹⁷⁸ gab sie 1874 einen Erlaß heraus, durch den die Abschlüsse von Frauen denen der Männer gleichgestellt wurden. Damit konnten Frauen an höheren Schulen unterrichten, nicht aber an Lyzeen und Gymnasien, denn dafür brauchten sie ein Studium. 1894 richtete Preußen ein Oberlehrerinnen-Examen ein, das Frauen ablegen durften, die fünf Jahre als Lehrerinnen unterrichtet und drei Jahre als Gasthörerinnen studiert hatten (gleichzeitig waren preußische Universitäten bis 1908 offiziell den Frauen verschlossen). Dieses Examen berechtigte sie, an Lyzeen, das heißt an höheren Mädchenschulen zu unterrichten, nicht aber an den Knabengymnasien.

Bis zur Jahrhundertwende sahen sich die Frauen mit mannigfaltigen Verzögerungstaktiken konfrontiert. So verlangte das preußische Ministerium von wissenschaftlich geprüften Lehrerinnen, daß sie nach ihrem ersten Examen auch noch einen Abschluß in Handarbeiten und Leibesübungen ablegten.¹⁷⁹ Und ihre männlichen Kollegen beschuldigten die Lehrerinnen weiterhin der physischen, geistigen und emotionalen Minderwertigkeit. Die öffentliche Meinung beurteilte sie nicht viel freundlicher. Frauen, die über Autorität verfügten, wurden allgemein verabscheut. Trotzdem war nach zwei Jahrzehnten hoher Arbeitslosigkeit unter den Lehrerinnen ihre Zahl bis 1900 auf ca. 15 Prozent der Volksschullehrer (22.000 von 144.000) angestiegen.¹⁸⁰ 1908 erlaubte die preußische Regierung den Frauen endlich, das Universitätsstudium zur Oberlehrerin aufzunehmen. Um jedoch das männliche Privileg nicht zu beseitigen, verfügte sie, daß mindestens ein Drittel des Lehrkörpers an den höheren Mädchenschulen männlich bleiben mußte.¹⁸¹ Die Lehrerinnen beschränkten einen mühsamen Weg, denn gute Stellen waren schwer zu bekommen, und Frauen wurden sehr viel langsamer befördert als Männer. Sie hatten kaum eine Chance, in Spitzenpositionen des öffentlichen Schulwesens zu gelangen, und ihre Gehälter betrugen noch in den zwanziger Jahren ein Drittel bis die Hälfte von denen der Männer.¹⁸²

Zahlenmäßig studierten mehr jüdische Frauen für das Lehramt als Jura oder Medizin. Doch erfuhren sie dann eine doppelte Zurücksetzung bei der Stellensuche: Sie litten unter sexistischen Vorurteilen und Beschränkungen und sahen sich zugleich einem Antisemitismus ausgesetzt, der

hier noch stärker ausgeprägt war als in anderen Berufsfeldern. Im Gegensatz zu den freien Berufen, in denen die jüdischen Frauen zwar auf männliche Feindseligkeit stießen, aber die Möglichkeit hatten, sich mit einer eigenen Praxis selbständig zu machen oder sich selbst einen Arbeitgeber zu suchen, waren sie hier, von Vorgesetzten und Kollegen gar nicht zu reden, einem antisemitischen Schulsystem ausgesetzt, das sie so weit wie möglich ausschloß. Privatschulen wie höhere staatliche Schulen blieben ihnen, wie eine jüdische Zeitung in einem Artikel über die jüdische Lehrerin schrieb, mit wenigen Ausnahmen verschlossen.¹⁸³ 1886 unterrichteten in Preußen nur 94 jüdische Frauen, teilweise in Halbtagsstellen: 53 an öffentlichen Volksschulen und 30 an privaten Mittelschulen für Mädchen. Fünf Jahre später waren es nur zehn mehr. Von über 1000 jüdischen Frauen, die eine Stelle suchten, hatten 1901 nur 115 eine Anstellung als Lehrerin gefunden.¹⁸⁴

Über ein Viertel der jüdischen Lehrerinnen (im Vergleich zu 18 Prozent aller Frauen und einem Prozent der jüdischen Männer) unterrichtete erstaunlicherweise in der höchsten Stellung, die für Lehrerinnen damals erreichbar war, an einer höheren Mädchenschule. Ihr relativer Vorteil auf diesem Gebiet ergab sich aus der massiven Benachteiligung, der sie in den unteren Rängen ausgesetzt waren: Nichtjüdische Frauen und jüdische Männer hatten viel größere Chancen, an Volksschulen zu unterrichten, wo der Lehrer meist auch den Religionsunterricht übernahm. Da die Volksschulen oft konfessionell waren, also protestantisch oder katholisch, und es Juden verboten war, christliche Religion zu lehren, fanden die jüdischen Frauen auf dieser Ebene kaum eine Stelle. Auch nicht konfessionelle Schulen stellten ungern Juden an. 1913 erklärte der jüdische Lehrerverband, daß nur an 112 von 1568 solcher Simultanschulen in Preußen Juden beschäftigt waren.¹⁸⁵ Selbst jüdische Schulen weigerten sich, Frauen einzustellen. Ihre Schülerzahlen nahmen ab, und sie bevorzugten männliche Lehrer, die gleichzeitig auch den Religionsunterricht erteilen konnten. In Dörfern und Kleinstädten fungierte der Lehrer oft auch als religiöses Oberhaupt und Kantor der jüdischen Gemeinde.¹⁸⁶ Aufgrund ihrer traditionellen religiösen Minderstellung konnten Frauen diese Aufgaben nicht übernehmen. Sie durften aber als Aushilfslehrer einspringen, als die Männer im Ersten Weltkrieg an die Front gingen.¹⁸⁷ In den Regionen des Kaiserreichs, in denen die Diskriminierung von Juden jüdische Lehrer zwang, ausschließlich an jüdischen Schulen zu unterrichten,¹⁸⁸ standen jüdische Frauen vor einem unlösbaren Problem. Im besten Falle konnten sie in eine Großstadt umziehen, um die Bevorzugung jüdischer Männer in Kleinstädten zu umgehen, und sich um eine Stelle an einer Mittelschule oder höheren Mädchenschule bewerben, so den religiösen Beschränkungen an den Volksschulen ausweichend.¹⁸⁹

Juden unterrichteten eher in privaten als in öffentlichen Schulen. Käte Frankenthal schrieb über ihre Erfahrungen als Schülerin an der öffentlichen Mädchenschule in Kiel (etwa um 1900): „Es war nicht vorstellbar, daß ... ein jüdischer Lehrer angestellt worden wäre.“¹⁹⁰ 1901 waren zum Beispiel in Preußen drei Prozent der männlichen und weiblichen Lehrkräfte an privaten Mittelschulen Juden, im Vergleich zu unter einem Prozent an den meisten öffentlichen Schulen.¹⁹¹ Private Mittelschulen gaben Lehrerinnen eher eine

Chance. Mitte der 1890er Jahre stellten Frauen 75 Prozent der Lehrkräfte an privaten Mädchenschulen im Vergleich zu 33 Prozent an den vergleichbaren öffentlichen Schulen.¹⁹² Daher unterrichteten jüdische Frauen, die überhaupt eine Stelle gefunden hatten, viel eher an Privatschulen: 1901 lehrten 47 von 59 jüdischen Mittelschullehrerinnen an privaten Einrichtungen.¹⁹³

Als Lehrer sahen sich Juden beiderlei Geschlechts mit der Tatsache konfrontiert, daß man sie dem öffentlichen Schulwesen fernhalten wollte. Das deutsche Erziehungswesen, einst als „praktisches Christentum für die Massen“ charakterisiert, betonte die religiöse und moralische Unterweisung als Fundament des Volksschulunterrichts. Der Lehrplan konzentrierte sich auf Religion, Lesen, Schreiben, Rechnen und Betragen.¹⁹⁴ Dieselben beschränkten Ansprüche galten für die Auswahl der Lehrer. Der Direktor eines Lehrerseminars bekannte vor seinen Studenten, sie seien von den zuständigen Stellen nicht aufgrund ihrer profunden wissenschaftlichen Kenntnisse ausgewählt worden, sondern weil sie sich als bescheidene und gläubige Christen erwiesen hätten.¹⁹⁵

Jüdische Frauen stießen noch auf ein weiteres Hindernis. Antisemiten wollten genau die Fächer jüdischer Lehrerinnen vorenthalten, die von der Frauenbewegung zu „weiblichen“ ernannt worden waren, die sogenannten Gesinnungsfächer Religion, Deutsch und Geschichte. Es war typisch für die deutsche Frauenbewegung, daß sie die Notwendigkeit einer patriotischen Erziehung hervorhob und verlangte, daß „vaterländisch gesinnte“ und „wahrhaft deutsche“ Frauen die Mädchenschulen mit einem neuen Geist beseeelten.¹⁹⁶ Indem sie behaupteten, Juden könnten den wahren Geist der deutschen Sprache und die Geschichte des deutschen Volkes nicht vermitteln, versuchten Antisemiten innerhalb und außerhalb des preußischen Provinzialschulkollegiums die jüdischen Lehrerinnen auf den jüdischen Religionsunterricht zu beschränken.¹⁹⁷ Darüber hinaus erklärten sie, man dürfe die kleinen Kinder während der vier Elementarschulklassen nicht dem Einfluß jüdischer Klassenlehrerinnen überlassen. Schulinspektoren waren besorgt, jüdische Lehrerinnen, die die Kinder schreiben lehrten, könnten sie inhaltlich beeinflussen, und sie schlugen vor, jüdische Kinder sollten in Geschichte von christlichen Lehrern unterrichtet werden. Konservative schlossen sich gegen die weitere „Verjudung“ der christlichen Volksschule zusammen und bestätigten das preußische Provinzialschulkollegium in dessen antijüdischer Politik, die sie noch zu verstärken suchten.¹⁹⁸

Auch die preußische Regierung hintertrieb die Anstellung jüdischer Frauen. Jüdische Organisationen, die sich des Drucks, der hinter den Kulissen ausgeübt wurde, bewußt waren, berichteten, daß Direktoren von Mittelschulen und höheren Schulen jüdische Frauen – selbst wenn kein Religionsunterricht von ihnen gefordert war – unter anderem auch deshalb nicht einstellten, weil sie einen Verweis von höherer Stelle fürchteten.¹⁹⁹ Der Staat versuchte auch, Juden nur auf Stellen zu übernehmen, auf denen bereits ein jüdischer Lehrer unterrichtet hatte, und so die Zahl der künftigen jüdischen Lehrerinnen konstant zu halten und junge Frauen von diesem Beruf abzuschrecken.²⁰⁰ Eine jüdische Zeitung betitelte einen Artikel über die Situation dieser Frauen mit: „Jüdin – Lehrerin – Preußen – Eine Tragödie“. Der Artikel

betonte, es sei sehr schwer, den Staat der Unrechtmäßigkeit zu überführen, da die Beamten die wahren Gründe für die Ablehnung jüdischer Frauen, nämlich ihre Religion, verschleierten²⁰¹

Preußen war in seinem Umgang mit jüdischen Frauen durchaus keine Ausnahme. In Baden zum Beispiel enthüllte ein Bericht des Stadtrates, daß der Oberschulrat von Karlsruhe einer Lehrerin mitteilte, sie könne nicht auf eine Stelle an einer öffentlichen Schule rechnen, da sie Jüdin sei. Eine andere Frau wurde angestellt, kurz nachdem sie sich hatte taufen lassen. Jüdische Organisationen stellten fest, daß der Staat Juden, die ihre beruflichen Chancen erhöhen wollten, zur Konversion drängte, und damit nicht nur die Abtrünnigkeit förderte, sondern auch charakterloses Verhalten.²⁰²

Der Antisemitismus der Regierung beeinflusste auch das private Schulwesen. Als der preußische Erziehungsminister erfuhr, daß eine jüdische Frau an einer privaten höheren Mädchenschule die Abschlußklasse unterrichtete, schrieb er an das Provinzialschulkollegium, angesichts der Tatsache, daß ein Großteil des Unterrichts sich in der Hand einer jüdischen Lehrerin befinde, sei es unabdingbar, daß die Verhältnisse an privaten Lehrerinnenseminaren in allen wesentlichen Aspekten denen in öffentlichen Einrichtungen angeglichen würden.²⁰³ 1909 war die Situation so schwierig geworden, daß der Central Verein, die jüdische Abwehrorganisation, eine Anfrage an die preußische Regierung richtete, in der er wissen wollte, ob es eine Regelung gebe, die es verbiete, daß jüdische Frauen an staatlichen, kommunalen und privaten Schulen als Deutsch- und Geschichtslehrerinnen angestellt würden. Die Regierung verneinte, daß es eine derartige Regelung gebe.²⁰⁴

Preußen und Bayern kontrollierten sorgfältig die Anzahl und die Art der Kandidaten, die in die Lehrerseminare aufgenommen werden sollten, in der Sorge, es könne einen Überschuß oder einen Mangel an männlichen Lehrkräften geben. Der Staat reagierte auch auf Interessengruppen, auf die Parteien, die Kirchen und zahlreiche Verbände. In bezug auf die Lehrerinnen gab der Staat generell dem Druck nach, den die Lehrer und ihre Interessenvertreter ausübten, in bezug auf die jüdischen Lehrer dem Druck von seiten antisemitischer Gruppen, und in bezug auf die jüdischen Lehrerinnen dem Druck, den beide gemeinsam ausübten.²⁰⁵ Von den Elementarschulen wegen des obligaten christlichen Religionsunterrichts verbannt, wurden sie durch die Feindseligkeit der Regierung auch von den höheren Schulen ferngehalten.

Sogar wenn jüdische Frauen mit einer Lehrerinnenausbildung eine Stelle außerhalb des Schulwesens suchten, standen ihnen Antisemiten im Wege. In Breslau zum Beispiel waren vier der fünf Bibliothekarinnen an der städtischen Bücherei Jüdinnen, in Stellungen also, die zur Verbeamtung führten. Der Herausgeber der antisemitischen „Morgen Zeitung“ sprach im Stadtrat von Verschwendung öffentlicher Gelder. Er erklärte, diese Arbeit gehöre zu den außerschulischen Pflichten der festangestellten Lehrer, oder es solle konfessionelle Parität bei der Einstellung von Bibliothekaren herrschen. Die jüdischen Zeitungen wiesen sofort darauf hin, daß diese jüdischen Bibliothekarinnen aufgrund des herrschenden Antisemitismus keine Stelle an den städtischen Schulen gefunden hatten und daß in diesem Fall niemand Parität gefordert hatte.²⁰⁶

Andere ausgebildete Lehrerinnen bestritten ihren Lebensunterhalt, indem sie Privatstunden gaben. In den jüdischen Zeitungen fanden sich häufig Anzeigen von Lehrerinnen, die anderen Frauen die verschiedensten Kurse anboten. In derselben Rubrik, in der auch Köchinnen und Putzfrauen annoncierten, listeten diese jungen Pädagoginnen die berühmten Professoren auf, bei denen sie studiert hatten, und die Fächer, die sie unterrichten konnten.²⁰⁷ Sobald sie ihr Lehrerinnenexamen abgelegt hatten, waren sie auch berechtigt, Privatstunden zu geben. Viele jüdische Frauen nahmen diese Laufbahn als selbstverständlich hin. Henriette Hirsch zum Beispiel wollte um 1900 Privatlehrerin werden, da Jüdinnen an öffentlichen Schulen in Preußen ohnehin nicht angestellt wurden.²⁰⁸

Lehrerinnen konnten sich auch als Gouvernanten bewerben. Noch 1899 befanden sich über ein Viertel der Lehrerinnen in Deutschland in einer derartigen Stelle.²⁰⁹ Unter den jüdischen Frauen war es wohl fast die Hälfte. In den Stellengesuchen in den Zeitungen klangen auch gewisse Ängste an. Da suchte eine Erzieherin eine Stelle in einer achtbaren Familie mit dem Zusatz, gute Behandlung sei ihr wichtiger als ein hohes Gehalt. Diese Frauen hätten eine Stelle an einer Mädchenschule natürlich vorgezogen, wenn es aber nicht anders ging, verdingten sie sich auch bei einer „ehrbaren“ Familie.²¹⁰ Die Stellung einer Gouvernante brachte wegen ihres widersprüchlichen Status häufig Probleme mit sich. Gouvernanten wie Frauenrechtlerinnen haben die Schwierigkeiten, die in einer solchen Stelle auftauchen konnten, thematisiert.²¹¹ Eine nichtjüdische Frau berichtete, sie habe zwei Kinder unterrichten müssen, während deren Mutter ihr wie einem Dienstmädchen Befehle erteilte und der Vater sie belästigte. Obwohl seine Avancen nicht über ein paar Küsse hinausgingen, kündigte sie und schwor sich, daß sie nie wieder als Gouvernante arbeiten würde. Zu ihrem Glück traf sie nicht die religiöse Diskriminierung, der jüdische Frauen ausgesetzt waren, und so mußte sie nicht noch einmal eine private Stelle antreten.²¹² Das Los der jüdischen Gouvernante wurde zum Thema von Fortsetzungsromanen und Dramen in jüdischen Zeitungen. Die Heldin war meistens eine unglückliche junge Frau, deren Eltern gespart hatten, um sie auf das Lehrerinnenseminar schicken zu können. Ausgestattet mit ihrem Diplom stieß sie auf den Antisemitismus des Schulsystems, ihre snobistische Arbeitgeberin verhielt sich abweisend, und die Kinder verweigerten ihr den Gehorsam. Manchmal rettete sich die junge Frau aus der Misere, indem sie einen reichen alten Witwer heiratete. Diese Art Kurzgeschichten beschrieben zuerst die schwierigen Arbeitsbedingungen der jungen Gouvernanten und rieten ihnen dann, einen Witwer zu heiraten. Es haben sich gewiß einige junge Frauen durch eine solche Verbindung erlöst gefühlt. Andere Romane dieser Art konzentrierten sich auf die Ungerechtigkeit des Antisemitismus und die Enttäuschungen, die Lehrerinnen erlebten.²¹³

Doch trotz der düsteren Berufsaussichten und der starken Diskriminierung schickten jüdische Eltern ihre Töchter, die einen Beruf wollten oder brauchten, weiterhin auf das Lehrerinnenseminar. Selbst Eltern, die jede bezahlte Arbeit für ihre Tochter ablehnten, haben in bezug auf das Unterrichten offenbar eine Ausnahme gemacht.²¹⁴ Und auch die Töchter bevorzugten

die Lehrerinnenausbildung, obwohl die Zeichen so schlecht für sie standen. Es bedeutete innerhalb der Familie den Weg des geringsten Widerstands, ein Weg, der möglicherweise zu einer achtbaren Stellung führte, eine Chance, ein gewisses Maß an höherer Bildung zu erlangen, und ganz zuletzt auch eine nützliche Ausbildung, um eine gebildete Mutter zu werden. Jüdische Gemeinden und Wohlfahrtseinrichtungen stellten Stipendien zur Verfügung. Der jüdische Studienbeförderungsverein für Ost- und Westpreußen in Königsberg unterstützte zum Beispiel junge Frauen, die Lehrerin oder Erzieherin werden wollten, was in diesem Fall Gouvernante hieß.²¹⁵ Trotz aller wohlbekannter Schwierigkeiten, die vor ihnen lagen, wählte 1911 die Mehrheit der jüdischen Studentinnen in Preußen das Lehrfach.

Als immer mehr Frauen sich auf dieses Feld wagten – 1907 waren 1128 jüdische Frauen Lehrerinnen –, drängten sie auf ihre Akzeptanz im Schulsystem.²¹⁶ Im frühen 20. Jahrhundert gründeten sie mit Hilfe des Jüdischen Frauenbundes in Breslau und Berlin Interessengruppen.²¹⁷ Obwohl ihre Bitten und Beschwerden ignoriert wurden, haben sie vielleicht durch den Zusammenhalt mit anderen Frauen in derselben Situation einen Sinn für Kollegialität entwickelt. Sie unterstützten lokale Informationszentren für Lehrerinnen²¹⁸ und tauschten sich auch mit männlichen Kollegen über Berufsprobleme aus.²¹⁹ Dann folgten die jüdischen Gemeinden dem Beispiel der überkonfessionellen Lehrerinnengruppen, die Mitte der 1890er Jahre Altersheime für pensionierte Lehrerinnen gegründet hatten.²²⁰ Fast jeder deutsche Staat forderte von Lehrerinnen das Zölibat, und so hatten diese keinen Mann und keine Kinder, die im Alter zu ihrem Unterhalt hätten beitragen können.²²¹ Viele jüdische Lehrerinnen konnten sich nicht einmal auf eine Pension stützen, da, wie wir gezeigt haben, ihre Diskriminierung sie praktisch vom Schulsystem ausschloß. Diese Frauen hatten Angst vor dem Alter ohne ein festes Einkommen. Das erste Altersheim für jüdische Lehrerinnen wurde 1899 in Berlin eröffnet. Durch einen Fonds der jüdischen Gemeinde und private Spenden finanziert, hatte es Unterstützerinnen in 16 weiteren Städten. Eine jüdische Frau, die selbst Privatlehrerin war, hatte die jüdischen Gemeinden erfolgreich gedrängt, Vorsorge für die 1000 damals tätigen Lehrerinnen zu treffen, von denen 90 Prozent als Gouvernanten oder Privatlehrerinnen arbeiteten und damit im Alter weder über eine Pension noch über Ersparnisse verfügen konnten.²²² Ein zweites Alters- und Rekonvaleszentinnenheim wurde 1908 in Frankfurt eröffnet.²²³ Diese Heime reichten bei weitem nicht aus, um alle bedürftigen Frauen zu unterstützen, doch sie bewiesen, daß man in den Gemeinden auf das Los der Lehrerinnen aufmerksam geworden war.

Manche Lehrerinnen schufen sich ihre eigenen Berufsmöglichkeiten, wie die Karriere von Anna Ettlinger (1841–1934) zeigt. Sie überredete 1870 ihre Eltern, die wünschten, daß sie heiratete und sich häuslich niederließ, sie einen Beruf erlernen zu lassen. Sie verließ das Elternhaus, um die neu eröffnete Viktoria-Schule für Mädchen in Berlin zu besuchen. An dieser Schule hielten Gastprofessoren Kurse ab, und sie diente in Grenzen als Ersatz für das Gymnasium und ein Studium. Die Direktorin, Fräulein Archer, erwartete von ihren Schülerinnen, daß sie durch den Unterricht zu weiteren Studien angeregt

würden. Sie ermutigte sie unaufhörlich, sich selbst weiterzubilden. Anna Ettlinger spezialisierte sich auf Literatur und legte 1872 ihr Lehrerinnenexamen ab. Da sich das Schulsystem auch für sie als Sackgasse erwies, gab sie Privatunterricht in Literaturgeschichte und lebte bei den Eltern. Als ihr Vater starb und sie gezwungen war, mehr Geld zu verdienen, erteilte sie Unterricht für kleine Gruppen von Frauen, die eine Gebühr für ihre Kurse bezahlten. Diese Kurse fanden von September bis Ende März zweimal wöchentlich statt, und nach dem Unterricht blieben einige der Kursteilnehmerinnen noch zum Tee. Neben diesen Kursen ließ sich Anna Ettlinger auch von Frauengruppen im ganzen Land, und sogar von männlichen Vereinen als Rednerin engagieren. Über ihre erste Einladung durch den Kaufmännischen Verein in Karlsruhe schrieb sie: „Der ... Vortrag wurde sehr warm aufgenommen, so daß ich alles vergaß, was ich vorher an schrecklicher Angst durchgemacht. Wenn nichts Rechtes daraus geworden wäre, so hätte man das nicht nur mir, sondern wieder der Frau überhaupt zur Last gelegt, denn ich war ja die erste Frau, die hier öffentlich sprach.“²²⁴ Kurz bevor sie diesen Vortrag hielt, war die Tochter ihrer Cousine aus der Schule gekommen und hatte erzählt, die Klassenlehrerin habe gesagt, es sei unschicklich, wenn Damen öffentliche Vorträge hielten. Dies ereignete sich 1882.²²⁵

Als Privatlehrerin, die ihr Einkommen durch Vorträge aufbesserte, war Anna Ettlinger sensibel für die berufliche Benachteiligung der Lehrerinnen. Sie hatte selbst ein Angebot abgelehnt, für einen Lehrer einzuspringen, da ihr ein Gehalt angeboten wurde, das weit unter seinem lag, nur weil sie eine Frau war. Eine vakante Stelle an einer Schule wurde ihr nicht angeboten, weil der Direktor befürchtete, man könne denken, er wolle durch die Einstellung einer Frau Geld sparen. Dennoch fand Anna Ettlinger in ihrem Beruf Befriedigung und Erfolg. Die Frankfurter Zeitung druckte einige ihrer Vorträge ab. Sie genöß ihre Reisen, half ihren beiden unverheirateten Schwestern, die als Übersetzerinnen arbeiteten, und fand Zeit, ihre literarischen Interessen weiterzuverfolgen. Sie hatte offenbar keine finanziellen Sorgen und wohnte im Elternhaus mit ihren Schwestern zusammen. Und sie erfuhr, wie wichtig sie für ihre Hörerinnen war: „Wenn ich dann und wann unter ... Nachteilen zu leiden hatte, ... so wurde mir doch auch eben darum, weil ich eine Frau war, eine Anerkennung zuteil, wie sie ein Mann im gleichen Fall vielleicht nicht gefunden hätte. Nach jedem öffentlichen Vortrag und nach jedem Kursus-schluß suchte man mir durch Übersendung von Blumen, Gedichten, Büchern und einer Masse von Kuchen noch besonders zu danken, obwohl ich dagegen protestierte.“²²⁶ Es war also möglich, Befriedigung in diesem Beruf zu finden. Doch die meisten jüdischen Lehrerinnen übten ihren gewählten Beruf nie aus.

Eine bedeutende Minderheit jüdischer Frauen war im Kaiserreich erwerbstätig. In den ersten Jahrzehnten des Kaiserreichs verrichteten Ehefrauen und Töchter weiterhin ihre inoffizielle Arbeit im Familiengeschäft oder Betrieb. Um die Jahrhundertwende traten alleinstehende Frauen – Töchter, die außer Haus arbeiten wollten oder mußten – in den Arbeitsmarkt ein. Sie fanden sich an der Spitze der modernen städtischen Frauenberufe als Verkäuferin, Schreibkraft oder Büroangestellte. Zur selben Zeit schlugen jüdische Frau-

en in einer Zahl, die ihren Anteil an der Bevölkerung weit übertraf, die medizinische und juristische Laufbahn ein und hielten sich im Lehrberuf trotz aller überwältigenden Widerstände. Die jüdischen Akademikerinnen, ähnlich den anderen erwerbstätigen jüdischen Frauen, trafen ihre Berufswahl innerhalb der Grenzen, die ihnen als Frauen und Jüdinnen gesetzt waren. Sie mußten Berufe anstreben, die für Frauen wie für Juden erreichbar waren, wenn auch nicht ohne starke Anstrengung.

Anhang Tabelle 1 Erwerbstätigkeit jüdischer Frauen in Deutschland 1895 und 1907

<i>Beruf</i>	<i>Stellung</i>	1895	% aller erw. jüd. Frauen	1907	% aller erw. jüd. Frauen	% aller erw. Juden	Zu- oder Abnahme 1895-1907
A. Landwirtschaft	a. Selbständige	419		324			-95
	b. Angestellte	3		14			+11
	c. 1. Mithelfende Familienangehörige	786		1.688			+1.051
	c. 2-5. Arbeiterinnen		149				
	<i>Insgesamt</i>	1.208	3,0	2.175	4,0	57,0	+967
B. Industrie	a. Selbständige	4.796		4.748			-48
	b. Angestellte	537		2.702			+2.165 (+503%)
	c. 1. Mithelfende Familienangehörige	5.030		2.193			+2.426 (+48%)
	c. 2-5. Arbeiterinnen		5.263				
	<i>Insgesamt</i>	10.363	26,0	14.906	28,0	23,0	+4.543
C. Handel und Gewerbe	a. Selbständige	7.836		9.099			+1.263
	b. Angestellte	683		3.335			+2.652 (+480%)
	c. 1. Mithelfende Familienangehörige	10.604		8.242			+4.804 (+45%)
	c. 2-5. Arbeiterinnen		7.170				
	<i>Insgesamt</i>	19.123	49,5	27.846	52,0	19,0	+8.743
D. Lohnarbeit wechselnder Art		682	2,0	993	2,0	74,0	+311 (+45%)
E. Öffentlicher Dienst und freie Berufe	a. Selbständige	1.421		2.087			+366 (+47%)
	b. Angestellte	45		322			+277
	c. Mithelfende Familienangehörige	287		647			+360
	<i>Insgesamt</i>		1.753	4,0	3.056	5,0	16,0

F. Häusliche Dienste		6.298	16,0	4.771	9,0	99,0	-1.527	(-24%)
<i>Insgesamt</i>		39.427		53.747				
<i>Insgesamt</i>	a. Selbständige	14.472		16.258				
	b. Angestellte	1.268		6.373				
	g. Häusliche Dienste	6.298		4.771				
	c. 1. Mithelfende Familienangehörige		} 16.707			12.123		
	c. 2-5. Arbeiterinnen						13.229	

Quelle: ZDSJ, Juli-August 1911, S.97-112

Kategorie:

- A. 1907 sind 77 Prozent mithelfende Familienangehörige.
- B. 1907 sind 24 Prozent mithelfende Familienangehörige. Vermutlich gibt es dreimal mehr „b“-Beschäftigungen (und weniger „c“-Beschäftigungen) als es den Anschein hat, da jüdische Frauen in Büro und Verkauf arbeiteten.
- C. 1907 sind 30 Prozent mithelfende Familienangehörige. Die meisten „c“-Beschäftigungen sind hier in Wahrheit „b“-Beschäftigungen. Die Anzahl der Frauen im Bereich Handel stieg von 49,5 Prozent (1895) aller erwerbstätigen jüdischen Frauen auf 52 Prozent; die der Männer sank von 69 auf 64 Prozent aller erwerbstätigen jüdischen Männer.
- D. Frauen stellen 1907 74 Prozent aller in „Lohnarbeit wechselnder Art“ beschäftigten Juden.
- E. Die Anzahl der Frauen in den freien Berufen stieg von 12 auf 16 Prozent aller in dieser Kategorie erwerbstätigen Juden.
- F. Die Zahl jüdischer weiblicher häuslicher Diensthilfen sank von 16 auf 9 Prozent aller erwerbstätigen jüdischen Frauen.

Insgesamt ergibt sich ein 36prozentiger Anstieg in der Zahl der erwerbstätigen jüdischen Frauen (+ 14.320)

1907 war annähernd ein Drittel aller erwerbstätigen jüdischen Frauen „selbständig“, im Vergleich zu 50 Prozent aller Juden und 22 Prozent der deutschen Bevölkerung.

- 12 Prozent der erwerbstätigen jüdischen Frauen waren „Angestellte“.
- 47 Prozent der erwerbstätigen jüdischen Frauen fielen in die „c“-Kategorie, einschließlich Familienangehörige, aber viele dieser Beschäftigungen waren vermutlich von der Art der „b“-Kategorie.
- 40 Prozent der erwerbstätigen jüdischen Frauen waren in Berufen der „Neuen Frau“ beschäftigt: die Kategorien B, b und C, b und c, das heißt Arbeit in Büro und Verkauf (21.449).
- 23 Prozent der erwerbstätigen jüdischen Frauen waren mithelfende Familienangehörige.

Anhang Tabelle 2 Erwerbstätigkeit jüdischer und nichtjüdischer Frauen 1907 in Städten mit über 100.000 Einwohnern

	<i>Jüdisch</i>		<i>Nichtjüdisch</i>	
	Zahl	%	Zahl	%
<i>Landwirtschaft</i>				
a. Selbständige	10	28	2.097	12
b. Angestellte	4	11	251	1
c. Arbeiterinnen	22	61	16.060	87
	36	100	18.408	100
<i>Industrie</i>				
a. Selbständige	2.711	29	142.056	23
b. Angestellte	2.240	24	37.143	6
c. Arbeiterinnen	4.486	47	448.144	71
	9.437	100	627.343	100
<i>Handel</i>				
a. Selbständige	3.711	32	87.000	26
b. Angestellte	2.710	23	51.799	15
c. Arbeiterinnen	5.359	45	201.135	59
	11.780	100	339.934	100
<i>Freie Berufe und Öffentlicher Dienst</i>				
	9.445		466.310	
<i>Insgesamt</i>	30.698		1.451.995	

Quelle: Reichsstatistik 1907, Band 207, Tabelle 3, S.581-582.

1. Im industriellen Sektor finden sich 28 Prozent der nichtjüdischen und 52 Prozent der jüdischen Frauen in den Kategorien „a“ und „b“.
2. Im Bereich Handel finden sich 41 Prozent der nichtjüdischen und 55 Prozent der jüdischen Frauen in den Kategorien „a“ und „b“.
3. Eine konservative Schätzung der Berufe der „Neuen Frau“ (nur „b“ und „c“ im Handelssektor) gibt an, daß 26 Prozent der jüdischen Frauen und 17 Prozent der nichtjüdischen Frauen eine solche Beschäftigung ausübten. Fügt man Kategorie „b“ aus dem industriellen Sektor hinzu, finden sich in dieser Sparte 33,5 Prozent der jüdischen Frauen (oder 10.309 jüdische Frauen) und 19,9 Prozent der nichtjüdischen Frauen.

Anhang Tabelle 3 Erwerbstätigkeit jüdischer Frauen und Männer 1895

	<i>Jüdische Frauen</i>		<i>Jüdische Männer</i>		<i>Deutsche Gesamtbevölkerung</i>
	%	Zahl	%	Zahl	
<i>Landwirtschaft</i>	3,0	1208	1,3	2163	37,5
<i>Industrie</i>	26,0	10.363	21,5	35.630	37,5
<i>Handel</i>	49,0	19.123	69,0	114.328	10,6
<i>Freie Berufe</i>	4,0	1753	7,8	12.888	6,4
<i>Häusliche Dienste</i>	16,0	6298	1,0	73	8,0

Quellen: V.O. Schmelz: Die demographische Entwicklung der Juden in Deutschland. In: Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft 8 (Januar 1982), S.64; ZDSJ, Juli-August 1911, S.105.

Erwerbstätigkeit jüdischer Frauen und Männer 1907

-253- Frauenerwerbstätigkeit

	Jüdische Frauen a-c		erwerbst. jüd. Frauen %	Jüdische Männer a-c		erwerbst. jüd. Männer %	Großstädte Juden Nichtjuden %	
	%	Zahl		%	Zahl		Juden	Nichtjuden
<i>Landwirtschaft</i>								
a. Selbständige	15	324		44	687			
b. Angestellte	0	14		3	56			
c. 1. Mithelfende								
Familienangehörige	78	1.688		26	408			
c. 2-5. Arbeiter	7	149		27	420			
	100	2.175	4	100	1.571	0,8	0,2	1,3
<i>Industrie</i>								
a. Selbständige u. Heimarbeit	32	4.045 + 703		45	21.479 + 740			
b. Angestellte	18	2.702		23	10.773			
c. 1. Mithelfende								
Familienangehörige	15	2.193		1	422			
c. 2-5. Arbeiter	35	5.263		31	14.675			
	100	14.906	28	100	47.349	26	32	52
<i>Hand</i>								
a. Selbständige	32	9.099		59	69.297			
b. Angestellte	12	3.335		17	19.566			
c. 1. Mithelfende								
Familienangehörige	30	8.242		3	3.620			
c. 2-5. Arbeiter	26	7.170		21	25.277			
	100	27.846	52	100	117.760	64	55	26
<i>Lohnarbeit wechselnder Art</i>		993	2		357	0		
<i>Freie Berufe/Öffentl. Dienst</i>		3.056	5		15.792	9	9	9,6
<i>Häusliche Dienste</i>		4.771	9		26	0	0	11,3

Quellen: Schmelz: Die demographische Entwicklung, S.167; ZDSJ, März 1919, S.8.

Unter Juden waren 75% der mithelfenden Familienangehörigen Frauen (12.123 Frauen von 16.573) sowie 99% der häuslichen Dienstboten und 74% der Arbeiter in der Kategorie Lohnarbeit wechselnder Art. In den Bereichen Handel und Industrie arbeiteten 80% der jüdischen Frauen, 61% in niedrigeren Tätigkeiten, und 39% waren selbständig. Von den Männern arbeiteten 90% in Handel und Industrie, und 55 Prozent waren selbständig.

7. Frauenorganisationen: Von der Chewra Kadischa zum Frauenbund

Das außergewöhnliche Engagement jüdischer Frauen in Wohltätigkeits- und Fürsorgevereinen entsprang ebenso einer tief verwurzelten jüdischen Tradition wie dem sozialen Wandel im Kaiserreich. Die Veränderung der Frauenrolle im öffentlichen Leben war dabei von herausragender Bedeutung. Für viele Frauen erwuchs ihr feministisches Bewußtsein und ihr Engagement in der Frauenbewegung aus dem religiösen Aspekt der Wohltätigkeit. Der soziale und fürsorgerische Aktivismus der Frauen, die bis 1908 von jeder politischen Betätigung ausgeschlossen waren, kann in der Tat als eine Art Frauenpolitik interpretiert werden, als eine Möglichkeit für Frauen, sich parallel zu den politischen und wirtschaftlichen Bereichen, die von Männern dominiert wurden, eigene Machtstrukturen zu schaffen. Nach der Gründung des Kaiserreichs beeinflusste die komplexe Interaktion zwischen staatlicher und privater Wohlfahrt und der jüdischen Minderheit auch das ehrenamtliche Engagement der Frauen im Fürsorgebereich. Die organisierte Wohltätigkeit stellte in Zeiten des zunehmenden Antisemitismus eine Form der Selbsthilfe und des Selbstschutzes für eine Minderheit dar. Sie bildete außerdem eine Form der liberal-bürgerlichen Politik gegenüber den niederen Klassen: Die deutschen Juden bemühten sich besonders darum, die Lebensbedingungen der osteuropäischen jüdischen Einwanderer zu verbessern und ihre Akkulturation an die deutsche Gesellschaft zu fördern.

Tradition und sozialer Wandel

Das ehrenamtliche Engagement jüdischer Frauen war Teil der allgemeinen Säkularisierung, die religiöse Werte in Sozialfürsorge transformierte. Das war nicht schwierig, da die Wohltätigkeit ein Herzstück des Judentums bildet. Das ausgedehnte Netz der Fürsorge, das Juden geschaffen hatten, und die engen Bindungen innerhalb der Gemeinde verhalfen der jüdischen Gemeinschaft nach der Emanzipation zu einer modernen, säkularen jüdischen Identität. Die Frauen spielten in diesem Prozeß eine entscheidende Rolle. In deutlichem Gegensatz zu der ihnen vorgeschriebenen gesellschaftlichen Passivität waren es die Frauen, die eigentlich das jüdische Wohlfahrtswesen vorantrieben, und somit waren sie auch reale Gestalterinnen der modernen jüdischen Identität.

Das religiöse Vermächtnis

Wohltätigkeit spielt im Judentum eine zentrale Rolle, was anhand zahlloser Beispiele in der Bibel und in den Gesetzestexten nachgewiesen werden kann. Oft teilt sie sich in zwei einander verwandte Konzepte: *Zedaka* und *Gemilut Chessed*. Erstere wird mit „Wohltätigkeit“ übersetzt, leitet sich aber ursprünglich vom hebräischen Begriff für „Gerechtigkeit“ ab. *Zedaka* wird als wichtige Lehre für den Wohltäter und als Mittel zur Sicherung sozialer Gerechtigkeit betrachtet. *Zedaka* dient in erster Linie den Armen, verlangt aber zugleich von ihnen, denen zu geben, die sich in noch größerem Elend befinden. Hilfe soll großzügig und möglichst anonym gegeben werden, damit der Empfänger sich nicht für sie schämen muß. Mittels *Zedaka* sollen die Armen vor der Verelendung bewahrt und die Wohlhabenden durch ihre guten Taten veredelt werden. Im 12. Jahrhundert beschrieb Maimonides die verschiedenen Stufen der Wohltätigkeit: Die höchste besteht darin, durch ein Darlehen oder eine Arbeit der bedürftigen Person so zu helfen, daß sie finanziell unabhängig wird; die niedrigste Stufe bilden Almosen, die die Armut nicht lindern sondern fortsetzen. *Gemilut Chessed* wird als „Liebestätigkeit“ übersetzt und verlangt die persönliche Teilnahme am Schicksal und der „Gemütsverfassung“ des „Gedrückten und Verfolgten“.¹ Dabei geht es weniger darum, wieviel jemand gibt, als um die Art, wie gegeben wird. *Gemilut Chessed* drückte sich häufig in Form einer Dienstleistung aus, zum Beispiel Krankenbesuche, Essenseinladungen an Fremde, Vorbereitung eines Toten auf die Bestattung, Unterstützung von Torastudenten, Waisen und Alten.

Wohltätigkeit ist so bedeutend, daß das jüdische Gesetz *Zedaka* zu einer der drei grundlegenden Pflichten einer „würdigen Tochter Israels“ erklärt.² Das tägliche Toralernen des Mannes – das höchste Ideal für das persönliche und das gemeinschaftliche Leben, da dem Lernen eine Schlüsselrolle für das Überleben des Judentums zugeschrieben wurde – durfte nur unterbrochen werden, um eine wohltätige Handlung zu vollziehen oder einen Toten zu begraben.³ Wohltätigkeit stellte nicht nur ein erhabenes Ideal dar, sie erfüllte in der jüdischen Geschichte auch äußerst praktische Zwecke. Vor der Judenemanzipation wurden Juden in deutschsprachigen Ländern nur an bestimmten Orten geduldet, und auch hier oft nur in eingegrenzten Stadtteilen oder Ghettos. Diese erzwungene Autonomie ermöglichte es den Juden, ihre Religion zu bewahren und Erziehung, Rechtsprechung und soziale Wohlfahrtspflege selbst zu gestalten. So wählten Juden in der Frühen Neuzeit ihre eigenen Vorsteher, nahmen Gemeindesteuern ein und etablierten ihre grundlegenden Institutionen: Synagogen, Toraschulen, Armenschulen und verschiedene Wohltätigkeitseinrichtungen. Letztere waren besonders wichtig, da die christlichen Herrscher Juden zwar das Aufenthaltsrecht garantierten, ihnen aber keinerlei soziale Dienste gewährten. So zwang die Notwendigkeit der Selbsterhaltung eine ohnehin schon eng verbundene Gemeinschaft dazu, für sich selbst zu sorgen. Die Beerdigungsgesellschaft, die „Heilige Gesellschaft“ (*Chewra Kadischa*) nahm einen besonderen Platz unter den sozialen Diensten ein. Sie entwickelte sich oft

auch zu einer Wohlfahrtseinrichtung und gab den Armen verschiedene Formen der Unterstützung. Manchmal bildete sie den eigentlichen Kern der jüdischen Gemeinde.

Auch der Aberglaube verstärkte die Wirkung der religiösen Vorschriften. Reiche Familien verhielten sich oft so, als könne ihre Wohltätigkeit ihren eigenen Luxus aufwiegen. Die reichen deutschen Juden des 17. und 18. Jahrhunderts beteiligten sich großzügig an der Unterstützung von Bedürftigen und Gelehrten. Man war allgemein der Ansicht, daß es ein gutes Omen sei, sich mit Armen gut zu stellen und wohl­tätig gegen sie zu sein, daß wohl­ tätige Handlungen den eigenen Wohlstand sicherten und „böse Geister“ abwehrten.⁴ Im 17. und 18. Jahrhundert stellten Vereine zum Krankenbesuch Ärzte und Krankenschwestern für die Bedürftigen und beteten für deren schnelle Genesung. Einige Gemeinden unterhielten eine Gesellschaft zum Empfang von Besuchern, die sich gelehrter und „achtbarer“ Reisender annahm. Die meisten Gemeinden unterstützten Organisationen, die Bräute ohne Mitgift mit einer Aussteuer versahen und Arme mit rituellen Gegenständen versorgten, arme Kinder unterrichteten und zinslose oder niedrig verzinste Darlehen an kleine Händler und Handwerker vergaben. Juden mußten nicht nur im Falle der Not, sondern auch zu regelmäßigen Anlässen wohl­tätig sein, wie am Sabbat und an den Feiertagen. Am Freitag erhielten die Armen Geld, um den Sabbat begehen zu können. Die Frauen waren dafür verantwortlich, Bedürftige mit Speisen zu versorgen.⁵ Während des Gottesdienstes am Samstagmorgen spendete man für den Wohltätigkeitsfonds.⁶ Purim war der wichtigste Feiertag für wohl­ tätige Akte.⁷ Noch im Kaiserreich dienten die Purim-Feste und Purim-Maskenbälle dem Geldsammeln für wohl­ tätige Zwecke.

Im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit beteiligten sich Frauen an vielen Formen der Wohltätigkeit. Aufgrund ihrer Stellung innerhalb des Hauses waren sie Gastgeberinnen für Reisende und Bedürftige. Glückel von Hameln (1646–1724), Geschäftsfrau und Mutter, die 13 Kinder gebar, erwähnte mehrere derartiger Fälle in ihren Lebenserinnerungen, wobei sie diese allerdings dem patriarchalen Haushalt zugute hielt: Wer immer hungrig in ihres Vaters Haus gegangen sei, sei satt wieder herausgekommen.⁸ Sie erinnerte sich daran, wie, als die Juden 1648 aus Wilna flohen, zehn von ihnen krank und elend Zuflucht in ihrem Elternhaus fanden. Sie schrieb, ihr Vater habe sie „alle aushalten lassen“, fügte aber hinzu, daß ihre Großmutter sich um die Kranken kümmerte, bis sie sich ansteckte und starb.⁹ Voller Stolz darüber, daß Gastfreundschaft und Fürsorge zur Familientradition gehörten, schrieb Glückel über eine ihrer Töchter: „Allezeit hat sie einen Hausrabbiner und einen Talmudschüler an ihrem Tisch gehabt und arm und reich Zucht und Ehr angetan ...“¹⁰

Beerdigungsgesellschaften von Frauen bestanden vom Mittelalter bis ans Ende des Kaiserreichs, wobei sie in Landstädten und Dörfern noch länger existierten. Geleitet wurden die meisten Wohltätigkeitseinrichtungen trotz der Beteiligung der Frauen von Männern. Manchmal nahmen einige „Ehrendamen“ an den Vorstandssitzungen teil, hatten aber keine Stimme. Wie auch die christlichen Einrichtungen dieses Typs wurden sogar Organisationen, die ausschließlich aus Frauen bestanden und sich auf weibliche Angelegenhei-

ten konzentrierten, oft von Männern geführt. Unter den frühesten Organisationen, die nur aus Frauen bestanden, finden sich der Frauenverein in Worms (1609), die Chewra Kadischa (Beerdigungsgesellschaft) der Frauen in Mainz (1650–1693), der Brautausstattungsverein in Mainz (1724) und die Frommen Frauen, die 1745 in Berlin gegründet wurden.¹¹

Die französische Revolution und ihre ideologischen und politischen Auswirkungen ebneten der Emanzipation der Juden in den deutschen Staaten den Weg. Die Emanzipation eröffnete Juden Verbesserungen ihres rechtlichen Status und ihrer beruflichen Möglichkeiten. Der daraus folgende zunehmende Wohlstand ermöglichte es ihnen, das Wohlfahrtswesen zu unterstützen, gleichzeitig verloren sie aber ihre engen Bindungen innerhalb der Gemeinde. Obwohl es nachweislich Wohltätigkeitseinrichtungen gab, denen es gelang weiterzubestehen, wie etwa der Israelitische Verein für Krankenpflege und Beerdigung, gegründet 1704 in Königsberg,¹² löste sich die sozialpflegerische Struktur des Ghettos in lose organisierte Gemeindeeinrichtungen auf.

Die Freiwilligenorganisationen von Frauen und Männern spielten eine bedeutende Rolle beim Wiederaufbau des elementaren Netzwerks sozialer Dienste im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Wie ihr christliches Gegenstück bemühte sich die organisierte jüdische Wohlfahrtspflege gemeinsam mit privaten Philanthropen, den Armen direkte Hilfe zu geben. In der frühen Phase der Emanzipation richtete sie Darlehenskassen, Stipendienfonds, Lehrwerkstätten und Hauswirtschaftsschulen ein, die Juden ermutigen sollten, ihre neue Freiheit zu nutzen, und einige von ihnen hin zu den „akzeptablen“ Berufen lenken sollten, die der Berufsstruktur der restlichen Bevölkerung entsprachen. Örtliche Gruppen setzten die traditionelle jüdische Wohltätigkeit fort, indem sie sich um Kranke, mittellose Reisende und bedürftige Mütter kümmerten, Begräbnisse besuchten, die Ausbildung von Kindern förderten und Frauen ohne Mitgift mit einer solchen ausstatteten. Die meisten wohltätigen Einrichtungen beruhten auf ehrenamtlicher Arbeit. Es scheint, daß gegen Ende des 19. Jahrhunderts die örtlichen jüdischen Gemeinden mehr von diesen Aufgaben übernahmen, aber wann, wie und in welchem Umfang sie die öffentliche Wohlfahrt ergänzten und in welchem Ausmaß sie eine elementare Unterstützung gewährten, muß das Thema einer weiteren Untersuchung bleiben. Die ehrenamtlichen Organisationen florierten das ganze 19. Jahrhundert über bis 1938. Durch die Gründung des Bnei Brit-Ordens 1882, des Jüdischen Frauenbundes 1904 und anderer vergleichbarer nationaler Organisationen steigerte sich um die Jahrhundertwende sogar noch die Bedeutung der Wohlfahrtseinrichtungen auf der Basis von Ehrenamtlichkeit.

Die wachsende Beteiligung der Frauen an jüdischen Organisationen widerspricht dem Bild, das üblicherweise von deutschen Juden gezeichnet wird, die angeblich nur „Deutsche jüdischer Konfession“ waren, die meisten religiösen Bindungen gelöst und sich von jüdischen Bräuchen getrennt hatten. In Wahrheit weist die Gemeindegarbeit der Frauen darauf hin, daß Juden Strukturen schufen und aufrechterhielten, die ihren Zusammenhalt ermöglichten und ihnen eine eigene soziale Identität verliehen. Parallel zu der wachsenden Reformbewegung im Judentum, die mehr Wert auf moralisches

Verhalten als auf rituelle Handlungen legte, transformierten Juden religiöse Werte in soziales Engagement. Die Wohltätigkeitseinrichtungen verkörperten für viele religiös liberale Juden die jüdischen Moralgesetze.¹³ Jüdische Frauen und Männer beteiligten sich an unzähligen Vereinen mit dem Zweck, anderen Juden zu helfen, was einen Beobachter zu der Bemerkung veranlaßte, je mehr Frauen und Männer sich am Organisationsleben beteiligten, desto mehr Juden blieben weiterhin an jüdischen Angelegenheiten interessiert und desto mehr würden auch ihr Zugehörigkeitsgefühl und ihr Sinn für Solidarität gestärkt.¹⁴

Neue Sozialpolitik und jüdische Einwanderung

Die Zahl jüdischer Frauenorganisationen, ihre Zunahme und ihre Tendenz, sich größeren Zielen und moderneren Methoden zuzuwenden, werden verständlich im Zusammenhang mit dem Wandel der deutschen Sozialpolitik und dem Anwachsen jüdischer Not. Die Zeit der Reichsgründung förderte ein Überdenken der Armenfürsorge und der Politik der sozialen Sicherheit. In dem Bemühen, die Armen zu organisieren und zu disziplinieren und die sozialen Dienste zu rationalisieren, ersetzten eine quasi-wissenschaftliche Methode der Wohlfahrtspflege und Verordnungen der Länder und Gemeinden bisherige Methoden der Armenfürsorge.¹⁵ Das sogenannte Elberfelder System der Armenfürsorge eroberte bis 1914 die meisten größeren städtischen Kommunen. Scheinbar dezentralisierte und individualisierte dieses System die Hilfeleistungen.¹⁶ In der Realität hieß das, daß eine wachsende Armee von Armenpflegern die Bedürfnisse ihrer Klienten überprüfte und sie zu überwachen und zu erziehen versuchte.

Die Reichsregierung gab die Verantwortung für die Armenfürsorge an die lokalen Kommunen ab, woraufhin mehrere Sozialprogramme zusammenbrachen und private Wohlfahrtseinrichtungen entstanden, von denen die meisten sich auf einen bestimmten Bereich konzentrierten. Der Börsenkrach von 1873 und die darauf folgende Arbeitslosigkeit und soziale Unruhe beschleunigten die Zunahme von kirchlichen und privaten Wohltätigkeitsorganisationen, die überall „wie Pilze aus dem Boden schossen“.¹⁷ Eine Gruppe von Rechtsanwälten, Experten für politische Ökonomie, Regierungsbeamten und Fürsorgern schlug 1880 die Gründung einer nationalen Vereinigung vor, die durch empirische Untersuchungen gesetzliche Regelungen der „sozialen Frage“ vorbereiten sollte. Die Ära der Zentralisierung und der wissenschaftlichen Erhebungen begann. In dem Bestreben, durch Organisation im Fürsorgebereich Kosten zu sparen, förderte der Deutsche Verein für Armenpflege und Wohltätigkeit (DVAW, 1881) wissenschaftliche Untersuchungen in den Bereichen private und öffentliche Wohlfahrt. Der Verein bemühte sich, die Öffentlichkeit vom wahllosen Almosengeben abzubringen, er richtete zentrale Informationsstellen für Wohltätigkeitseinrichtungen in mehreren deutschen Großstädten ein, knüpfte Verbindungen zwischen den einzelnen Kommunen zur Diskussion von Neuerungen und machte vor allem Vorschläge für konkrete Programme der öffentlichen Armenpflege und privaten Wohlfahrtsarbeit in einer Zeit, in der soziale Unruhen ernste Probleme aufwarfen.¹⁸ Um die Jahrhundertwende,

als Männer nicht mehr so interessiert daran waren, die wachsende Zahl ehrenamtlicher Stellen in der Armenpflege zu besetzen, gestattete der DVAW die Mitarbeit einiger bürgerlicher Frauen. Die Frauenbewegung, die schon 1868 Arbeitsstellen für Frauen in der sozialen Wohlfahrtspflege gefordert hatte, spielte eine wichtige Rolle, indem sie bürgerliche Frauen für diese Aufgabe vorbereitete und sich für ihre Aufnahme einsetzte.¹⁹ Viele arbeiteten ehrenamtlich, und nach dem Ersten Weltkrieg ließen sich andere zu professionellen Sozialarbeiterinnen ausbilden.

Mehrere christliche und mehrere nicht konfessionelle nationale Organisationen – von denen einige schon früher gegründet worden waren und andere in Reaktion auf die wirtschaftliche Not entstanden – wuchsen im letzten Viertel des Jahrhunderts rasch an. Der Zentralausschuß für die Innere Mission, der 1848 eingerichtet worden war, koordinierte und förderte zunehmend die protestantischen Wohlfahrtsorganisationen und arbeitete eng mit staatlichen Einrichtungen zusammen.²⁰ Der katholische Caritasverband, 1897 gegründet, arbeitete direkt aus der Kirche heraus und mit mehr Distanz zum Staat. Auch er bemühte sich, lokale katholische Wohlfahrtsarbeit zu zentralisieren. Und schließlich förderten das Rote Kreuz (1859) und der Vaterländische Frauenverein des Roten Kreuzes (1866) eine zentrale Nothilfe wie auch die Armenfürsorge, die Krankenschwesternausbildung und Schulen. Die ehrenamtliche Tätigkeit der Frauen spielte in all diesen Einrichtungen eine tragende Rolle. Sie wurde manchmal als religiöse Pflicht und manchmal als Parallele zum Militärdienst der Männer angesehen.²¹

So entwickelte sich die jüdische Sozialarbeit im Rahmen jüdischer Kultur und Philanthropie im Kontext der Wirtschaftskrise, der Rationalisierung der Armenpflege und einer Vielfalt zentralisierter und modernisierter christlicher und weltlicher Wohlfahrtseinrichtungen. Gleichzeitig reagierte sie auf spezifisch jüdische Probleme, vor allem auf das Bedürfnis einer Minorität, so zurückhaltend wie möglich zu bleiben und das eigene Haus selbst in Ordnung zu halten. Die meisten jüdischen Organisationen hatten vereinzelt auf örtlicher Basis gearbeitet, doch einige wenige zentrale Wohltätigkeitseinrichtungen existierten schon seit 1838, wie etwa der Berliner Unterstützungsverein. Gegen Ende des Jahrhunderts begannen viele lokale Organisationen, sich zum Zwecke des gemeinsamen Spendensammelns und der Koordinierung einiger Dienste zusammenzuschließen. Nationale Einrichtungen entstanden langsamer und im allgemeinen als Konsequenz der Reichsgründung. 1869 wurde der Deutsch-Israelitische Gemeindebund gegründet. Mit seiner Kampagne gegen den Antisemitismus begann er zugleich mit Wohlfahrtsarbeit und übernahm vor allem die Koordinierung der „Wanderarmenfürsorge“. Sein Berliner Büro arbeitete zusammen mit Krankenhäusern, Altersheimen, Blinden- und Gehörlosenanstalten durch Zweigstellen in den verschiedenen Ländern und half lokalen Organisationen durch den Austausch von Informationen über philanthropische Einrichtungen. Er unterhielt auch Pensionsfonds für die Angestellten jüdischer Organisationen und vergab Stipendien an Rabbinatsstudenten, Schüler und Lehrlinge. Darüber hinaus unterstützte er arme Gemeinden in ihren Bemühungen, soziale und pädagogische Einrichtungen zu erhalten.

In den 1880er Jahren sahen sich die deutschen Juden einem enormen Zustrom jüdischer Flüchtlinge ausgesetzt. In Osteuropa kam es in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts zu den größten antisemitischen Verfolgungen vor der Zeit des Nationalsozialismus. In Rußland wurde eine Politik der gezielten Verarmung der jüdischen Bevölkerung betrieben, begleitet von „spontanen“ Gewaltausbrüchen, die in den Pogromen von 1903 und 1905 gipfelten. In Österreich-Ungarn und Rumänien gingen antijüdische Ausschreitungen Hand in Hand mit dem systematischen Ausschluß von Juden aus bestimmten Bildungsberufen und Schulen. 1901 gründeten die deutschen Juden eine nationale Organisation, den Hilfsverein der Deutschen Juden, der den Juden in Osteuropa und den Durchwanderern aus diesen Ländern helfen sollte. Deutschland erschien den unterdrückten Juden aus Osteuropa als sicherer Zufluchtsort, und Hunderttausende kamen auf ihrer Flucht durch Deutschland. Einige hofften, sie könnten hier ein neues Leben beginnen, während die meisten Deutschland nur als Zwischenstation auf ihrem Weg nach Amerika sahen. Diese osteuropäische Migration mit ihren sozialen und ökonomischen Problemen fiel mit einer neuen Welle des Antisemitismus in Deutschland zusammen. Die deutschen Juden mußten nun den Antisemitismus in seiner neuen, virulenteren Form bekämpfen und zugleich die ausländischen Glaubensbrüder und -schwestern aufnehmen, die häufig durch ihre Kleidung, ihre Armut und ihre Berufe auffällig waren.

Die abweisende deutsche Regierung verfügte über ein machtvolleres Mittel, um „lästige“ Bevölkerungsgruppen wieder loszuwerden: die Ausweisung. Seit den 1880er Jahren bis 1914 wurden vor allem aus Preußen Zehntausende von jüdischen Einwanderern ausgewiesen. In dem Bewußtsein, daß die „Angreifbarkeit der ausländischen Juden Fragen zur Sicherheit der gesamten Juden im Kaiserreich aufwarf“,²² vermittelten die deutschen Juden politisch für die Flüchtlinge und begannen ein umfangreiches soziales Hilfsprogramm für sie, um einem Teil die Weiterreise zu ermöglichen und der Regierung keinen Grund für die Ausweisung der Bleibenden zu geben. Jüdische Organisationen und Gemeinden richteten Berufsberatungszentren ein, Hilfskomitees für ausländische Juden, Mädchenheime, Leseräume, Kindergärten, Horte und berufsbildende Schulen, um nur einiges zu nennen.

Die Zahl der Wohltätigkeitsorganisationen stieg im Kaiserreich rasch an. Frauen stellten die große Mehrheit der ehrenamtlichen Mitarbeiter und finanzierten auch einen erheblichen Teil der Organisationen. Trotz ihrer Haushaltspflichten wandten sich jüdische Frauen des Bürgertums karitativen Aufgaben zu, die sie in ihren hausfraulichen Tagesplan einpaßten und von denen sie annahmen, daß sie von ihren häuslichen Fähigkeiten nur profitieren könnten. Außerdem trug das soziale Engagement der Frauen zu Anerkennung für ihre Familien bei. Indem sie sich von denen, die sozial unter ihnen standen, abhoben, bezeugten sie ihren bürgerlichen Status und zugleich den Anspruch auf ihre Identität als Deutsche.

In den 1890er Jahren existierte bereits keine größere jüdische Gemeinde mehr ohne eine Frauenorganisation oder auch mehrere. Zum Beispiel gab es in hundert Orten Hessens, in denen häufig nur einige jüdische

Familien lebten, acht Brautausstattungsvereine und 44 Wohltätigkeitsorganisationen von Frauen, die entweder von Frauen betrieben, oder, in ein paar Fällen, für Frauen geschaffen worden waren.²³ Eine Umfrage in München ergab 1910, daß von 20 jüdischen Einrichtungen mit sozialer Zielrichtung sieben ausschließlich von oder für Frauen unterhalten wurden. Frauen betätigten sich natürlich auch in den meisten anderen jüdischen Vereinigungen und ebenfalls in einigen nichtjüdischen.²⁴ 1905 zählte der Jüdische Frauenbund, der keinesfalls alle jüdischen Frauengruppen umfaßte, 72 angeschlossene Vereine mit je 100 bis 600 Mitgliedern. 1913 stieg diese Zahl sprunghaft auf 160 angeschlossene Vereine mit insgesamt 32.000 Mitgliedern an. Für einen jüdischen Bevölkerungsanteil von 615.000 (1910) ist das ein ungewöhnlich hoher Grad an Organisierung.²⁵

Die jüdische Sozialfürsorge war bemüht, die sozialen Spannungen zwischen dem deutsch-jüdischen Bürgertum und den osteuropäischen proletarischen Juden auszugleichen. So waren zum Beispiel die Toynbee Hallen, eine Kopie des britischen Settlement House, so gestaltet, daß „die Reichen und die Armen, die Gebildeten ... und die Ungebildeten zusammentreffen und nach Gemeinsamkeiten suchen [konnten]“.²⁶ In der Realität waren die Hallen darauf angelegt, die ausländischen Juden zu akkulturieren und ihnen die Wertmaßstäbe des Bürgertums zu vermitteln.²⁷ Diese Einrichtungen haben vielleicht ein paar innerjüdische Spannungen abgebaut, sie können aber ebenso noch größere Differenzen bewirkt haben. Sie hoben ja die Klassenschranken nicht auf und ebensowenig die kulturellen Vorurteile. Wenn deutsch-jüdische Frauen über einen Abend mit osteuropäischen Arbeiterinnen berichteten, man habe zum Schluß „nette Jargonlieder“ (mit „Jargon“ meinten sie Jiddisch) gesungen, werden eine gewisse Distanziertheit und ein Überlegenheitsgefühl sichtbar.²⁸

Trotzdem waren die meisten jüdischen Frauen nicht einfach mildtätige Damen, die im Sinne von noblesse oblige handelten. Sie kamen aus allen Schichten des Bürgertums, und sie waren überzeugt von der Dringlichkeit gegenseitiger Hilfe unter Juden und von der Verpflichtung, als bürgerliche Frauen die Lage bedürftiger Frauen und Kinder zu verbessern. Ihre Tätigkeit folgte dem Muster, das andere Frauen des Bürgertums vorgegeben hatten und das darauf zielte, die Armut zu lindern, das jedoch den sozialen und politischen Status Quo nicht in Frage stellte. Obgleich sich ihre Wohltätigkeit auf soziale Probleme bezog, blieben sie doch unberührt von der Frage, ob der Klassencharakter und die ökonomische Ordnung der Gesellschaft die Armut und die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern produzierten, die sie bekämpften. Statt dessen bezogen sie sich auf den religiösen und ethnischen Zusammenhalt unter Juden und gewannen damit ein paar Anhängerinnen unter den von ihnen unterstützten Arbeiterinnen. Letztlich diente es sowohl den Klassen- als auch den ethnischen Interessen, den osteuropäischen Einwanderern dabei zu helfen, sich so schnell wie möglich an die deutschen bürgerlichen Normen anzupassen. Und nicht zuletzt konnten bürgerliche Frauen ihren eigenen sozialen Status zeigen, indem sie den Notleidenden halfen. Es wurde als durchaus passend angesehen, wenn die Frau eines Professors die Kriegsfürsorge einer ganzen Stadt leitete.²⁹ Solche Aktivitäten führten auch zu Kontakten zwischen Juden und Nichtjuden

und vermutlich zu einem gewissen gesellschaftlichen Aufstieg innerhalb der jüdischen Mittelschicht.

Die jüdische Wohlfahrtspflege nahm, wie auch die christliche, um die Jahrhundertwende neue Formen an. Die Vorstellungen von „Sozialer Wohlfahrtspflege“ und „Sozialen Diensten“ ersetzte die alte Wohltätigkeitsidee. Weitgehend als Ergebnis der Frauenbewegung wandelte sich Sozialarbeit generell von dem vorherrschenden Bemühen, die Gesellschaft vor den Armen zu schützen, zu einer Unternehmung mit sozial-ethischer Perspektive: Sie bemühte sich um soziale Gerechtigkeit und gestand einen Anspruch auf individuelles Glück zu. Diese neue Haltung unterschied sich auch von der alten religiösen Wohltätigkeit. Die Idee von Liebe und Mitleid verlor ihre Bedeutung in der Armenpflege. Die Frauen in der Sozialarbeit begannen darüber hinaus, in Einklang mit der gerade beschriebenen Rationalisierung der Armenpflege, die Bedürfnisse der ärmeren Schichten zu erforschen und über soziale Reformen nachzudenken.³⁰ Ausführliche Studien über die Ursachen und Auswirkungen des Elends und Kontrolle und Verwaltung der Hilfsgelder traten an die Stelle ungesteuerter Aktivitäten von Amateuren. Die Wohlfahrtspflege wurde säkularisiert und erhielt einen unpersönlicheren Charakter. Ethnische Solidarität und bürgerliches Pflichtbewußtsein verbanden sich mit religiösem Pflichtgefühl, und langfristige Hilfsmaßnahmen oder Prävention ersetzten die Sofortintervention. Die Ausweitung der sozialen Dienstleistungen (Heime für Jugendliche, für Behinderte und Blinde, Ferienkolonien, Erholungsheime für Kinder, Horte und Kindergärten, Waisenhäuser, Wanderarmenfürsorge usw.) brachte auch eine Revision der bisherigen Wohlfahrtsideologie und eine Reorganisation der Wohltätigkeitsorganisationen mit sich. Trotzdem wurde erst 1917 unter dem Eindruck der verheerenden Folgen des Ersten Weltkriegs eine landesweite zentrale Organisation gegründet, die speziell dem Zwecke der sozialen Wohlfahrt dienen sollte: die Zentralwohlfahrtsstelle der Deutschen Juden.

Von der Wohltätigkeit zur Sozialarbeit

Die Entwicklung der traditionellen Armenfürsorge jüdischer Frauen von Unterstützungsvereinen mit kurzfristigen Maßnahmen hin zu den Anfängen der modernen Sozialarbeit war eine Odyssee durch Ideologien und Methoden. Die meisten jüdischen Frauen blieben unbezahlt und ehrenamtlich tätig, doch die jüngere Generation sah durch die Professionalisierung der Sozialarbeit im frühen 20. Jahrhundert neue Möglichkeiten sich eröffnen. Und selbst einige Vertreterinnen der älteren Generation erkannten allmählich die Notwendigkeit einer verbesserten Ausbildung und Methode und einer Vollzeitbeschäftigung, die durch ein Einkommen abgesichert werden mußte. Niemand aber betrachtete die Sozialarbeit als radikale Abkehr von den traditionellen Aufgaben und Pflichten der Frau. Auch Frauen, die in der überkonfessionellen Sozialarbeit tätig waren oder in der Frauenbewegung aktiv wurden, blieben innerhalb der langen Tradition der sozialen Tätigkeit jüdischer Frauen.

Aus verschiedenen Quellen wie Konferenz-Protokollen, Organisations-Statuten und Lebenserinnerungen können wir entnehmen, daß die ehrenamtliche Arbeit der jüdischen Frauen drei verschiedene Wege einschlug: 1. den der traditionellen religiösen Wohltätigkeit, wie ihn die Begräbnisgesellschaften oder Brautausstattungsvereine verkörperten; ein Weg, den die Frauen kannten und den sie als richtig ansahen; 2. den Weg der Freiwilligenorganisationen, die bereit waren, ihre Haltung gegenüber den sozialen Belangen zu modernisieren und ihren Tätigkeitsbereich auszudehnen; 3. den Weg der modernen Sozialarbeit, die durch bezahlte Sozialarbeiterinnen ausgeübt wurde. Bezeichnenderweise existierten die religiösen Wohltätigkeitsorganisationen weiterhin neben den neueren. Häufig gehörten dieselben Frauen mehreren Organisationen an, traditionellen ebenso wie modernen, jüdischen wie säkularen. Begeisterte Amateurrinnen und professionelle Fürsorgerinnen arbeiteten häufig zusammen und beeinflussten sich gegenseitig wie die Institutionen, für die sie arbeiteten. So fand zum Beispiel eine Erhebung in Berlin im Jahre 1909 heraus, daß etwa 10.000 Juden nur einer jüdischen Wohltätigkeitsorganisation angehörten, über 7000 aber schon in zwei und 1100 in drei Organisationen Mitglied waren.³¹ Und auch die Namen von Frauen, die sich in jüdischen Gemeindeangelegenheiten engagierten, tauchten oft in säkularen Organisationen wieder auf, von der Gesellschaft für Ethische Kultur bis zu feministischen Gruppen. Solche Überschneidungen waren häufig.

Die traditionelle Wohltätigkeit

Die Begräbnisgesellschaft Chewra Kadischa von und für Frauen spielte eine wesentliche Rolle in den deutsch-jüdischen Gemeinden. Ihre Mitglieder kümmerten sich um die Sterbenden, sie nähten die Leichentücher, vollzogen die rituellen Waschungen, hielten die Totenwache und gaben der Toten das letzte Geleit zum Friedhof. Sie pflegten die Kranken und halfen denjenigen, die in Not geraten waren. Diese Gesellschaften bestanden aus Freiwilligen ohne Ausbildung, die sich direkt mit den sozialen Problemen in den vorwiegend bürgerlichen jüdischen Gemeinden beschäftigten. Die Chewra Kadischa förderte die soziale Integration innerhalb des Bürgertums, indem sie Jüdinnen, die sich sozial meist nicht von den eigenen Mitgliedern unterschieden, aber durch einen geschäftlichen Mißerfolg, den Tod des Familienernährers oder durch schwere Krankheit in eine prekäre Lage geraten waren, finanziell absicherten. Und da das gesellschaftliche Leben in der Gemeinde häufig auf den Wohltätigkeitsorganisationen beruhte, sorgte diese traditionelle Gesellschaft oft auch für Geselligkeit.

Der 1900 in Bayreuth gegründete Israelitische Frauenverein ist charakteristisch für die Begräbnisgesellschaften der Frauen. Seine Statuten nannten als seine erste Aufgabe die Betreuung im Falle von Krankheit, Tod und Armut. Der Verein stand allen Frauen der Umgebung offen. Der Mitgliedsbeitrag betrug vier Mark pro Jahr und wurde denen, die ihn nicht aufbringen konnten, erlassen. Die Statuten forderten die Mitglieder auf, sich persönlich an der Vereinsarbeit zu beteiligen. Aktive Mitglieder besuchten und

pflegten die Kranken, sie arbeiteten Schichten von drei Stunden vor Mitternacht und sechs Stunden danach. Mitglieder, die älter als 60 waren, wurden von dieser Pflicht befreit.³² Der Vorstand nähte und lieferte Leichentücher, für die er von armen Familien keine Bezahlung annahm. Jeweils zwei Mitglieder hielten die Totenwache bis zum Begräbnis der Verstorbenen oder bezahlten zwei andere Frauen, von denen mindestens eine Jüdin sein mußte, für diesen Dienst. Von seinen Mitgliedern verlangte der Verein, daß sie bei Begräbnissen zahlreich erschienen, und nur aus den dringendsten Gründen konnte ein Mitglied von dieser Pflicht befreit werden. Der Verein stellte einige Mitglieder bereit, die sich während des Begräbnisses um die Familie der Verstorbenen kümmerten. Die Gruppe unterstützte auch bedürftige Familien und arme Durchreisende, wobei die Namen der Spender ebenso geheimgehalten wurden wie die der Empfänger. Und schließlich kümmerte sich der Verein in Bayreuth noch um die Verschönerung der Synagoge. 1910 zählte er 78 Mitglieder.³³ Eine Minderheit der Beerdigungsgesellschaften von Frauen nahm auch Männer in den Vorstand auf, meist als Schatzmeister.³⁴

Eine ähnliche religiöse Gruppe in Alzenau, die 1905 vom jüdischen Lehrer des Ortes gegründet worden war, umfaßte 26 weibliche Mitglieder. Nur sechs von ihnen nahmen regelmäßig an den Vollversammlungen teil, aber ihre Aktivität, gemessen an Mitgliedsbeiträgen, Krankenbesuchen und Begräbnisbesuchen, war groß – und zwingend vorgeschrieben. Die Gruppe verhängte für abgelehnte Krankenbesuche Geldstrafen und verlangte von ihren Mitgliedern zusätzliche Abgaben, wenn in ihren Familien eine Bar Mizwa gefeiert wurde (fünf Mark), eine Verlobung (fünf Mark), eine Hochzeit (zehn Mark) oder wenn eine Frau das Kindbett verließ (fünf Mark). Die Sitzungsprotokolle, die der Lehrer verfaßte, der als nicht stimmberechtigtes Mitglied an den Vorstandssitzungen teilnahm, sind überladen mit Danksagungen an Gott sowie mit Loyalitätserklärungen an das Vaterland und das Königshaus. 1908 erklärte sich der Verein einstimmig bereit, die Renovierung der örtlichen Mikwe zu übernehmen, deren Kosten sich auf ein Viertel seines Budgets beliefen. Während der Nothilfe im Kriege opferte der Verein 1917 einen Teil seines Fonds, um König Ludwig III. von Bayern zur Goldenen Hochzeit zu gratulieren. 1918 hatte der Verein 28 Mitglieder, die aus allen jüdischen Familien der Stadt kamen.³⁵

Es waren diese Art Organisationen, die kleinere jüdische Gemeinden nicht nur mit sozialer Hilfe versorgten, sondern auch die Solidarität erhielten. Die Synagoge brachte die Männer und manchmal auch die Frauen zusammen. Die Frauengruppen hielten, was nicht weniger bedeutsam war, die nachbarschaftlichen Beziehungen unter den Frauen aufrecht und, über die Frauen, auch die der Männer. Der 1843 in Münster gegründete Israelitische Frauenverein war ebenfalls eine solche traditionelle Frauenorganisation, er ging allerdings einen Schritt weiter als die Beerdigungsgesellschaften. Aus einem Bericht, der vom Januar 1911 bis zum Januar 1914 reicht, erfahren wir, daß der Verein aus 83 Mitgliedern bestand, die sich der Hilfe für „Arme und Bedürftige“ widmeten. Dieser Verein wurde ausschließlich von Frauen und zu allgemeinen Wohltätigkeitszwecken unterhalten. Er erwartete von seinen Mitgliedern, daß sie ihn über Krisensituationen informierten, damit Hilfe geleistet

werden konnte. Der Verein legte den Schwerpunkt seiner Arbeit darauf, Erwerbsunfähigen zu helfen und kranke Kinder in Erholung zu schicken. Dafür benötigte er die Unterstützung des Vaterländischen Frauenvereins, einer Organisation deutscher patriotischer Frauen, die die Kinder in ihre Ferienheime aufnahmen. Obwohl jüdische Frauen Mitglieder in patriotischen Organisationen waren und im Vaterländischen Frauenverein mindestens eine jüdische Frau dem Vorstand angehörte, ist diese Zusammenarbeit doch bemerkenswert.³⁶ Juden konnten von „patriotischen“ Vereinen keine Freundschaft erwarten, da dieses Adjektiv häufig stark antisemitische Einstellungen signalisierte. Der Israelitische Frauenverein sammelte zu Chanukka Geld, nahm aber auch Waren an, wie Stoffe, Kleidungsstücke und Spielzeug. Er kaufte mit dem Geld Wäsche, Nahrungsmittel, Kleider und Schuhe und verteilte sie an bedürftige Familien. Der Verein erhielt auch größere Spenden von Geschäften und Einzelpersonen, so daß sein jährliches Budget 1914 7223 Mark betrug, im Vergleich zu 5180 Mark im Jahr 1897. Natürlich enthielt dieser Etat nicht die persönliche Arbeitsleistung der Mitglieder. Ihre Methoden beschränkten sich auf die Verteilung von Unterstützung an Notleidende, von denen sie erfuhren, doch die Menge des Geldes, das sie sammelten und verteilten, war ansehnlich, entsprach sie doch dem Einkommen eines Beamten im gehobenen Dienst.³⁷ Und das war keine unbedeutende Summe für Frauen, die über wenig oder gar keine geschäftliche Erfahrung verfügten.³⁸

Diese Organisationen fußten bewußt auf alter jüdischer Sitte und erhoben keinen Anspruch auf zeitgenössische Methoden oder Motivationen. Sie versorgten die Kranken nicht nur materiell, sondern widmeten sich ihnen auch persönlich und sahen sich zu Freundschaft und Liebe verpflichtet. Bei finanzieller Hilfe bestanden sie auf Anonymität, um die von ihnen Unterstützten nicht zu beschämen. Zudem milderte das Selbsthilfefprinzip auch die mögliche Peinlichkeit. Benötigte ein Mitglied, das dem Verein gedient hatte, je selbst Hilfe für sich und seine Familie, dann bekam es, was ihm ohnehin zustand.³⁹ Religiöse Traditionen, wie das Schmücken der Synagoge oder die Gestaltung von Purim, Chanukka oder Simchat Tora wurden als Gelegenheit zum Spendensammeln bewußt fortgesetzt.⁴⁰ Dank des so gesammelten Geldes konnten solche Gruppen manchmal auch noch andere wohltätige Einrichtungen wie etwa ein Waisenhaus unterstützen.⁴¹ Sie bemühten sich auch um korrekte Auszahlungen, um Überzahlung oder Betrug zu verhindern. Die Mittel, die sie vergaben, waren beschränkt, und oft mußten Ärzte die Schwere einer Krankheit bestätigen und die Mitglieder selbst die Bedürftigkeit der Unterstützten bezeugen.⁴²

Diese Gruppen – wie auch ihre moderneren Varianten – verliehen der Gemeinde nicht nur Zusammenhalt, sondern auch Kontinuität. Alle hießen jedes weibliche Mitglied der Gemeinde willkommen. Lokalhistoriker, die sich mit diesen Gruppen beschäftigten, nahmen an, daß jede Frau an ihnen teilhatte.⁴³ Zwar nutzten in den Großstädten einige Juden seit dem preußischen Gesetz von 1876 die Möglichkeit, aus der jüdischen Gemeinde auszutreten, doch die lokalen Gemeinden umfaßten im Prinzip jede Jüdin und jeden Juden am Ort, und die meisten Frauen seien Mitglied in einer Frauengruppe gewesen – zumin-

dest passiv. Auch wenn das so nicht durchgängig stimmt, kann es doch für die Mehrheit der Frauen angenommen werden. Obwohl Juden eine geographisch äußerst mobile Bevölkerungsgruppe bildeten und die Vereinsprotokolle häufig darüber berichten, daß Mitglieder nach Berlin gezogen seien, ist die nachweisliche Kontinuität dieser Organisationen doch beeindruckend. Die Namen von Mitgliedern tauchen, mit kleinen Veränderungen, in den Listen über Jahrzehnte hinweg immer wieder auf. Festreden erinnern an die Hingabe, mit der Mitglieder ihr Leben lang der Sache gedient haben. Diese Menschen waren tief in ihren lokalen jüdischen Gemeinden verwurzelt. Ihre Organisationen stellten die Bande dar, die sie in Zeiten der Zerrüttung zusammenhielten, die aber ebenso einen Anker für Neuankömmlinge boten.

Die Mizwe einer Frau

Viele Frauen widmeten einen bestimmten Teil ihrer Zeit der Wohltätigkeit, die den Zusammenhalt und die Fürsorge innerhalb der Gemeinde förderte. Sie halfen bedürftigen Familien oder Einzelpersonen nicht nur spontan und auf einer informellen Ebene, sondern schufen private Wohltätigkeitsorganisationen. Jacob Rosenheim, der Gründer der orthodoxen *Agudat Israel*, beschrieb die ehrenamtlichen Aktivitäten seiner Mutter in den 1890er Jahren im Zusammenhang mit der Philanthropie der Frankfurter Rothschilds: „Früh um 8 Uhr begann in der Königswarterstraße 11 die ‘Sprechstunde’, während derer meine lieben Eltern, insbesondere meine Mutter, zahllose Bittsteller jedes Alters und beiderlei Geschlechts empfangen, um sie entweder aus den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln mit kleineren Gaben zu befriedigen oder die Vorlage ihrer Gesuche bei Baron Wilhelm von Rothschild durch Interviews anzubahnen ... Jeden Abend ... begab sich mein Vater zum Baron ins Geschäftshaus ..., um ihm persönlich anhand einer durch meine Mutter wohl vorbereiteten Liste durchschnittlich zwanzig bis dreißig Bittgesuche aus der ganzen jüdischen Welt ... vorzulegen.“

Ehe der Baron größere Geldsummen gab, verlangte er eine Bestätigung des örtlichen Rabbiners über die Bittsteller oder Wohltätigkeitsorganisationen, die um Unterstützung baten. Rosenheims Mutter führte diese gesamte Korrespondenz: „So kam es, daß meine liebe Mutter so ziemlich mit allen Gedaule Jisroel (großen Gelehrten) des Ostens in lebhafter hebräischer und jüdisch-deutscher Korrespondenz stand, ohne daß einer der Adressaten ahnte – wenn er es nicht zufällig bei einem Besuch in Frankfurt zu seiner Überraschung entdeckte –, daß es eine Frau war, die unter dem Namen ‘E. Rosenheim’ mit ihm korrespondierte. Die ungeheure Büroarbeit, die mit diesem Zedoko-Werk verknüpft war, steigerte sich in den Wochen vor den Festtagen. Bis spät in die Nacht hinein saß meine Mutter dann an dem riesigen schwarzen Schreibtisch ...“⁴⁴

Die persönliche ehrenamtliche Arbeit von Frau Rosenheim, die Krisenintervention über Rehabilitation stellte und religiöse Tradition über ein rationalisiertes Wohlfahrtssystem, spiegelte die Haltung der traditionellen Wohltätigkeit in ihren Stärken wie in ihren Schwächen wider.

Die Modernisierung der Wohltätigkeit

Jüdische Wohltätigkeitsorganisationen gab es schon vor der Kaiserzeit, doch nach der Reichsgründung entstanden viele neue mit größeren Zielen und moderneren Methoden. Diese Entwicklung entsprach einer generellen Entwicklung in Deutschland. Mehr als die Hälfte aller 1908 existierenden Frauenorganisationen, ob nun sozial, wohltätig, beruflich oder frauenpolitisch orientiert, waren nach 1900 gegründet worden.⁴⁵ Da bis 1908 Frauen jede politische Betätigung verboten war, profitierten religiöse und soziale Gruppen häufig von dem Bedürfnis und der zunehmenden Fähigkeit der Frauen, sich am kommunalen Leben aktiv zu beteiligen.

Auch die Juden organisierten sich rasch. Jüdischen Quellen zufolge gab es im Deutschland des Jahres 1906 etwa 5000 jüdische Vereine einschließlich solcher, die vor allem der Wohlfahrt dienten, aber auch Bildungs- und Abwehrorganisationen. Davon waren 42 Prozent im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts gegründet worden.⁴⁶ Die Vorstände begannen damit, Programme zu entwickeln und Vereinigungen zu gründen, die die Wohltätigkeit zentralisieren sollten.

Auf lokaler Ebene erkannten jüdische Gruppen die Notwendigkeit neuer Projekte, erweiterten die Art der Hilfe, die sie bisher geleistet hatten, und revidierten ihre Ideologie des Gebens. Einzelne deutsch-jüdische Familien praktizierten weiterhin Gastfreundschaft gegenüber jüdischen Bettlern und armen Flüchtlingen aus Osteuropa und veranlaßten dadurch jüdische Organisationen dazu, die spontane Großzügigkeit individueller Frauen zu kritisieren – „Unsere Damen ... [haben sich] immer noch nicht daran gewöhnen können, ... die verschiedenen Bettler ohne Gaben ziehen zu lassen.“⁴⁷ Die Frauengruppen entwickelten nach und nach einen systematischen Ansatz, der den Entwicklungen in der allgemeinen deutschen Armenpflege entsprach. Einige Frauengruppen erweiterten ihre Beerdigungs-, Armenpflege- oder Krankenpflegegesellschaften, die normalerweise nur Mitgliedern der Gemeinde offenstanden, und nahmen sich auch der Durchwanderer an. In Lautenberg (Westpreußen) zum Beispiel gab der lokale Frauen-Wohltätigkeitsverein an „Polen auf Durchreise“ Karten aus, die sie berechtigten, im Haus eines Mitglieds dessen Gastfreundschaft zu genießen. Die Gruppe führte eine Kartei, in der sie den Namen, die Situation und den Heimatort des Empfängers und den Namen der Gastgeberin festhielt.⁴⁸ Dieses System, das darauf zielte, unkontrolliertes Betteln zu vermeiden, verteilte die Verantwortung auf ein möglichst großes Netzwerk von Familien. Es ist anzunehmen, daß es auch dazu diente, Empfänger, die sich wiederholt bewarben, zu erkennen und die verfügbare Hilfe zu beschränken. Ein anderer Versuch derselben Gruppe, die Armenfürsorge zu rationalisieren, bestand darin, die Stadt in vier Bezirke aufzuteilen, in denen jeweils eine verantwortliche „Bezirksdame“ den Vorstand über Fälle von Bedürftigkeit informierte.⁴⁹

Andere Frauenorganisationen reagierten auf dringende Notlagen in ihren Gemeinden. Sie erweiterten ihre Tätigkeit durch großzügige Beiträge an persönlicher Arbeit und durch Geldspenden. So richtete zum Bei-

spiel der Jüdische Frauenverein in Mannheim für die Bedürfnisse der zunehmenden Anzahl osteuropäischer Juden in der Stadt einen Kindergarten, eine Arbeitsvermittlung und einen Nähzirkel ein. Letzterer stellte Kleider her, die zu Chanukka und Purim an die Kindergartenkinder verteilt wurden. Jede Woche widmeten 40 Frauen ihre beträchtlichen Nähkünste und einiges an Kleiderstoff dem Bemühen, die Kinder ordentlich zu kleiden.⁵⁰

Ein Vergleich der Tätigkeiten des Wohltätigkeitsvereins der Frauen in Kissingen im Jahre 1878 und im Jahr 1919 macht die Entwicklung einer lokalen Frauengruppe deutlich. 1878 lud die Gruppe noch Männer zu ihrer Generalversammlung ein, und ihr Inventar bestand aus Leichentüchern für Frauen und Männer, Protokollbüchern und einer Kartei, in die die Krankenbesuche und Begräbnis-Pflichten eingetragen wurden. 1919 bot die Gruppe eine breite Palette von sozialen Diensten an und trat dem Jüdischen Frauenbund bei, dessen feministische Ziele und Führerinnen ihr wohl bekannt waren.⁵¹ Auch die Gruppe in Lautenberg erweiterte ihren traditionellen Tätigkeitsbereich und unterstützte ein Mädchenheim in Deutschland und eine Suppenküche in Jerusalem (1912–1913). Einige Gruppen boten Vorträge oder Kurse für ihre Mitglieder und andere interessierte Frauen an. Die Themen reichten von jüdischer Geschichte – einschließlich der berühmter jüdischer Frauen – bis zu zeitgenössischen Problemen.⁵² Doch selbst wenn diese Wohltätigkeitsvereine ihre Tätigkeit über das rein Religiöse hinaus zur humanitären Hilfe erweiterten, blieben die meisten ihrer Einrichtungen koscher, die Mitarbeiterinnen respektierten den Sabbat und die Feiertage und befolgten die religiösen Gebote.

Zwei Pionierinnen der Wohlfahrtspflege

Das Beispiel zweier Frauen zeigt, wie Frauen generell ihre traditionelle Wohltätigkeit in moderne soziale Wohlfahrt transformierten. Rosa Vogelstein, geboren 1846, die Frau eines bekannten Rabbiners, und Lina Morgenstern, geboren 1830, bekannt durch ihren praktischen Einsatz für die Notleidenden, liefern uns zwei Modelle dafür, wie die Beharrlichkeit und Innovationsfähigkeit zweier Frauen neue soziale Einrichtungen für ihre Gemeinden schufen. Ihre Zugehörigkeit zum Bürgertum versorgte sie auch mit der Zeit, dem Geld und den Beziehungen, die dafür nötig waren. Ihr Judentum war ihren Unternehmungen förderlich, indem es ihnen diese anerkannte Alternative zum Müßiggang eröffnete und in dieser Form eine beachtenswerte weibliche Unabhängigkeit ermöglichte. Die beiden Frauen sind repräsentativ für eine neue Generation jüdischer Frauen, die sich auf lokaler und manchmal auch auf nationaler Ebene konsequent und erfolgreich in die Öffentlichkeit wagten. Sie sind allerdings nicht typisch für die durchschnittliche jüdische Wohltäterin. Gerade weil sie über die Gemeinde hinaus tätig waren und weil sie ihre Initiative und ihre Fähigkeiten Juden und Nichtjuden gleichermaßen zur Verfügung stellten, wissen wir von ihnen.

Rosa Vogelstein begann mit der traditionellen jüdischen Wohltätigkeit und wurde schließlich zu einer der Begründerinnen der modernen Sozialfürsorge und der Frauenbewegung. Sie lernte ihren späteren Mann,

den Rabbiner von Stettin kennen, als sie 16 Jahre alt war. Heinemann Vogelstein wurde einer der Führer des liberalen Judentums. Obwohl sie zusammen mit ihrem Verlobten in den 1860er Jahren – als Frauen an den Hochschulen kaum geduldet wurden und sich nicht immatrikulieren durften – Vorlesungen an der Universität besuchte, wurde sie nach der Hochzeit die typische Frau eines Rabbiners. Zwischen 1870 und 1883 brachte sie fünf Kinder zur Welt und beteiligte sich an den Aktivitäten ihrer Gemeinde. Als Vorsitzende des Israelitischen Frauenvereins, der lokalen Wohltätigkeitsorganisation der jüdischen Damen, sandte sie Geld in Briefumschlägen ohne Absender an Menschen in finanzieller Not. Sie und ihr Mann verwandten auch persönlich viel von ihrer Zeit, Energie und ihrem Geld auf Hilfe für andere. Während der Pogrome in Rußland holten sie beide morgens am Bahnhof russische Flüchtlinge ab, halfen ihnen während des Tages und begleiteten sie am Abend zu ihren Quartieren. Sie machten das über Monate hinweg bis zur Erschöpfung, und sie wurden noch Jahre später mit Dankeskarten aus Amerika belohnt. Die beiden empfangen auch Bittsteller jeder Religion in ihrem Haus. Ihre Tochter wunderte sich später: „Warum wandten sie sich nicht an ihren Pastor oder Priester?“, und kam in ihren Erinnerungen zu dem Schluß: „Viele scheuten die verständnislose Art, in der man ihnen empfahl, ihr Schicksal mit Ergebung hinzunehmen.“⁵³ Persönliche Wohltätigkeit in der Tradition der *Gemilut Chessed* ohne Rücksicht auf die Religionszugehörigkeit praktizierte Rosa Vogelstein ihr Leben lang, auch noch als sie selbst Wohlfahrts- und Bildungseinrichtungen organisierte. Als Witwe übernahm sie sogar die Vormundschaft für das uneheliche Kind einer jungen Katholikin.⁵⁴

Doch diese spontane und individuelle Form der Wohltätigkeit befriedigte sie nicht. Während der 1880er Jahre dachte sie über andere Wege zur Bewältigung der Armut nach. Als sie ihren Mann auf eine Reise nach Schweden begleitete, besuchte sie dort mehrere Wohlfahrtseinrichtungen. Nach Hause zurückgekehrt, schuf sie 1894 eine Ortsgruppe der deutschen Frauenbewegung, die sich der Organisierung von Projekten auf dem Gebiet der Sozialfürsorge und der Frauenbildung widmen sollte. Mit Hilfe von Auguste Schmidt, ihrer ehemaligen Schulleiterin und einer der Lehrerinnen des Bundes Deutscher Frauenvereine (BDF), und der gelegentlichen Besuche anderer prominenter Persönlichkeiten der Frauenbewegung (Helene Lange, Marie Stritt, Käthe Schirmacher, Jeanette Schwerin), erhielt sie Unterstützung für ihre lokalen Projekte. Diese Frauen wohnten bei ihr, wenn sie nach Stettin kamen, und schlossen Bekanntschaft mit dem Rabbiner und der Familie. Ihre Tochter berichtete, daß der politisch liberal gesinnte Rabbiner den Gästen seiner Frau durchaus entgegenkam, nur Käthe Schirmachers „Männerhaß“ stieß ihn ein wenig ab.⁵⁵ Mit Unterstützung des BDF richtete Rosa Vogelstein eine Rechtsberatungsstelle, eine Zentrale für Hauspflege und mehrere Säuglingskrippen ein.

Ihr Einsatz für die Betreuung der Kinder berufstätiger Mütter nach Schulschluß macht deutlich, welches Übermaß an Energie dafür erforderlich war. Sie suchte persönlich jeden Schuldirektor auf, dessen Schulgebäude sie für ihre Zwecke nutzen wollte, und wenn einer zustimmte, kehrte sie zurück zu denen, die sie abgewiesen hatten, erklärte ihnen, daß andere Kolle-

gen ihre Erlaubnis gegeben hatten, und drängte sie, ihre Meinung zu ändern. Was sie häufig taten. Dann mußte sie jedes Mitglied des Stadtrates dazu bringen, ihr zu gestatten, daß die Kinder die Turnhallen, Spielplätze und Klassenzimmer der Schule benutzen durften. Kaum hatte sie dieses Programm durchgesetzt, überredete sie einen Privatmann, der Boote besaß, mit den Kindern zweimal wöchentlich einen Bootsausflug zu unternehmen. Da ihr klar war, daß die Kinder auch medizinische Betreuung brauchten, brachte sie junge Ärzte dazu, auf freiwilliger Basis regelmäßig Untersuchungen durchzuführen. Sie forderte die Töchter von Freundinnen und Bekannten auf, ehrenamtlich den ausgebildeten Hortleiterinnen zu helfen. Und schließlich kümmerte sie sich auch noch darum, daß ehemalige Hortkinder eine Berufsausbildung erhielten. Es erforderte Geduld und Optimismus, diese Einrichtungen trotz der städtischen Bürokratie durchzusetzen und genügend Hilfskräfte zu finden, um sie zu erhalten. Die Erfahrungen, die sie bei diesen Unternehmungen sammelte, halfen ihr bei ihrem nächsten Großprojekt, der Förderung der Frauenbildung.

Genauso individuell und eigenständig wie die Kinderbetreuung organisierte sie Vorträge für Frauen über Geschichte, Literatur, Biologie, Physik und Philosophie. Wieder wandte sie sich an einzelne Professoren und überzeugte sie von der Wichtigkeit dieser Unternehmung, selbst wenn sie nicht garantieren konnte, wie viele Frauen zur ersten Vortragsreihe erscheinen würden. Sie bestand auf ernsthaften Vorträgen, sie wollte keinen „Spaziergang durch den Garten der Kultur“. Sie mietete die Veranstaltungssäle und schrieb alle Einladungen per Hand. Aus den Vorträgen wurden bald Fortbildungskurse, die über Jahrzehnte hinweg fortgesetzt wurden. Ihr Erfolg ermöglichte es Rosa Vogelstein, ihr Angebot zu erweitern und Gymnasialkurse für junge Frauen einzurichten. Als ihr Mann 1911 starb, nahm der Bürgermeister von Stettin am Begräbnis teil und bat, die Familie begleiten zu dürfen. Unterwegs äußerte er der Familie gegenüber seine Befürchtung, daß Rosa Stettin verlassen könnte, denn dies wäre ein „zweiter unersetzlicher Verlust für die Stadt“.⁵⁶

Rosa Vogelsteins Wirken demonstriert exemplarisch die Fortentwicklung der alten Wohltätigkeit zu modernen sozialen Institutionen. Es zeigt auch, wie Frauen öffentliche Einrichtungen so umgestalteten, daß sie ihren Bedürfnissen entsprachen. Und es verdeutlicht, daß diese Aktivitäten über die direkte jüdische Gemeinschaft hinausreichen konnten in die säkulare – in diesem Fall feministische – Welt. Gleichzeitig aber blieb Rosa Vogelstein der jüdischen Gemeinde privat wie öffentlich eng verbunden. Obwohl ihre Tochter einmal über sie sagte, sie habe „in ihrer Person eine Art Zentralstelle für Erziehung und Unterricht“ dargestellt,⁵⁷ und sie Vorstandsmitglied im Stettiner Frauenverein und im Komitee für Fortbildungskurse und Horte war, gelang es ihr gleichwohl, aktives Mitglied der Stettiner jüdischen Frauengruppe zu bleiben.⁵⁸ Als eine der Gründerinnen des neu geschaffenen Jüdischen Frauenbundes nahm sie an den nationalen Versammlungen teil, auf denen sie auch ihre Ortsgruppe repräsentierte.⁵⁹

Die Haltung Rosa Vogelsteins war vermutlich auch für die anderen jüdischen Aktivistinnen typisch. Die meisten jüdischen Frauen blieben in jüdischen Organisationen, aber viele von ihnen sahen keinen Widerspruch

darin, jüdische wie nichtjüdische Wohlfahrtsinitiativen zu unterstützen, vor allem solche, die in Zusammenhang mit der Frauenbewegung standen. Wie auch andere teilte Rahel Straus ihre Zeit zwischen jüdischen und allgemeinen Frauenorganisationen auf und gewann auf beiden Seiten Erfahrung und Unterstützung. Ottilie Schönewald und Henriette Fürth gelang es gleichfalls, für beide Bereiche zu arbeiten und nach 1908 auch in politischen Parteien und zuvor rein männlichen jüdischen Verbänden tätig zu werden.

Die jüdischen Frauen lernten durch diese Wohlfahrtsaktivitäten, oft verbunden mit feministischen Werten und Zielsetzungen, andere deutsche Frauen kennen und freundeten sich auch oft mit ihnen an. Die Vogelsteins empfingen regelmäßig zahlreiche nichtjüdische Gäste und Freunde in ihrem Haus. Auf Grund ihres sozialen Engagements und der fortgesetzten Vorträge und Fortbildungskurse, in denen ihr Mann griechische Philosophie lehrte, lernten die Vogelsteins viele Leute außerhalb der jüdischen Gemeinde kennen und hießen sie im Familienkreis willkommen.⁶⁰ Rosa Vogelsteins Arbeitsbeziehung zu einer christlichen Frau verwandelte sich in eine tiefe Freundschaft. Als diese Frau und ihr Mann eine Visite bei den Vogelsteins abstatteten, erfuhren diese zu ihrem großen Erstaunen, daß der Ehemann der Frau der neue Polizeipräsident von Stettin war. Seither schickte das Polizeipräsidium Rosa Vogelstein alle konfiszierten Lebensmittel und andere Gebrauchsgüter für ihre Wohlfahrtsarbeit.⁶¹ Auch ihre Tochter freundete sich mit Mädchen an, deren Mütter die Kurse ihrer Mutter besuchten oder die Vorträge ihres Vaters.⁶² Sie beschrieb die „große Schar, etwa sechzig bis achtzig Personen, weder nach Beruf noch Konfession getrennt“,⁶³ die in ihrem Elternhaus zusammenkam. Diese Zusammenkünfte, bemerkte sie, entsprachen eher einer Versammlung an einem neutralen Ort als einem Salon: „Bei solchen Gelegenheiten zeigten sich die Menschen anders als in ihren eng gezogenen Kreisen.“ Eine Untersuchung der Beziehungen zwischen Juden und anderen Deutschen könnte gerade auf dem Feld der ehrenamtlichen Arbeit ertragreich sein. Denn obwohl einige Organisationen ganz klar für Juden unzugänglich waren und auch Rosa Vogelstein mindestens einen antisemitischen Zwischenfall miterlebte, stellten viele der Freiwilligenorganisationen, und vor allem die mit feministischen Inhalten, ein potentielles Feld für Zusammenarbeit, gegenseitigen Respekt und manchmal sogar Freundschaft dar.

Vielleicht war es durch die Frauenbewegung und durch den Raum, den sie für Verbindungen zwischen Jüdinnen und anderen deutschen Frauen schuf, für jüdische Frauen sogar etwas leichter als für Männer, ein Minimum an Integration zu erreichen. Abgesehen von den männlichen Vereinen der Freiwilligen Feuerwehr oder dem Kegelklub, herrschte in den freiwilligen Wohlfahrtsorganisationen der Frauen meistens, im Gegensatz zu den obligaten Berufs- und Wirtschaftsverbänden, die den Männern eher offenstanden, eine weniger formelle Atmosphäre, die offen für Bekanntschaften oder Freundschaften war, die auf gemeinsamen Interessen beruhten und nicht auf geschäftlichen Kontakten. Die Erfahrung von Rosa Vogelstein, wie ungewöhnlich energisch und phantasievoll sie auch gewesen sein mag, zeigt, daß Kontakte und Freundschaften mit anderen deutschen Frauen zustande kommen konnten – und zwar ohne eine damit einhergehende Entfremdung von der jüdischen Gemeinschaft.

„Suppenlina“ war eine der bekanntesten Figuren im Berlin des späten 19. Jahrhunderts. Und auch im restlichen Land kannte man sie als eine der Gründerinnen der deutschen Frauenbewegung und Schöpferin zahlreicher Wohltätigkeitsorganisationen und sozialer Einrichtungen. Lina Morgenstern wurde 1830 als Tochter einer wohlhabenden jüdischen Familie in Breslau geboren. Sie wuchs in einem Haus auf, in dem die Tradition der Wohltätigkeit nicht nur respektiert, sondern gefördert wurde. Ihr Vater, ein Fabrikbesitzer, der Wohltätigkeit für ein Mittel hielt, das eher eine Verbesserung der sozialen Verhältnisse herbeiführte als sozialer Wandel, baute für seine Arbeiter Wohnungen. Ihre Mutter und ihre Schwestern erteilten „sittlich verwahrlosten“ armen jungen Frauen Unterricht.⁶⁴ Lina Morgenstern besuchte die normale höhere Mädchenschule, Religionsunterricht erteilte ihr der berühmte liberale Rabbiner Abraham Geiger. Das langweilige und unerfüllte Leben einer Höheren Tochter, das sie führte, mit Musikstunden, ein wenig Hausarbeit und Astronomie, kam durch die Revolution von 1848 zu einem jähen Ende. Von diesem Zeitpunkt an bestand die junge Frau darauf, sich sozial zu betätigen, und zusammen mit ihrer Mutter gründete sie den Pfennigverein zur Unterstützung armer Schulkinder, der achtzig Jahre lang existieren sollte. Sie leitete den Verein, bis sie 1854 heiratete und nach Berlin zog.

Obwohl sie eine fünfköpfige Familie zu versorgen hatte, engagierte sich Lina Morgenstern bald für die Kindergartenbewegung von Friedrich Fröbel. Die Anziehungskraft seiner Pädagogik auf jüdische Frauen beruhte nicht nur darauf, daß sie seine liberalen Ansichten teilten, sondern auch auf seiner Haltung zur Religion. Er wollte in den Kindern religiöse Gefühle wecken, ließ aber nicht, wie andere Erzieher und das Schulsystem, nur das Christentum gelten. Fröbel nahm in seine Kindergärten Kinder jeder Glaubenszugehörigkeit auf.⁶⁵ Angesichts des feindlichen Klimas, das im öffentlichen Schulsystem gegenüber Juden herrschte, waren Juden dafür vermutlich besonders dankbar. Die preußische Regierung verbot denn auch Fröbels Kindergärten über ein Jahrzehnt lang und erklärte sie zu Zentren des Sozialismus, des Atheismus und anderer Arten von zerstörerischem Fortschritt. Lina Morgenstern aber gelang es, den Frauenverein zur Beförderung der Fröbelschen Kindergärten zu gründen und ein Lehrbuch zu schreiben, in dem sie Fröbels Ideen erläuterte, das bis 1905 sieben Auflagen erlebte. Sie organisierte auch das Kinderpflegerinnen Institut und engagierte sich im jüdischen Verein für Volksskindergärten im Osten Berlins, der sich um die kostenlose Betreuung bedürftiger Kinder kümmerte.

Während des Krieges von 1866 richtete Lina Morgenstern ihre berühmte Berliner Volksküche ein, und diese Idee verbreitete sich rasch.⁶⁶ Sie reagierte damit auf die Notwendigkeit, diejenigen mit Essen zu versorgen, die durch den Krieg in Not geraten waren. Sie versuchte zugleich, Klassengegensätze durch Wohltätigkeit zu überbrücken, und versorgte Frauen, die ihrer häuslichen Abgeschlossenheit entkommen wollten, mit einer sinnvollen Arbeit als freiwillige Helferinnen. Lina Morgenstern gründete den Verein der Berliner Volksküchen mit einem Startkapital aus Spendengeldern von 13.000 Mark.⁶⁷ Innerhalb von zwei Jahren gelang es ihr, zehn solcher Küchen einzurichten. Sie

gewann die Unterstützung bekannter Frauen und Männer, unter denen sehr viele Juden waren. In den ersten 25 Jahren des Experiments der Volksküche arbeiteten über 1000 Frauen als freiwillige Helferinnen mit, auch unter ihnen waren die jüdischen Frauen überdurchschnittlich stark vertreten.⁶⁸ Das ist angesichts der großen Zahl von Juden, die zu der Zeit in Berlin lebten (etwa 25.000 im Jahr 1864, bzw. drei bis vier Prozent der Bevölkerung), wegen ihres bürgerlichen Status und ihres energischen Engagements für wohltätige Zwecke nicht weiter erstaunlich. 1892 existierten allein in Berlin 48 jüdische Frauengruppen.⁶⁹

Für Lina Morgenstern waren die Kindergärten und Volksküchen allerdings nur der Anfang. Im Laufe ihres Lebens war sie Vorstandsmitglied des Allgemeinen Deutschen Frauenvereins (1871–1885), gründete den Berliner Hausfrauenverein und gab dessen reichsweit bekanntes Mitteilungsblatt, die „Deutsche Hausfrauenzeitung“ 30 Jahre lang heraus. Nach Aufforderung der preußischen Regierung organisierte sie Komitees zur Speisung von Soldaten auf Durchreise und während des deutsch-französischen Krieges zur Pflege der Verwundeten, wofür sie das Eiserne Kreuz erhielt. Zusammen mit Louise Otto Peters, einer der bekanntesten Verfechterinnen der Frauenrechte in Deutschland, gründete sie den Arbeiterinnen-Bildungsverein und leitete ihn von 1871 bis 1874. Nachdem sie im Krieg von 1871 Verwundete gepflegt hatte, beteiligte sie sich auch am Kampf um die Zulassung der Frauen zum Medizinstudium und verfaßte ein Buch mit dem Titel „Ein offenes Wort an Professor W. Waldeyer über das medizinische Studium der Frauen“. Bei der Gründung des Bundes Deutscher Frauenvereine setzte sie sich für die Aufnahme von Arbeiterinnen in die Organisation ein. Schließlich schloß sie sich in einer Zeit des wachsenden Nationalismus und der verstärkten Aufrüstung in Deutschland dem Weltfriedensbund an und machte die internationale Frauen-Friedensbewegung weithin bekannt.⁷⁰

Obwohl sie in ihrem späteren Leben die religiösen Gesetze nicht mehr einhielt, betrachtete sie das Judentum als „einen größeren, weiteren Familienverband, zu dem ich und die Meinigen gehören“.⁷¹ Sie gab zusammen mit Immanuel Ritter ein Andachtsbuch für die israelitische Jugend heraus und setzte sich für bedürftige Juden ein. Zwei Jahre vor ihrem Tod flehte sie 1897 Königin Elisabeth von Rumänien an, die Juden vor Diskriminierung zu schützen. Die Königin versicherte ihr, Außenstehende hätten die rumänische Regierung verleumdet, die sich wehrte, auf diese Vorwürfe einzugehen: „Wenn sich aber eine so verehrungswürdige Frau wie Sie an mich wendet, so darf ich doch Ihren Irrtum berichtigen und Ihnen anvertrauen, daß man uns auf die gehässigste Weise verleumdet ... Mit den besten Wünschen für das reiche Gelingen ... Ihrer großen Arbeit für die Menschheit ...“⁷²

Die Antisemiten wurden rasch auf Morgensterns Prominenz und vor allem auf ihre Religion aufmerksam. In bezug auf ihre Volksküchen fragte ein Antisemit: „Weshalb ist es denn notwendig, daß gerade eine Jüdin dieses Geschäft der Volksküche betreiben muß? Warum können es nicht Deutsche tun – muß denn alles Juden überlassen werden?“⁷³

Lina Morgenstern, die an die Möglichkeit der Zusammenarbeit zwischen Juden und Nichtjuden glaubte, verteidigte sich gegen Kritik, die

sie erfuhr, indem sie auf das soziale Engagement der Juden hinwies: „Wir haben wohl zur Genüge bewiesen, daß wir nicht nur genießen sondern arbeiten, und zwar nicht nur, um Kapital zusammenschachern, sondern ohne Unterschied der Religion das Gute zu fördern, unseren Mitbürgern beizustehen, und barmherzige Liebe zu üben. Wir fühlen uns als gleichberechtigte Staatsbürger, da wir alle Pflichten gegen das Vaterland, gegen Staat und Gesellschaft gewissenhaft erfüllen.“⁷⁴ Wie viele jüdische Frauen, die Zeit und Mittel säkularen Zwecken widmeten, hoffte Lina Morgenstern, sie könne den Antisemitismus beschwichtigen und rassistische Vorurteile widerlegen. Sie hoffte auch, die Akzeptanz jüdischer Leistungen zu erreichen, indem sie unbeirrt ihr Terrain als Bürgerin dieser Gesellschaft behauptete. Die Juden, erklärte Lina Morgenstern, engagierten sich in der überkonfessionellen Sozialfürsorge, weil sie Teil der deutschen Gesellschaft waren, nicht weil sie es werden wollten.

Sozialfürsorge um die Jahrhundertwende

Vor dem Ersten Weltkrieg wuchs die Zahl der jüdischen Organisationen in beachtlichem Ausmaß, und häufig beschränkten sie ihre Hilfsarbeit nicht auf Deutschland, sondern unterstützten auch Juden in anderen Teilen der Welt. In ihrem beständigen Bemühen, anderen Frauen zu helfen, gründeten jüdische Frauen erfolgreich neue und wichtige Institutionen „von Frauen für Frauen“, die häufig ihre Dienste auch nichtjüdischen Frauen zur Verfügung stellten. Damit schufen sie, wie auch andere bürgerliche Frauen, „unsichtbare Karrieren“ für sich selbst.⁷⁵ Sie gründeten von Frauen geführte Organisationen, die es ihnen erlaubten, unter dem Banner von Religion und „sozialer Hauswirtschaft“ öffentlichen Einfluß auszuüben. Ihren Töchtern eröffneten die von ihnen ins Leben gerufenen Einrichtungen neue berufliche Möglichkeiten. Die Darstellung einiger typischer Organisationen soll die Entwicklung der sozialen Wohlfahrtsarbeit jüdischer Frauen verdeutlichen.

Der Israelitische Humanitäre Frauenverein in Hamburg arbeitete primär für die Bedürfnisse von Frauen und kannte, als Mitglied des Jüdischen Frauenbundes, Programm und Forderungen der Feministinnen.⁷⁶ Zu seinen Zielen gehörte es, „Frauen und Familien zu Arbeitsstellen und ökonomischer Unabhängigkeit zu verhelfen“. Der Verein unterstützte 1912 die Ausbildung von 108 jungen Frauen zu Schneiderinnen und Friseurinnen und fand mit Hilfe seiner Arbeitsvermittlung Stellen für 215 Personen. Er ließ Milch an bedürftige Familien liefern, und zu seinem Säuglingspflegeprogramm gehörte es, stillenden Müttern eine finanzielle Zuwendung zu geben. Obwohl er in erster Linie der jüdischen Bevölkerung diente, standen die Hilfeleistungen des Vereins auch nichtjüdischen Frauen und Kindern zur Verfügung. Der Verein unterstützte diverse andere Einrichtungen, wie zum Beispiel einen Kinderhort, ein Mädchenheim und ein Altersheim.⁷⁷ Er plante 1914, weitere Programme für unverheiratete Mütter zu schaffen, und gründete einen Verein für junge Arbeiterinnen. Die meisten Mitarbeiterinnen des Vereins waren ehrenamtlich tätig, er beschäftigte aber auch professionelle Krankenschwestern und Sozialarbeite-

rinnen. Der Frauenverein arbeitete oft mit der Hamburger Bnei Brit-Loge und später der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden zusammen. Er verfügte 1913 über 600 Mitglieder, 1914 waren es 972.⁷⁸ Sein Budget wurde mit Hilfe von Spendenbüchern gesammelt und durch großzügige Zuwendungen privater Spenderinnen und Spender ergänzt.

Auch andere Gruppen erweiterten ihre Dienstleistungen, erhöhten ihre Ausgaben, stellten mehr ausgebildetes Personal an und verstanden sich als „modern“. Die Frauenhilfe in München richtete 1904 einen Kindergarten, einen Hort und einen Mädchenclub ein. Nach bescheidenen Anfängen – 1905 wurden 30 Kinder betreut – besuchten 1912 schon 95 Kinder, von denen ein Fünftel nichtjüdisch war, die diversen Einrichtungen. Das Budget der Frauenhilfe betrug in diesem Jahr 12.819 Mark – ehrenamtliche Arbeit und Warenspenden nicht eingerechnet. Der Mädchenclub war täglich geöffnet und bot Unterhaltung, Nähkurse, Erste-Hilfe-Kurse, Lesezirkel, Fremdsprachen- und Stenographieunterricht an. Die Frauengruppe verschaffte den Mädchen auch Einladungen zu den Vorlesungen, die vom Verein für Jüdische Geschichte und Literatur gefördert wurden. Sie bekamen Freikarten für das Volkstheater und berichteten begeistert über eine Aufführung von Goethes Faust.

Die Münchener Gruppe bemühte sich, das Leben der jungen osteuropäischen Arbeiterinnen zu bereichern; sie wollte sie an deutsch-jüdische Sitten anpassen und verhindern, daß sie in der ungewohnten Umgebung in Schwierigkeiten gerieten. Die Gruppe beabsichtigte damit zugleich, soziale und ethnische Spannungen zwischen bürgerlichen deutschen Juden und proletarischen jüdischen Einwanderern abzubauen. Während der Mütterabende, die die Frauenhilfe für Kindergarten und Hort abhielt, tranken deutsch-jüdische Helferinnen und osteuropäische Immigrantinnen miteinander Tee, sprachen über Themen, die sie betrafen, oder hörten sich zusammen einen Vortrag oder Musik an. Oft brachten sie ihre Flickarbeiten mit und erhielten Rat und Unterstützung von den Helferinnen.⁷⁹ Dieser Versuch, innerjüdische Klassengegensätze und kulturelle Unterschiede zu überwinden, gelang insofern, als beide Gruppen die Veranstaltungen regelmäßig und kontinuierlich besuchten. Dennoch trafen sich hier klar voneinander unterschieden „Helferinnen“ und „Empfängerinnen“ von Hilfe.

Bertha Pappenheims Verein Weibliche Fürsorge in Frankfurt am Main ist ein Beispiel für eine der modernsten Einrichtungen der sozialen Wohlfahrt in der Vorkriegszeit. Seit 1902 ausschließlich von Frauen geplant und organisiert, setzte die Gruppe es sich zum Ziel, die Haltung des „Tue Gutes!“ zu überwinden und statt dessen die Anliegen der deutschen Frauenbewegung mit denen der jüdischen Wohlfahrtsarbeit zu verbinden. Sie deklarierte soziale Hilfe zwar weniger als „Recht“ der Empfänger denn als „Pflicht“ der Gebenden, doch ihre Haltung vermied die Sentimentalität anderer jüdischer wohltätiger Gruppen. Sie setzten auf umfassender angelegte Programme und arbeiteten sehr viel systematischer und intensiver mit anderen Organisationen zusammen. Die Weibliche Fürsorge kann als eine der ersten größeren umfassenden Einrichtungen moderner Sozialarbeit gesehen werden, eine, die regelmäßig mit anderen wichtigen Gruppen kooperierte und sich bemühte, die sozia-

len Einrichtungen innerhalb eines bestimmten Gebietes zu zentralisieren und zu koordinieren.

Bertha Pappenheim unterrichtete ihre Mitarbeiterinnen in modernen Methoden der Sozialarbeit, wozu gehörte, daß sie Erhebungen durchführten und detaillierte Fallstudien betrieben. Sie bildete Sonderausschüsse, die sich um verbesserte Methoden der Kinderfürsorge, Verfahren zur Auswahl von Pflegefamilien und um eine wirksame Bahnhofshilfe bemühten. Die Weibliche Fürsorge arbeitete mit jüdischen Organisationen und mit Frauenorganisationen zusammen wie dem Almosenkasten der jüdischen Gemeinde, der jüdischen Sammelvormundschaft, dem Verein zur Bekleidung von Schul- und Lehrlingmädchen und dem Hilfsverein der deutschen Juden. Da Bertha Pappenheim nicht wollte, daß die Weibliche Fürsorge von der größeren, von Männern dominierten Organisation majorisiert wurde, beteiligte sie sich an der Arbeit des Hilfsvereins, bestand aber auf einem Sitz in dessen Vorstand.⁸⁰ Dank ihrer Zusammenarbeit mit dem Bekleidungsverein konnte sie von dessen Wissen profitieren und dafür sorgen, daß die Ausgaben für Bekleidung sorgfältig unter den Wohltätigkeitsgruppen koordiniert wurden.

Die Weibliche Fürsorge richtete 1907 ihre eigene Krippe für über 100 Säuglinge ein und betrieb eine „Säuglingsmilchküche“.⁸¹ Sie verfügte auch über eine eigene Stellenvermittlung für Frauen. Die freiwilligen Mitarbeiterinnen, die die Antragstellerinnen empfingen, hielten sich an strenge Richtlinien, sie mußten jeden Fall freundlich und gemäß seinen spezifischen Bedürfnissen behandeln. Sie verlangten keine Gebühren, sie wiesen Frauen sichere Unterkünfte zu und überprüften noch unbekannte Stellen daraufhin, ob hier die Gefahr von Betrug oder Frauenhandel bestand, bevor sie diese empfahlen. Die Organisation richtete auch einen eigenen Ausschuß für Kinderschutz ein. Außerdem schuf die Weibliche Fürsorge internationale Hilfsprogramme für die Juden in Osteuropa. Mit der finanziellen Hilfe durch andere jüdische Organisationen unterstützten sie Kindergärten, Krankenhäuser und Informationszentren für Frauen, die planten zu reisen oder im Ausland Arbeit zu suchen.⁸²

Mitte 1914 hatte die Weibliche Fürsorge ihre Einrichtungen bereits bedeutend erweitert und mehrere große Spenden von wohlhabenden Frauen erhalten.⁸³ Sie intensivierte ihre Arbeit mit Jugendlichen, arbeitete mit dem Jugendgericht zusammen, vermittelte Bewährungshelfer und richtete Beratungszentren und Unterkünfte für Jugendliche ein. Die Frankfurter Gruppe unterstützte auch die allgemeine Frauenbewegung: Sie beteiligte sich an Protestkundgebungen gegen die Einrichtung staatlicher Bordelle und unterschrieb Petitionen für die Zulassung von Frauen als Geschworene, für die Verbesserung der bürgerlichen Rechte der Frau und für die Verlängerung der allgemeinen Schulpflicht für Mädchen.⁸⁴

Der Erfolg der Weibliche Fürsorge und das Bedürfnis nach weiteren sozialen Diensten veranlaßten Bertha Pappenheim und ihre Mitarbeiterinnen, in größeren Maßstäben zu denken: Sie beschlossen, ein nationales Netzwerk jüdischer Frauen einzurichten, das den Wohlfahrtsbedürfnissen der jüdischen Gemeinschaft und den spezifischen Bedürfnissen der Frauen gerecht werden sollte. So gründeten sie 1904 den Jüdischen Frauenbund (JFB). Sie be-

standen darauf, sich eine eigene Organisation zu schaffen, da, wie Bertha Pappenheim es ausdrückte, die von Männern geleiteten jüdischen Wohltätigkeitsorganisationen den Wert der weiblichen Arbeit unterschätzten und sich „das Interesse und die Mitarbeit der jüdischen Frau durch eine Verweigerung der vollen Mitverantwortung ... verscherzt“ hätten.⁸⁵ Sie argumentierte damit, daß die Vorsteher der gemeindlichen Wohlfahrtseinrichtungen einige der besten Frauen an die deutsche Frauenbewegung verloren hätten, die diesen mehr Unabhängigkeit biete. Sie selbst wollte nicht nur einen unabhängigen Aktionsbereich für Frauen schaffen, sondern gleichzeitig einige dieser jüdischen Frauen zur Gemeindefarbeit zurückführen. Sie bestand auf einer Frauenbewegung, die den männlichen Organisationen gleichgestellt und vollkommen unabhängig von ihnen war, und lehnte ab, als der Bnei Brit-Orden sie aufforderte, die Leitung seiner Schwesternorganisation zu übernehmen.

Es waren die frühen Erfahrungen in der Weiblichen Fürsorge, die diesen Frauen und ähnlichen Organisatorinnen in Hamburg, München, Berlin und anderen Städten den Mut und die Kenntnisse gaben, eine nationale Frauenbewegung aufzubauen und Männer auszuschließen. Bei der Gründung des Jüdischen Frauenbundes forderte Bertha Pappenheim die Frauen auf, sich von Bevormundung zu befreien und nach einer gewissen Unabhängigkeit zu streben, zumal die Frauen in den meisten Fällen mit ihrem Gefühl und ihrem Verständnis viel eher als Männer das Richtige trafen. Die Männer wurden aufgefordert, die Gründungsversammlung des Jüdischen Frauenbundes zu verlassen.⁸⁶ Der Jüdische Frauenbund stand Frauen jeder politischen Richtung offen und versprach, sich gegenüber den diversen religiösen Richtungen innerhalb des Judentums neutral zu verhalten. Vertreterinnen jüdischer Frauenorganisationen aus den USA und Großbritannien nahmen an der ersten Versammlung teil. Eine Historikerin hat festgestellt: „Die frühe Frauenbewegung ... war so erfolgreich, weil ihr die Erfahrungen zugrunde lagen, die Frauen in Jahrzehnten der ehrenamtlichen Arbeit in reinen Frauen-Vereinen gewonnen hatten ... im Kampf um Belange, die sie als weibliche Belange definiert hatten.“⁸⁷ Das trifft in jedem Fall auf die Gruppen zu, die den Jüdischen Frauenbund gründeten.

Bertha Pappenheim und Alice Salomon: Zwei Führerinnen der Frauenbewegung

Die beiden jüdischen Frauen, die repräsentativ sind für die Ära der modernen Sozialarbeit, waren Bertha Pappenheim, geboren 1859, und Alice Salomon, geboren 1872. Bertha Pappenheim gehörte der deutschen und der internationalen Frauenbewegung an, konzentrierte ihre Energie aber auf die Belange jüdischer Frauen und auf die jüdische Frauenbewegung. Alice Salomon dagegen engagierte sich ausschließlich in der überkonfessionellen Frauenarbeit und der deutschen und internationalen Frauenbewegung. Sie ist die anerkannte Begründerin der modernen Sozialarbeit in Deutschland. Obwohl das Verhältnis der beiden Frauen zum Judentum sehr unterschiedlich war – Bertha Pappenheim blieb ihr Leben lang orthodox, während Alice Salomon in ihren mittleren Jahren zum Christentum konvertierte – sind sie beide typisch für diejenigen

jüdischen Frauen, die in der Sozialarbeit den Weg zur Emanzipation der Frauen sahen und denen die Frauenbewegung auch persönlichen Lebensinhalt bedeutete.

Stark und energisch veranlagt, gründete Bertha Pappenheim 1904 den Jüdischen Frauenbund, führte ihn zwanzig Jahre lang und blieb bis zu ihrem Tod 1936 im Vorstand. Sie führte eine ganze Generation deutsch-jüdischer Frauen in die Ideen und Themen des Feminismus ein. Sie war die erste, die offen über ledige jüdische Mütter sprach, über uneheliche Kinder und über Prostituierte, und sie ermutigte die jüdischen Frauen, politische, wirtschaftliche und soziale Rechte für sich zu fordern und die entsprechende Verantwortung zu übernehmen. Bertha Pappenheim wurde in Wien in eine wohlhabende, orthodoxe jüdische Familie hineingeboren. Im Alter von 21 Jahren machte sie erstmals als „Anna O.“ Geschichte. Ihre Therapie durch Josef Breuer und die spätere Darstellung ihres Falles durch Sigmund Freud bedeuteten den Beginn des Zeitalters der Psychoanalyse.⁸⁸ Nach einer längeren Rekonvaleszenz zog sie mit ihrer Mutter nach Frankfurt. Ihr Eintritt in die Wohlfahrtspflege veränderte ihr gesamtes Leben. Sie fing als freiwillige Helferin in einer Volksküche an und gewann rasch ausreichend Erfahrung, um die Weibliche Fürsorge zu gründen. Obwohl sie ihr Engagement für andere als religiöse Pflicht empfand – sie sprach von der Sozialarbeit als einer Mizwe –, mied sie die traditionelle Wohltätigkeit. Statt dessen hoffte sie, die Ziele der deutschen Frauenbewegung, deren Literatur sie gelesen hatte und deren Vertreterinnen sie bewunderte, in die jüdische Sozialarbeit integrieren zu können.

Bertha Pappenheim begann in den 1890er Jahren zu schreiben und verfaßte ihr ganzes Leben lang Publikationen, die sich mit feministischen und jüdischen Problemen beschäftigten. Sie veröffentlichte 1899 ein Drama mit dem Titel „Frauenrechte“ und übersetzte Mary Wollstonecrafts „Eine Verteidigung der Rechte der Frau“ ins Deutsche, selbst zutiefst dem Kampf um die Menschenrechte der Frau und um ihr Recht auf Bildung verbunden. Ihre Aufsätze und Bücher über das jüdische Leben in Osteuropa drückten ihre zunehmende Beunruhigung über die dortigen Lebensbedingungen aus. Sie versuchte, die jüdischen Gemeinden dazu zu bringen, daß sie den jungen Frauen eine Ausbildung ermöglichten und den Opfern der antisemitischen Regierungspolitik halfen. Ihre Übersetzungen der Ze'ena ure'ena, Frauenbibel aus dem 16. Jahrhundert, des Ma'asse Buches, einer Sammlung mittelalterlicher Volkserzählungen und biblischer und talmudischer Geschichten, die von Frauen viel gelesen wurden, und der Memoiren der Glückel von Hameln aus dem 17. Jahrhundert (Glückel war eine entfernte Verwandte von Bertha Pappenheim), können als ein Versuch gewertet werden, den jüdischen Frauen Teile ihrer Kultur und ihres Erbes zurückzugeben.

Die Tatsache, daß protestantische und katholische Frauen jeweils einen eigenen nationalen Verband besaßen, bestärkte Bertha Pappenheim in ihrer Absicht, einen nationalen jüdischen Frauenverband zu schaffen. Sie wandte sich ausschließlich an Frauen, da sie davon überzeugt war, daß Männer „immer und bei allem ihre privaten Interessen verfolgen“.⁸⁹ Sie erwartete, daß Frauen ehrenamtlich mitarbeiteten, da jüdische Organisationen es sich gar nicht leisten könnten, die benötigte Hilfe zu vergüten, und weil freiwillige Mit-

arbeit das ihrer Ansicht nach leere Leben der bürgerlichen Frau bereichern würde. Bertha Pappenheim schloß den Jüdischen Frauenbund der größten bürgerlichen feministischen Organisation an, dem Bund Deutscher Frauenvereine. Sie rechnete dem deutschen Feminismus an, daß er den schüchternen und unsicheren Ansätzen der jüdischen Frauen Richtung und Selbstvertrauen gab.⁹⁰

Weder Bertha Pappenheim noch die von ihr gegründete Bewegung neigten zu einem radikalen Feminismus. Statt dessen nahmen sie die konventionelle Sicht der Dinge hin, nach der es grundlegende, „natürliche“ Unterschiede zwischen den Geschlechtern gebe. Dennoch führten die Forderungen des Jüdischen Frauenbundes nach Frauenwahlrecht und gleichberechtigter politischer Teilhabe nicht nur im Staat, sondern auch innerhalb der jüdischen Gemeinde, seine offene Auseinandersetzung mit der Verstrickung von Juden in den Frauenhandel und seine Angriffe auf die herrschende Doppelmoral, seine Kritik an der „zweitklassigen Stellung“ der Frau im Judentum und seine Forderung nach Berufsmöglichkeiten für Frauen zu einiger Irritation innerhalb der jüdischen Gemeinschaft. Antifeministen griffen den Jüdischen Frauenbund an, Rabbiner ignorierten ihn, und dennoch wuchs seine Mitgliederzahl ständig an, so daß er nach den ersten zehn Jahren seines Bestehens 35.000 Mitglieder zählte. Im Jahr 1929 existierten 430 angeschlossene Vereine, 34 eigene Ortsgruppen sowie zehn Landes- und Provinzialverbände, und die Mitgliederzahl betrug insgesamt 50.000.⁹¹

Den besonderen Nachdruck, den Bertha Pappenheim auf die Situation und die Gleichberechtigung der Frauen legte, gab Projekten Form und Inhalt, die sonst als einfache Wohlfahrtseinrichtungen gesehen werden könnten. Sie praktizierte einen „sozialen Feminismus“, der die Lebensrealität der Frauen durch soziale Reformen verbessern sollte.⁹² So verband zum Beispiel ihr Bemühen, die jüdische Beteiligung am Frauenhandel zu beenden, jüdische Wohlfahrtsarbeit mit einer ausdrücklich feministischen Perspektive. In ihrem Streben nach einer Reformierung der sozialen Wohlfahrt besuchte sie alle wichtigen jüdischen und überkonfessionellen Konferenzen zum Thema; verfaßte sie ihr bekanntestes Buch, „Sisyphus-Arbeit“, in dem sie das Problem der Prostitution jüdischer Frauen und des Frauenhandels in Osteuropa und im Mittleren Osten beschrieb; forderte sie die Mitglieder des Jüdischen Frauenbundes auf, in Häfen und auf Bahnhöfen von Großstädten Posten einzurichten, um den weiblichen Reisenden beizustehen; sprach sie öffentlich über die Gefahr des Frauenhandels; reiste sie nach Osteuropa, um jüdische Komitees zur Bekämpfung des Frauenhandels einzurichten, und gründete als Vorbeugungsmaßnahme in Deutschland Mädchenheime. Bertha Pappenheim analysierte auch die Ursachen der Prostitution immer aus feministischer Sicht und schloß sich nationalen und internationalen Kampagnen an zur Abschaffung der staatlichen Reglementierung der Prostitution und zur Verdammung der Doppelmoral. Sie betonte die ökonomischen Ursachen der Prostitution und folgerte, daß Frauen bessere berufliche Möglichkeiten brauchten. Ebenso griff sie die niedrige rechtliche Stellung der Frau im Judentum an, die zu vielen verlassenen Ehefrauen (Agunot) in Osteuropa führte und so wiederum das Problem der Verelendung und des Frauenhandels verschärfte.

Der Jüdische Frauenbund richtete Berufsberatungszentren und Hauswirtschaftsschulen ein. Bertha Pappenheim ermutigte die Frauen, einen Beruf zu ergreifen als Mittel, psychische und wirtschaftliche Unabhängigkeit zu erlangen. Das gewagteste Projekt des Jüdischen Frauenbundes, das vermutlich von der neuen und radikalen Liga für Mutterschutz und Sexualreform (1904) inspiriert worden war, bildete das „Heim für gefährdete Mädchen“. Die „ordentliche“ Gesellschaft, ob jüdisch oder christlich, verurteilte ledige Mütter mit „illegitimen“ Kindern. Um die Jahrhundertwende nahmen sich weder private noch öffentliche Wohlfahrtseinrichtungen ihrer an. Nur in Leipzig gab es eine solche öffentliche Einrichtung.⁹³ Der Jüdische Frauenbund eröffnete 1907 sein Heim in Neu-Isenburg, das zum Ziel hatte, diese Frauen und Kinder zu schützen und zu erziehen und sie, so Bertha Pappenheim, für die jüdische Gemeinschaft zu retten. Sie wollte ein Zuhause für die Mädchen, nicht eine Institution für Zöglinge, und war lieber – nach den Normen ihrer Gesellschaft – „zu gut“ zu den Mädchen. Das Heim war in Familieneinheiten aufgeteilt, in denen sich die Mütter selbst um ihre Babys kümmerten. Die Bewohnerinnen des Heims erhielten eine berufliche Ausbildung und führten das Heim selbst. Sie kochten nach den jüdischen Speisegesetzen und feierten alle religiösen Feiertage zusammen. Den „Absolventinnen“ wurde eine Arbeitsstelle vermittelt, wenn sie das Haus verließen.⁹⁴

Den enttäuschendsten Kampf führte Bertha Pappenheim als Teil der Kampagne für das Frauenstimmrecht um die volle Gleichstellung der Frauen innerhalb der jüdischen Gemeinden. Sie suchte persönlich zahlreiche Rabbiner auf, um eine für die Frauenrechte günstige Auslegung des jüdischen Gesetzes zu finden. Selbst nachdem sie von einem bedeutenden Rabbiner eine Rechtfertigung für ihr Vorhaben erhalten hatte, mußte der Jüdische Frauenbund unzählige Petitionen an einzelne jüdische Gemeinden richten und öffentliche Versammlungen und Proteste veranstalten. Dennoch mußten die jüdischen Frauen, nachdem sie bereits als deutsche Staatsbürgerinnen wahlberechtigt waren, noch lange Zeit auf ihr Stimmrecht innerhalb der Gemeinden warten.⁹⁵

Bertha Pappenheims Engagement für den Feminismus ging Hand in Hand mit ihrer Verbundenheit mit dem Judentum. Sie erklärte immer wieder, der Feminismus trage zur Belebung des Judentums in Deutschland bei, und bestand darauf, daß die Juden sich deshalb vom Judentum abwandten, weil die Frauen – die Vermittlerinnen der Kultur – den jüdischen Bräuchen und jüdischen Gemeinden entfremdet seien. Doch obwohl ihre Analyse derjenigen bestimmter konservativer Kreise entsprach – wodurch sie möglicherweise die Radikalität ihrer Forderungen zu verschleiern suchte –, wies sie nicht, wie jene, alle Schuld den Frauen zu. Statt dessen gründete sie, um für die Gleichberechtigung der Frau zu kämpfen, die jüdische Frauenbewegung, die zum einen die Frauen zum Judentum zurückführen und gleichzeitig ihren Wert in sich selbst haben sollte. Außerdem war sie davon überzeugt, daß die Sozialarbeit der Frauen innerhalb der jüdischen Gemeinden eine Form von praktischer Politik darstellte, die das Leben der Frauen verbesserte. Indem der Jüdische Frauenbund einiges aus der traditionellen Wohltätigkeitsarbeit der Frauen übernahm und Programme weiterentwickelte, die ältere Gruppen vorgegeben hatten, bot er ei-

nen neuen, feministischen Ansatz der sozialen Wohlfahrtspflege und zugleich eine nationale und koordinierte Organisation zur Verfechtung der Interessen der Frau.

Alice Salomon, eine Pionierin der modernen Sozialarbeit, wurde 1872 in Berlin als Kind einer wohlhabenden jüdischen Familie geboren. Ihre Kindheit erlebte sie als glücklich, ihre Jugend aber als unerträglich, weil sie mit 14 Jahren ihre Schulzeit beenden mußte. Sie hatte Lehrerin werden wollen, doch ihre Eltern hatten ihren Wunsch als unpassend für ihre Gesellschaftsschicht abgelehnt. Verdammt dazu, die Kanarienvögel zu füttern und Zierdeckchen zu besticken,⁹⁶ unterbrochen von gelegentlichem Tennisspiel, nahm sie begierig an der Gründungsversammlung der Mädchen- und Frauengruppen für Soziale Hilfsarbeit teil, die 1893 stattfand. Sie schrieb später, ihr Leben habe in diesem Moment begonnen.⁹⁷

Eng verbunden mit der bürgerlichen Frauenbewegung, betrachteten diese Gruppen sich nicht nur als weitere Wohltätigkeitsvereine von Frauen. Sie strebten danach, die Sozialarbeit effektiver zu gestalten, „zur rechten Zeit mit den richtigen Mitteln“⁹⁸ zu arbeiten, und verfolgten damit zwei miteinander verwandte Ziele: Die Sozialarbeit der bürgerlichen Frauen zu organisieren und bürgerliche Frauen so auszubilden, daß sie in der Lage waren, ihre Aufgaben effektiver zu bewältigen. Die Gruppen hatten ehrenamtliche Mitarbeiterinnen, die unter den Notleidenden arbeiteten, und sie schulten vor allem die eigenen Mitglieder theoretisch und praktisch. Im ersten Jahr ihres Bestehens luden die Gruppen Max Weber ein, eine Vortragsreihe über die moderne gesellschaftliche Entwicklung zu halten. Andere Vortragende sprachen über die private und staatliche Wohlfahrtspflege in Deutschland, über Neuerungen im Fürsorgewesen in Großbritannien und den USA und über die Grundlagen von Hygiene und Kinderpflege. Die Gruppenmitglieder trafen sich nachmittags zur Teestunde, um über ihre Arbeit zu sprechen und Neuigkeiten auszutauschen. Diese Versammlungen waren, nach Alice Salomon, „nicht großstädtisch“, sondern „sehr altmodisch“, aber sie hatten eine sehr persönliche Atmosphäre.⁹⁹

Die Haltung, die diese Gruppen gegenüber der Sozialarbeit einnahmen, glich nicht mehr der ihrer Vorgängerinnen. Sie war weder religiös im Sinne der traditionellen kirchlichen Wohltätigkeitsverbände, noch so bürokratisch wie die Deutsche Gesellschaft für Armenpflege und Wohltätigkeit. Vielleicht hat die Frauenbewegung die moderne Sozialarbeit erfunden, die von Religion und Bürokratie gleichermaßen unabhängig sein sollte. Die Gruppen, die real den Boden für die Frauenbewegung bereiteten, obwohl sie das zwanzig Jahre lang offiziell leugneten, nahmen den Notleidenden gegenüber eine neue Haltung ein, die vermutlich dem eigenen generell emanzipatorischen Geist der Frauenbewegung zu verdanken war. Wie Minna Cauer, eine der fortschrittlichen Führerinnen der deutschen Frauenbewegung beobachtete, empfanden bürgerliche Frauen eine gewisse Solidarität mit den gesellschaftlich Unterprivilegierten, da sie erkannten, daß sie einige Zurücksetzungen und Ziele gemeinsam hatten. Diese Frauen betonten die moralische Verpflichtung des Bürgertums, sich der Bedürftigen anzunehmen.¹⁰⁰ Alice Salomon war davon über-

zeugt, daß die Sozialarbeit Klassegegensätze überwinden und eine Brücke schlagen müsse über die Kluft, die die „zwei Nationen“ voneinander trennte.¹⁰¹

Nach Alice Salomon gaben die Mädchen- und Frauengruppen ihr selbst und allen bürgerlichen Frauen eine sinnvolle Aufgabe: „Denn ebenso wichtig wie die soziale Arbeit“, schrieb Hedwig Wachenheim, „war ihr die Erlösung der 'höheren Tochter' aus dem Zustand des Nichtstuns“.¹⁰² Mit Sozialarbeit war hier nicht private Wohltätigkeit gemeint, sondern „praktische Politik“ und direkte Hilfe von Frauen für Frauen.¹⁰³ Die Gruppen sahen eine eindeutige Verbindung zwischen der „sozialen Frage“ und der „Frauenfrage“ und hofften, eines Tages so bedeutsam für die öffentliche Wohlfahrt zu werden, daß man sie nicht länger als politische Kraft übersehen konnte.¹⁰⁴ Sie waren bahnbrechend in ihrer Auffassung von Sozialarbeit und in der Ausbildung von Frauen zu Beraterinnen, Vormündern, Fürsorgerinnen, Fabrikinspektorinnen, Berufsberaterinnen und Stellenvermittlerinnen in Einrichtungen der öffentlichen Wohlfahrt und anderen kommunalen oder staatlichen Institutionen. Ihre Stärke bestand darin, daß sie gut ausgebildete Frauen bereithielten, die Stellen im wachsenden Fürsorgewesen besetzen konnten.¹⁰⁵

Die Gruppen organisierten 1899 einen einjährigen (später zweijährigen) Ausbildungskurs für berufliche Sozialarbeit. Im selben Jahr wurde die inzwischen 27 Jahre alte Alice Salomon in der Nachfolge ihrer verstorbenen Mentorin Jeanette Schwerin Vorsitzende der Gruppen. Jeanette Schwerin war 1896 in den Vorstand des Bund Deutscher Frauenvereine (BDF) gewählt worden und hatte 1898 die Gruppen dem BDF angeschlossen.¹⁰⁶ So wurde auch Alice Salomon automatisch Mitglied der Führung des BDF. Sie organisierte weiterhin zur geistigen Anregung ihrer Gruppen Vorträge von bekannten Professoren der Wirtschaftswissenschaften, der Soziologie und der Politikwissenschaften. Die Mitgliederzahl der Gruppen stieg von 127 im Jahr 1895 auf 890 im Jahr 1908.¹⁰⁷ 1912 existierten in ganz Deutschland 140 ähnliche Gruppen.¹⁰⁸

Alice Salomon war Gasthörerin und promovierte 1906 an der Berliner Universität in Volkswirtschaft, zwei Jahre bevor Frauen in Preußen offiziell zum Studium zugelassen wurden. Ihre Doktorarbeit schrieb sie über „Die Ursachen der ungleichen Entlohnung von Männer- und Frauenarbeit“. Sie war auch die erste Frau, der die Universität Berlin die Ehrendoktorwürde der Medizin verlieh, die sie für ihre Publikationen auf dem Gebiet der Gesundheitsfürsorge erhielt. Der wachsende Bedarf an Sozialarbeiterinnen in den staatlichen und privaten Institutionen der Stadt, die Forderung der Frauenbewegung nach Frauenbildung und die Unzulänglichkeit der traditionellen Fürsorgerinnen veranlaßten Alice Salomon dazu, 1908 die erste überkonfessionelle Schule für Sozialarbeit zu gründen, die Soziale Frauenschule in Berlin.¹⁰⁹ Sie leitete diese Fachschule und schuf 1925 die Deutsche Akademie für Soziale und Pädagogische Frauenarbeit, die Fortbildung in Sozialarbeit anbot. 1933 rief sie die Konferenz Sozialer Frauenschulen Deutschlands ins Leben und unterstützte die Gründung der International Association of Schools of Socialwork, deren Vorsitzende sie wurde.

Alice Salomons Aktivitäten endeten nicht mit der erfolgreichen Einrichtung ihrer Schule und der Etablierung der Sozialarbeit. In Berlin

beteiligte sie sich an der Gründung von Mädchenhorten und Heimen und Vereinen für Arbeiterinnen.¹¹⁰ Ihre Schriften befaßten sich mit der Arbeiterklasse, dem Mutterschutz und einer Mutterschafts-Versicherung, und sie verfaßte technische und pädagogische Veröffentlichungen zur Sozialarbeit. Sie hinterließ 28 Monographien und 250 Artikel als ihren Beitrag zur Sozialpolitik. Trotz dieser wissenschaftlichen Arbeiten sah sie selbst sich eher als Aktivistin. Sie war in den Vorständen der deutschen und internationalen Frauenorganisationen, für die sie zahlreiche Artikel und Broschüren verfaßte. 1909 nahm sie den Posten der Schriftführerin im Internationalen Frauenbund an.

Alice Salomon konzentrierte ihre gesamte Energie auf nicht religiöse Zwecke, sie betätigte sich weder in der jüdischen Frauenbewegung noch in der jüdischen Gemeinde. Ihre Eltern hatten, als sie etwa zehn Jahre alt war, einen Religionslehrer für die Kinder angestellt, doch dessen orthodoxes Verhalten hatte sie eher der Religion entfremdet. In der Schule besuchten die Kinder den christlichen Religionsunterricht, obwohl ihre Eltern sich mit dem Schuldirektor darauf geeinigt hatten, daß sie nur den Stunden beiwohnen sollten, die das Alte Testament behandelten. Zu Hause hielt die Familie keine jüdischen Gesetze und Riten ein, der Vater wurde allerdings 1885 von einem Rabbiner bestattet. Eine Zeitlang feierten sie Weihnachten, nach dem Tod einer ihrer Schwestern aber gaben sie alle religiösen Riten auf. Alice Salomon bedurfte jedoch einer religiösen Basis für ihre Sozialarbeit und fand diese mit 42 Jahren in den ersten verwirrenden Wochen des Ersten Weltkriegs, als sie zum Protestantismus konvertierte.¹¹¹ Dies war kein opportunistischer Schritt. Er half ihr ganz und gar nicht, in ihrem Arbeitsbereich voranzukommen, was ihr, als ihre jüdische Identität noch intakt schien, durchaus gelungen war. Am Ende des Ersten Weltkrieges mußte Gertrud Bäumer, die Vorsitzende des Bundes Deutscher Frauenvereine, die auf Alice Salomon als ihre Nachfolgerin gehofft hatte, zugeben, daß in der herrschenden antisemitischen Atmosphäre eine Frau, die auch nur einen jüdisch klingenden Namen hatte, die Frauenbewegung spalten würde.¹¹²

Alice Salomon ist repräsentativ für diejenigen jüdischen Frauen, die es vorzogen, sich außerhalb der jüdischen Gemeinde zu betätigen. Einige weitere sollten kurz erwähnt werden, die ihren Zeitgenossen damals ein Begriff waren. Jeanette Schwerin (1852–1899), eine der Gründerinnen der Deutschen Gesellschaft für Ethische Kultur, richtete für diese eine Auskunftsstelle für soziale Wohlfahrtseinrichtungen ein und schuf den Hauspflegeverein in Berlin. Sie war eine der Gründerinnen der Frauen- und Mädchengruppen für soziale Hilfsarbeit, die sie von 1897 bis zu ihrem Tode leitete.¹¹³ – Jenny Apolant (1874–1925), eine Cousine von Walter Rathenau, war eine bekannte Streiterin für das Recht der Frauen auf Anstellung im öffentlichen Dienst. Sie richtete die „Zentrale für Gemeindeämter der Frau“ ein, leitete die Frankfurter Sektion des Allgemeinen Deutschen Frauenvereins, dessen nationalem Vorstand sie gleichfalls angehörte, und schrieb zahlreiche Artikel über Frauenstimmrecht und Frauenerwerbstätigkeit.¹¹⁴ Jenny Apolant verleugnete nie ihr Judentum und gehörte dem Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens an. Dennoch war ihre Arbeit vollständig überkonfessionell ausgerichtet.¹¹⁵ – Helene Simon (1862–1947) stammte aus einer religiösen jüdischen Familie. Ihr Vater, ein

Bankier und Geschäftsmann, unterstützte großzügig verarmte Juden in seiner Gemeinde, die Tochter jedoch schlug einen überkonfessionellen Weg ein. Sie wurde Sozialreformerin und Mitglied der Frauenbewegung und verbrachte viel Zeit mit dem Studium der Schriften der englischen Fabians, deren Lehre sie verbreitete. Als Sozialdemokratin war sie auch aktiv in der Arbeiterwohlfahrt, schrieb Artikel für sozialistische und feministische Blätter und zwei große Biographien, eine über Robert Owen und eine über Mary Wollstonecraft und William Godwin.¹¹⁶

Was Frauen wie Alice Salomon und Bertha Pappenheim gemeinsam hatten, ist vielleicht nicht auf den ersten Blick erkennbar, doch besaßen sie Ähnlichkeiten. Erstens waren jüdische Aktivistinnen im Vergleich zum Anteil der Juden an der Gesamtbevölkerung in unverhältnismäßig hohem Ausmaß auf dem Gebiet der Sozialreform und der Frauenbewegung engagiert. Zwar kamen die meisten feministischen Führerinnen aus der Bildungs- und Wohlfahrtsarbeit zur Frauenbewegung, doch jüdische, nichtjüdische und antisemitische Beobachter waren sich über die prominente Rolle, die jüdische Aktivistinnen spielten, einig.¹¹⁷ Jüdische Zeitgenossen befürchteten zu Recht, die Antisemiten könnten die Frauenbewegung als „verjudet“ diffamieren, eine „Beleidigung“, die die Nationalsozialisten Jahrzehnte später aufgriffen. Antisemitische Zeitungen verglichen die Rolle der jüdischen Frauen in der Frauenbewegung mit derjenigen, die Juden in der SPD spielten, beide Organisationen gleichermaßen verabscheuend.¹¹⁸ Minna Cauer schrieb, daß rechtsgerichtete Gruppen ihr als Tochter eines Pastors unterstellten, sie habe ihren Namen von Krakauer in Cauer verändert, damit man sie nicht als Jüdin erkennen könne. Und sie fügte hinzu: „Wohl wußte ich und mit mir viele, daß die christlich-soziale Stoecker-Partei die Frauenbewegung mit Stumpf und Stil auszurotten sich bemühte. Um das besonders wirkungsvoll zu gestalten, suchte man die ganze Bewegung, vor allem die neu auftauchende, fortschrittliche Strömung Ende der achtziger Jahre, zu einer rein jüdischen zu stempeln. Man glaubte in der damaligen Hochflut der Judenhetze, sie dadurch zu diskreditieren, womöglich sie zu vernichten.“¹¹⁹

Andere, Juden wie Nichtjuden, lobten den Aktivismus der jüdischen Frauen. Der Herausgeber einer jüdischen Zeitung bemerkte, daß, obwohl die Mehrheit der Frauen mit einem jüdischen Namen, die an der Versammlung des Internationalen Frauenbundes teilnahmen, nur „von Geburt“ jüdisch sei, sie doch mit „jüdischem Geist“ und jüdischem Feingefühl gesprochen hätten.¹²⁰ Minna Cauer schrieb: „Es scheint, daß es eine Aufgabe der Jüdinnen wurde, für die Befreiung der Frau zu kämpfen: unter diesen finden wir nicht allein die rührigsten, sondern auch die begabtesten und mutigsten Frauen. Die Frauen der arbeitenden Klassen, und die Juden: Es sind die Unterdrückten dieses Jahrhunderts.“ Minna Cauer nahm an, daß im Gegensatz zu den jüdischen Frauen, die Pionierinnen im Kampf um die Frauenrechte waren, die christlichen Frauen noch unter dem Gebot des heiligen Paulus standen, die Frau habe in der Gemeinde zu schweigen. Sie bemerkte bei den jüdischen Frauen Eigenschaften, „welche uns Bewunderung abringen müssen: Zähigkeit in der Erlangung des Zieles, rastlose Arbeitskraft, scharfer Verstand und starke Beobachtungsgabe“.¹²¹

Die Gemeinsamkeiten zwischen den hier besprochenen jüdischen Frauen entstanden aber nicht nur einfach aus deren Engagement in der Wohlfahrtspflege und in der Frauenbewegung. Wir können ihren Aktivismus unter den Aspekten von Geschlecht, Klasse, kulturellem Hintergrund und Antisemitismus verstehen. Sie empfanden die Sozialarbeit als Ausweg aus einer belanglosen, passiven und langweiligen Existenz als höhere Tochter. Sie alle engagierten sich in der Sozialarbeit als klassengemäße und geschlechtsadäquate Möglichkeit, ihre Energien auszuleben. Zudem waren die Juden, die in Deutschland erst vor kurzem die volle rechtliche Gleichstellung erhalten hatten, begierig darauf aufzuholen. Jüdische Männer konzentrierten ihre Energie auf das Geschäft, den Beruf oder die Wissenschaft. Jüdische Frauen fühlten nicht nur den Leistungsdruck, der auf ihren Männern, Vätern und Brüdern lastete, sie empfanden diesen Druck auch für sich selbst. Wie wir gesehen haben, begrenzte jedoch der Antisemitismus ihre Möglichkeiten. So fanden jüdische Frauen in der traditionellen und hoch geschätzten jüdischen Sozialarbeit ein Feld, auf dem sie agieren und sich auszeichnen konnten. Doch ihr bürgerlicher Status allein reichte nicht aus, um den unverhältnismäßig hohen Grad an Beteiligung jüdischer Frauen an sozialreformerischen Aktivitäten zu erklären.

Die meisten dieser Frauen kamen aus jüdischen Familien, in denen Wohltätigkeit ein positiver Wert war. Und selbst als die soziale Wohlfahrtspflege bereits säkularisiert und unpersönlich geworden war, als Bürgersinn und feministische Überzeugung weitgehend das Bewußtsein religiöser Gebotserfüllung ersetzt hatten, verstärkte die kulturelle jüdische Tradition weiterhin das soziale Engagement. Wenn eine Biographin kürzlich über Alice Salomon schrieb, „sie wuchs wie viele Millionen [sic!] andere als assimilierte Jüdin auf“ und sei kaum durch ihre „jüdische Herkunft ... geprägt“ worden, übersah die Autorin die Subtilität, in der sich diese Ursprünge manifestierten. Wie so viele „nichtjüdische Juden“ widmete Alice Salomon sich der Veränderung der Gesellschaft, doch der Impetus dafür konnte sehr wohl aus der jüdischen Tradition kommen, in der Gemeindefarbeit und soziale Verantwortung als wichtige Tugenden galten.¹²² Einigen Frauen half die Sozialarbeit auch, den Widerspruch zwischen religiöser Tradition und säkularer Identität zu mildern. Die Frauen konnten so, sei es bewußt oder unbewußt, ein kulturelles oder religiöses Erbe pflegen und gleichzeitig „moderne“ Frauen sein: Die Sozialarbeit gehörte zur Tradition und war zugleich ein Mittel, diese Tradition hinter sich zu lassen.

Auch der jüdische Abwehrkampf gegen Antisemitismus mag eine Rolle gespielt haben. Jüdische Frauen hofften, sie könnten durch ihr deutlich sichtbares Engagement in der allgemeinen Wohlfahrtsarbeit das antisemitische Stereotyp des Juden als geldgierigem Kapitalisten, der der deutschen Nation Schaden zufügt, abmildern. Und letztlich kann die säkularisierte Sozialarbeit jüdischer Frauen auch als Teil des Akkulturationsprozesses und der begrenzten Integration gesehen werden. In bestimmten Teilen der Gesellschaft führte sie zur Akzeptanz von Juden, wenn sich Christen und Juden für eine gemeinsame Sache engagierten. Ihre Aktivitäten in der sozialen Wohlfahrtspflege dienten den jüdischen Frauen als Entree zur sozialen Welt des Bürgertums. Während die Männer durch ihre Geschäfte oder ihre Berufe Zutritt zu

dieser Welt erlangten, näherten sich jüdische Frauen anderen deutschen Frauen durch Wohlfahrtspflege.

Im Ersten Weltkrieg

Der Erste Weltkrieg schien Frauen Betätigungsfelder zu eröffnen, die weit über alles hinausgingen, was ihnen vorher möglich gewesen war. Wie die deutschen Männer zeigten die meisten von ihnen früh Begeisterung für die Kriegsanstrengungen. Sie sahen den Burgfrieden, den vom Kaiser deklarierten Frieden zwischen den Klassen und Parteien, als eine Chance für sich selbst, sich in die Gesellschaft zu integrieren und von ihr respektiert zu werden. Und tatsächlich kam die Regierung ihnen, wohl wissend, daß die Front vom Funktionieren der Heimatfront abhing, wie nie zuvor entgegen und unterstützte Projekte, um die sich Frauen schon lange bemüht hatten. Jüdische Frauen leisteten in Organisationen und als einzelne Außergewöhnliches für die Kriegsfürsorge. Sie waren nun mehr als je zuvor in die allgemeinen Frauenprojekte integriert. Die Kriegsfürsorge wurde zu einem Feld der Zusammenarbeit von jüdischen und nichtjüdischen Frauen des Bürgertums. Doch die Erfahrungen, die jüdische Frauen in der Heimat machten, ähnelten häufig dem, was ihre Männer an der Front erlebten: Sie waren rein physisch integriert, aber der Antisemitismus bestand fort und steigerte sich sogar noch während des Krieges. Der Schmelztigel des Krieges und die Erfahrungen jüdischer Frauen an der Heimatfront geben uns Gelegenheit, zu untersuchen, wie weit die Juden in Deutschland wirklich „zugehörig“ waren. Wir sehen, wie sie in patriotische Begeisterung verfielen und willig waren, sich an der großen Gemeinschaftsaufgabe des Krieges zu beteiligen und zugleich, wie wenig die anderen Deutschen sie akzeptierten und sie zwischen durch wieder abwiesen.

Am 31. Juli 1914, einen Tag vor der offiziellen Kriegserklärung Deutschlands, rief Gertrud Bäumer, die Vorsitzende des Bundes Deutscher Frauenvereine, den Nationalen Frauendienst ins Leben. Dieser arbeitete mit dem Roten Kreuz und dem Vaterländischen Frauenverein zusammen und koordinierte seine Arbeit mit einer großen Zahl anderer privater und staatlicher Wohlfahrtseinrichtungen. Die Regierung unterstützte verschiedene Fürsorgeprojekte, um die Frauen vor dem Krieg gekämpft hatten,¹²³ nur sollten sie jetzt einem völlig anderen Ziel dienen – dem Sieg. Die deutsche Frauenbewegung erfuhr während der Mobilisierung Anerkennung und Solidarität. Für bürgerliche Frauen eröffneten sich neue Möglichkeiten. Der kriegführende Staat richtete Arbeitsämter für Frauen, sogenannte „Frauenarbeitszentralen“, ein, die Stellen in zahllosen neuen Bereichen vermittelten. Eine der Führerinnen der allgemeinen und der jüdischen Frauenbewegung bemerkte dazu: „Hätte es dessen noch bedurft: diese Kriegszeit bedeutete das Mündigwerden, aber auch die Mündigsprechung der Frauenbewegung.“¹²⁴ Helene Lange betonte, wie nützlich die Frauenbewegung in Zeiten der Gefahr für die Nation sei, womit sie ihre lange Geschichte rechtfertigte, und schrieb: „Ich glaube, wir dürfen sagen, daß die

Frauen, die durch die Schule der Frauenbewegung gegangen sind, ... zu ihrem Teil unser Volk durch die furchtbare Krisis hindurchsteuern helfen, die in der Fragestellung, 'Sein oder Nichtsein' vor uns liegt."¹²⁵ Gertrud Bäumer äußerte ihre Dankbarkeit darüber, daß die Frauenbewegung nun den „Zwang ihrer Sonderbestrebungen, ihrer eigenen Ziele“ abschütteln könne und „in dieses große, ernste Zusammenwachsen aller nationalen Kräfte zu einem großen gemeinsamen Willen“ aufgenommen werde. Obgleich ihnen das politische System des Kaiserreichs keinerlei Einflußmöglichkeiten und Mitspracherechte zugestanden hatte, empfanden sich diese Frauen doch, wie es Marie Bernays vom BDF ausdrückte, als „Staatsbürgerinnen mit Verpflichtungen gegen die Allgemeinheit“.¹²⁶ Nachdem sie so lange mit Staat und Gesellschaft im Konflikt gelebt hatten, schien die bürgerliche Frauenbewegung nun das Gefühl zu genießen, mit Volk und Nation zu verschmelzen.¹²⁷

Auch Juden konnten in diesen Kriegszeiten an sichtbarer Stelle für die gemeinsame Sache arbeiten. Wie die meisten Deutschen glaubten auch die deutschen Juden, das Vaterland befinde sich in größter Gefahr, und der Kampf gegen den „Zarismus“ sei ein gerechter. Sie teilten die nationale Begeisterung als Soldaten, Offiziere, Armegeistliche, und in der Heimat als Sozialarbeiterinnen und freiwillige Helferinnen. Der Krieg gab auch ihnen die Möglichkeit, sich zugehörig zu fühlen, sie waren scheinbar Teil des großen Ganzen, der Nation im Belagerungszustand, und arbeiteten für die gemeinsame Sache mit den übrigen Deutschen zusammen. Sie hofften, daß die Mühen, die sie auf sich nahmen, doch auch die hartnäckigsten Antisemiten von ihrer Aufrichtigkeit und Ehrenhaftigkeit überzeugen müßten. Juden gingen sogar so weit, ihre eigene Situation mit der des „Außenseiters“ Deutschland zu vergleichen und das deutsche Volk und die Juden als Opfer von Verleumdung gleichzusetzen.¹²⁸ Bertha Pappenheim konstatierte eine „Ähnlichkeit [der Lage der Deutschen] mit der Lage der Juden seit vielen Jahrhunderten. Wir sind unbeliebt wegen unserer Tüchtigkeit, wegen unserer Anpassungsfähigkeit, wegen eines gewissen Wohlstandes, wegen einer gewissen eigenartigen Kultur.“¹²⁹

Jüdische Feministinnen hofften, Antifeministen und Antisemiten gleichermaßen zu beeindrucken. Sidonie Werner, Vorstandsmitglied des Jüdischen Frauenbundes und Vorsitzende seiner Hamburger Ortsgruppe, erklärte, während die Männer an der Front dienten, leisteten die Frauen einen „sozialen Innendienst“, und wenn der Krieg zu Ende sein werde, hätten Frauen zur Erringung des Sieges beigetragen.¹³⁰ Der gegenteilige Standpunkt, daß man nämlich im Falle einer Niederlage Frauen und Juden für diese verantwortlich machen könnte, kam ihr nicht in den Sinn. Eine vielgelesene jüdische Zeitung schrieb: „In der Geschichte dieses Weltkrieges wird die Liebestätigkeit der jüdischen Frauenwelt dereinst mit goldenen Lettern eingezeichnet werden.“¹³¹ Die mehr praktisch denkende Rahel Straus, eine der Führerinnen des Jüdischen Frauenbundes in München, schrieb, die Gruppe verdanke der Frauenbewegung im Kriege, daß ihre Mitglieder lernten, zu organisieren, Geld zu beschaffen, Personal auszubilden und Institutionen wie etwa Arbeitsvermittlungsstellen einzurichten.¹³²

Jüdische Organisationen helfen mit

Wie die allgemeine Frauenbewegung und oft in Zusammenarbeit mit ihr steigerten sich die jüdischen Frauenorganisationen zu immer größeren Anstrengungen. Vor allem die jüdische Sozialarbeit verwandelte sich zum größten Teil in deutsche Kriegsfürsorge. Jüdische Frauengruppen arbeiteten auf lokaler und nationaler Ebene mit anderen Frauengruppen und staatlichen Einrichtungen zusammen.¹³³ Jüdische Vereine, und manchmal sogar die traditionellsten, richteten Suppenküchen ein für Bedürftige und Angehörige des Bürgertums, die eine geringe Summe bezahlen mußten. Sie dehnten ihre Dienste auch auf Mütter und Kinder aus, richteten zahlreiche Näh- und Handarbeitsgruppen ein, die Soldaten mit warmen Kleidern und Frauen mit einer Beschäftigung versorgten, organisierten Schreibstuben, über die man Briefe und Nachrichten an die Front schicken konnte, und Informationszentren, die über den Kriegseinsatz Auskunft erteilten. Sie stellten auch freiwillige Helferinnen zur Verfügung, die verwundeten Soldaten vorlasen oder für sie schrieben.¹³⁴ Der Frauenverein von Neuwied zum Beispiel, eine kleine Gruppe von acht bis fünfzehn wohlthätigen Damen, beschloß, sich während des Krieges regelmäßiger zu treffen. Im August 1914 begannen sie, bedürftige Familien zu unterstützen, deren Männer eingezogen waren, junge Frauen – vermutlich ihre Töchter – zu bitten, in den Tagesheimen auszuhelfen, und schlossen sich dem Nationalen Frauendienst an.¹³⁵ Sie waren der Ansicht, daß in diesen desolaten Zeiten Strickabende die Gemeinschaft stärkten. Entsprechend ihrem Hang zur Bildung waren sie sich darüber einig, daß sie sich dabei nicht nur miteinander unterhalten sollten, sondern daß es gut wäre, etwas „Passendes“ zur geistigen Erbauung vorzulesen. Allem Anschein nach übergaben sie dem Roten Kreuz monatlich eine Lieferung von Ohrenschützern und etwa 50 Paar Socken und Pulswärmer. Die meisten Sachen strickten die Mitglieder, doch auch Schulkinder und sogar Jungen lieferten Selbstgestricktes ab.

Der Jüdische Frauenbund mit seinen zahlreichen Zweigstellen und seinen modernen Einrichtungen schloß sich dem Nationalen Frauendienst an. Seine lokalen Gruppen leisteten nicht nur Unterstützungsarbeit, sie öffneten auch ihre Gebäude und andere Einrichtungen Kriegszwecken. In Berlin stellte die Ortsgruppe des Jüdischen Frauenbundes ihr Mädchenheim dem Nationalen Frauendienst und der Kommission für Kriegsfürsorge der jüdischen Gemeinde für Bürozwicke zur Verfügung, und Mitglieder des Frauenbundes arbeiteten oft in führenden Positionen im Nationalen Frauendienst mit.¹³⁶ Die Berliner Gruppe sammelte wie viele andere Ortsgruppen des Jüdischen Frauenbundes Geld für die Kriegsfürsorge und beteiligte sich an der Kriegsspende Deutscher Frauendank. Mitglieder der Gruppe stellten fest, daß die Arbeit jüdischer Frauen „diesmal nicht abgewiesen oder nur geduldet, sondern überall mit großer Freude begrüßt wurde“.¹³⁷ Auch andere jüdische Frauen erlebten, daß sie akzeptiert wurden, sogar wenn sie mit Aristokratinnen oder für die Kaiserin arbeiteten.¹³⁸

Einige weitere Beispiele müssen genügen, um einen Eindruck von der Tätigkeit jüdischer Frauen in der Kriegsfürsorge zu vermitteln.

Der Verein für jüdische Krankenpflegerinnen in Frankfurt am Main richtete in seinem Schlafsaal ein Lazarett ein.¹³⁹ In Stuttgart unterstützte der Israelitische Frauenverein zwei solcher Lazarette, ein relativ häufiges Ereignis in den meisten Städten.¹⁴⁰ Der Frauenverein richtete auch einen Nähzirkel zur Versorgung von Soldaten und Flüchtlingen ein und arbeitete gleichzeitig weiter in der Krankenpflege und Totenbestattung. Der Israelitische Frauenverein in Düsseldorf organisierte eine Kriegsküche, die täglich Essen an 120 Menschen jeder Konfession ausgab.¹⁴¹ Der Breslauer Jüdische Frauenbund arbeitete eng mit dem Nationalen Frauendienst und dem Vaterländischen Frauenverein zusammen und gründete Nähzirkel, in denen über 600 Frauen aller Konfessionen beschäftigt waren.¹⁴² Die Gruppe richtete auch ein Kleinkinderheim für Halbwaisen ein, deren Väter gefallen und deren Mütter gezwungen waren, außer Haus zu arbeiten.¹⁴³ Andere Gruppen schufen für die Dauer des Krieges Kinderhorte, wie etwa die Kriegskinderstube in Hamburg.¹⁴⁴ In München organisierte und zentralisierte der Jüdische Frauenbund die gesamte Näh- und sonstige Handarbeit und beschäftigte damit über 500 Frauen. Sie stellten Hemden, Jacken und Fäustlinge für Soldaten her, aber auch Waren für die örtlichen Läden.¹⁴⁵

Nicht zuletzt bemühten sich jüdische Frauenorganisationen darum, bedürftigen Juden in der Heimat zu helfen und auch den gefangenen Männern an der Ostfront oder Flüchtlingen, die aus dieser Region kamen.¹⁴⁶ Besondere Kinderhorte in Breslau kümmerten sich um Kinder, deren Väter gefallen und deren Mütter gezwungen waren, Geld zu verdienen.¹⁴⁷ In Berlin richteten Frauengruppen ein Heim und eine Tagesstätte für Flüchtlingsmädchen ein.¹⁴⁸ Der Nationale Frauendienst in Posen stellte Gelder zur Einrichtung einer koscheren Küche zur Verfügung. Ursprünglich für jüdische Soldaten und Zivilisten gedacht, stand sie Menschen aller Glaubensrichtungen offen. „Aus den besten Kreisen haben sich Ehrendamen in den Dienst der guten Sache gestellt“, schrieb eine Zeitung und erwähnte namentlich die Frau eines Majors und eines Armeekommandanten.¹⁴⁹ So gaben Juden nicht nur, sondern erfuhren auch Unterstützung.

Ehrenamtliche Arbeit in der Kriegsfürsorge

Jüdische Frauen leisteten auch als einzelne ehrenamtliche Arbeit, indem sie sich dem Roten Kreuz anschlossen, dem Nationalen Frauendienst oder jüdischen Frauengruppen.¹⁵⁰ Manche dienten an der Front, wo sie meist als Krankenschwestern und Hilfskräfte arbeiteten. Angeblich hatte sich eine jüdische Frau sogar als Mann verkleidet, um als Soldat kämpfen zu können.¹⁵¹ Frauen strickten zu Hause unzählige Socken und Fäustlinge für Soldaten und arbeiteten als freiwillige Helferinnen in Krankenhäusern und Lazaretten.¹⁵² Sie brachten in ihren Häusern Flüchtlinge aus Ostpreußen unter¹⁵³ und unterbrachen ihr Studium, um in Kriegskindergärten zu arbeiten. Unternehmende reiche Frauen, wie Agathe Bleichröder, schufen sich ihre eigenen kleinen Unternehmen. Sie organisierte einen Nähzirkel, stellte eine Leiterin an, beschaffte Stoff

umsonst und bezahlte ihre Angestellten. Dieses Projekt entwickelte sie, nachdem sie zuerst ehrenamtlich in einer städtischen Beratungsstelle gearbeitet hatte.¹⁵⁴

Jüdische Frauen leiteten auch städtische Organisationen. Margarethe Goldstein, die Frau eines Philosophieprofessors in Darmstadt, war eine der Leiterinnen der städtischen Frauen-Kriegshilfe. Sie arrangierte unter anderem die Verschickung von lebenswichtigen Dingen wie Kleidung und Medikamenten an die Front, sie drängte Privatleute, Liebesgaben an Soldaten zu schicken, sie eröffnete Suppenküchen und Stellenvermittlungsbüros, Kinderhorte und Leseräume und verfaßte Broschüren, in denen sie dazu aufrief, die Essensgewohnheiten zu ändern und den Konsum einzuschränken. Ihre Gruppe versorgte täglich über 650 Kinder von Soldaten mit kostenlosen Mahlzeiten. Sie organisierte einen Nachmittagshort und eine Ferienkolonie für die Kinder von erwerbstätigen Müttern, Essenseinladungen für Familien in den Häusern wohlhabender Bürger, und sie offerierte Beratung im Umgang mit der staatlichen und militärischen Bürokratie. In einem Brief an eine Freundin zählte Margarethe Goldstein die beeindruckende Arbeit von mehreren hundert freiwilligen Helferinnen auf. In diesem Brief drückte sich auch ein Gefühl von Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit aus, und es fehlte das frühere Empfinden von jüdischer Isoliertheit. In diesen schwierigen Zeiten, schrieb sie, fühlten sie sich ihren Mitschwestern sehr nahe, da sie doch alle ihre Liebsten an der Front hätten. Ihre „Heimatarmee“ arbeite mit ungeminderter Pünktlichkeit, Liebe und Umsicht. Wie die Männer in den Schützengräben ständen, so empfänden auch die Frauen Schulter an Schulter das Los ihrer Mitschwestern als ihr eigenes.¹⁵⁵ Diese Einheit, die für diejenigen, die so lange isoliert waren, eine berauschende Erfahrung darstellte, hatte keinen Bestand. Nach dem Krieg betätigte sich Margarethe Goldstein wieder hauptsächlich im Jüdischen Frauenbund und arbeitete für die World Union for Progressive Judaism.

Trotz der sich steigernden Lebensmittelknappheit, trotz des Mangels an Kleidung und Heizmaterial, der zunehmenden Rationierungsmaßnahmen und der Notwendigkeit zu hamstern,¹⁵⁶ boten die jüdischen Frauen ihre sozialen Dienstleistungen weiterhin an und zeigten sich später sehr stolz auf ihre Leistungen. Sie bewahrten die Auszeichnungen sorgfältig auf, die sie vom Staat erhielten, wie Rot-Kreuz-Zertifikate und Medaillen, Kriegsorden zum Gedenken, das König Ludwig Kreuz und das Ehrenkreuz, und gaben sie als Teil ihres Erbes an ihre Kinder weiter.¹⁵⁷ Auch in den Lebenserinnerungen, die sie für ihre Kinder verfaßten, beschrieben sie ihre Kriegshilfe und den Eindruck, daß „diese schweren gemeinsamen Erlebnisse uns mit den Menschen immer enger und inniger verknüpften“.¹⁵⁸ Wie bei Margarethe Goldstein kam ein Teil dieses Stolzes sicher daher, daß viele dieser Frauen zum ersten Mal in einer alle Deutschen betreffenden Aufgabe akzeptiert wurden.¹⁵⁹

Neben dem Gemeinschaftsgefühl und ihrem überschwenglichen Patriotismus lag eine der Antriebskräfte für den hektischen Aktivismus einzelner Frauen in ihrer erzwungenen Passivität. Der Krieg war Männersache, Frauen hatten darin keinen Platz, wenn sie nicht Krankenschwestern, Ärztinnen oder Munitionsarbeiterinnen waren. Sie konnten nur warme Sachen stricken und Pakete an die Front schicken oder kleine Fähnchen in Landkarten stecken

und große Fahnen aus dem Fenster hängen. Diese Passivität und der Wunsch, sie zu überwinden, wurden nur noch stärker, als das Kriegsglück sich allmählich gegen Deutschland wendete und die Moral zu sinken begann. Eine Frau berichtete: „Diese Passivität, dieses Nichtdabeiseinkönnen war umso schwerer zu ertragen, als ich wieder merkte, daß ich mir meine patriotischen Gefühle ankleben mußte.“ Sie arbeitete als freiwillige Helferin in einer Bahnhofskantine für von der Front kommende Truppenzüge und sah so ungezählte Züge voller verwundeter und toter Soldaten, die nach Deutschland zurückgebracht wurden. Sie verlor darüber ihre Illusionen, arbeitete aber um so härter weiter, um ihre Gefühle zu verbergen.¹⁶⁰

Das ungewöhnliche Engagement der Frauen war auch einfach ein Resultat der Abwesenheit der Männer. Als die Frauen jetzt aufgefordert wurden, in städtischen oder staatlichen Gremien, von denen sie bisher immer ignoriert worden waren, mitzuarbeiten, taten sie dies mit Begeisterung und Erfolg. Ottilie Schönwald, die letzte Vorsitzende des Jüdischen Frauenbundes, berichtete, daß sie in einen Beratungsausschuß für neu zu errichtende öffentliche Gebäude in Westfalen berufen wurde und in ein Schiedsgericht in Bochum, das Auseinandersetzungen zwischen Hausangestellten und ihren Arbeitgebern schlichten sollte.¹⁶¹ Hier gewann sie ihre politischen und administrativen Erfahrungen, die sie später zu einer begehrten Kandidatin für politische Parteien, für jüdische, zuvor rein männlich geführte Organisationen und für die jüdische Frauenbewegung machten.

Auch jüngere Frauen erhielten aufgrund des Männermangels Führungspositionen, die ihnen sonst nicht zugänglich gewesen wären. Jüdische Jugendorganisationen meldeten, daß „nur“ noch Mädchen im Vorstand geblieben seien (in Elberfeld); 80 Prozent der Mitglieder befänden sich an der Front (in Aachen); und daß einige Gruppen neuerdings koedukativ arbeiteten, da nicht genügend Jungen übrig seien, um die Geschlechtertrennung aufrechtzuerhalten.¹⁶² Die Mädchen in diesen Gruppen schickten Päckchen, Briefe und jüdische Zeitungen an ihre männlichen Mitglieder an die Front, betreuten verwundete Soldaten in ihren Heimatstädten, arbeiteten als freiwillige Helferinnen in Lazaretten und auf Bahnhöfen und halfen sogar bei der Ernte aus. Sie fühlten sich für die „Stimmung und den Geist, die an der Heimatfront herrschten“, verantwortlich. Und dennoch betrachteten sie ihre Führungsrolle als vorübergehend, denn über die Zukunft der Jugendorganisationen würden ihrer Meinung nach diejenigen entscheiden, die von der Front zurückkehrten und für die sie nach ihrem Selbstverständnis nur das Haus in Ordnung hielten.¹⁶³ Dennoch wäre es interessant zu wissen, ob sie, nachdem sie während des Krieges solche Unabhängigkeit erfahren hatten, danach zögerten, alle Verantwortung wieder abzugeben.

Eine brüchige Symbiose

Dieses Bild der Zusammenarbeit, einer deutsch-jüdischen Symbiose im Sozialen – im Gegensatz zur gebräuchlichen Idee der intellektuellen Symbiose – zeigt nur

einen Ausschnitt aus dem Gesamtspektrum. Selbst während ihrer Einbeziehung in die allgemeine Kriegsfürsorge blieben Juden vergleichsweise abgesondert, und ihre Bemühungen waren geprägt von der Furcht vor realem und potentiell Antisemitismus. Die Berichte und Protokolle jüdischer Verbände belegen, daß die Zusammenarbeit zwischen Juden und Nichtjuden vor allem auf organisatorischer Ebene stattfand. Leiterinnen der verschiedenen jüdischen Gruppen trafen sich mit Vertreterinnen des Nationalen Frauendienstes, des Vaterländischen Frauenvereins und des Roten Kreuzes und arbeiteten gemeinsam mit ihnen Pläne aus. Es scheint, daß die meiste Arbeit dann nur innerhalb der jüdischen Untergruppe ausgeführt wurde. Jüdische Frauen wandten sich an nationale Organisationen der Kriegsfürsorge, leisteten soziale Dienste für Angehörige aller Konfessionen und hatten auch mehr Kontakt als zuvor zur nichtjüdischen Welt. Einige von ihnen schlossen sich sogar überkonfessionellen Gruppen an, die eigens zur Kriegshilfe gegründet worden waren. Auch jüdische Frauen, die ausschließlich in überkonfessionellen Organisationen tätig gewesen waren, arbeiteten während der Kriegsjahre noch intensiver mit nichtjüdischen Menschen zusammen. Doch trotz aller offiziellen Anerkennung für ihren Beitrag zur nationalen Aufgabe gelang es ihnen kaum, falls sie das gewünscht hatten, durch die Zusammenarbeit während des Krieges längerfristige Freundschaften oder gesellschaftliche Kontakte mit nichtjüdischen Menschen zu begründen.

Die jüdischen Frauen bewegten sich in einem sozialen Umfeld, in dem der Antisemitismus ein gewaltiger Faktor war, der nur bei Kriegsausbruch kurzfristig aus der öffentlichen Debatte verschwand.¹⁶⁴ An der Front erlebten viele jüdische Soldaten, von antisemitischen Vorfällen abgesehen, ihre erste Kameradschaft mit Nichtjuden.¹⁶⁵ Als sich der Krieg aber fortschleppte und die Lebensbedingungen der Zivilbevölkerung sich radikal verschlechterten, lebte der Antisemitismus mit neuer Kraft wieder auf. Die traditionellen Judenhasser auf der Rechten, aber auch ein breites Spektrum aus dem konservativen Lager beschuldigten die Juden des „Internationalismus“, der Drückebergerei und des Kriegsgewinnlertums.¹⁶⁶ Diese Vorurteile hielten sich hartnäckig.

Selbst in der allgemeinen hektischen Kriegsbegeisterung der ersten Jahre fällt bereits ein gewisser Pessimismus der Juden in bezug auf ihre Stellung auf. So hielt zum Beispiel die Vorsitzende des Hamburger Jüdischen Frauenbundes (mit über 1000 Mitgliedern) im Januar 1915 eine Rede, in der sie jüdische Frauen und Mädchen davor warnte, sich auffällig zu benehmen. Sie könnten sich gar nicht schlicht genug kleiden, ihr gesamter Lebensstil müsse sich durch mehr Bescheidenheit auszeichnen.¹⁶⁷ Auch der Centralverein ermahnte die Eltern – konkret wohl die Mütter, da die Väter sich an der Front befanden –, ihren Kindern Disziplin beizubringen. In diesen Zeiten müsse ein jüdisches Kind sich besser als andere Kinder benehmen.¹⁶⁸ Der Jüdische Frauenbund schlug sogar vor, die Mitglieder sollten zu Pessach weniger Mazze essen und den Seder bescheiden gestalten.¹⁶⁹ Die Ermahnungen zu schlichter Kleidung spiegelten die defensive Haltung von Menschen wider, die hofften, zurückhaltendes Benehmen und ein unauffälliges Erscheinungsbild könnten den Antisemitismus beschwichtigen und Kritiker, die behaupteten, Juden führten

im Krieg ein gutes Leben, zum Schweigen bringen. Die Mahnungen bildeten auch eine Reaktion der Juden darauf, daß sie über die Jahrhunderte hinweg gelernt hatten, daß man nicht auffallen darf, wenn man Repressalien entgehen will.

Die folgenden drei Beispiele für individuellen, organisierten und staatlichen Antisemitismus sind repräsentativ für die Gegnerschaft, der sich Juden gegenüber sahen. Eine Frau berichtete, wie sie in ihrer Strickgruppe Antisemitismus erlebte. Obwohl sie Stricken haßte, meldete sie sich freiwillig zu einer Strickgruppe und freundete sich mit anderen Mitgliedern des Kreises an. Zu ihrem Entsetzen erklärte plötzlich eine ihrer Freundinnen, die Juden drückten sich vor dem Militärdienst. Sie sprang auf und erklärte, sie kenne viele jüdische Männer an der Front. Ein gewisses Mißtrauen blieb, und sie fühlte sich seither Christinnen gegenüber unsicher.¹⁷⁰ – Die antisemitischen Organisationen verloren keine Zeit, denn schon im Herbst 1914 beschuldigten sie die Juden, sie unterminierten die Kriegsanstrengungen. Einige griffen sich sogar speziell die jüdischen Frauen heraus, denen sie vorwarfen, sie predigten der deutschen Jugend den Pazifismus.¹⁷¹ Auch die Regierung entfachte antisemitische Leidenschaften. 1916 ordnete das preußische Kriegsministerium eine „Juden-zählung“ unter den Armeeangehörigen an. Dieser Befehl sollte angeblich die Gerüchte, nach denen sich die Juden vor dem Frontdienst drückten, zum Verstummen bringen, war für Antisemiten jedoch Wasser auf ihre Mühle. Jüdische Organisationen, einschließlich des Jüdischen Frauenbundes, protestierten gegen diese Aussonderung der Juden. Bei Soldaten und ihren Familien löste die Zählung Angst und Schrecken aus.¹⁷² Obwohl die Armee die Ergebnisse nie veröffentlichte, warf diese Zählung einen Schatten auf die jüdischen Kriegsanstrengungen.¹⁷³ Eine jüdische Frau schrieb 1939 im Rückblick auf ihre Arbeit als Freiwillige und ihre Kriegsbegeisterung: „Wir waren so patriotisch und blind wie es Deutsche nur sein konnten, und Deutschlands Sache war völlig die unsere.“¹⁷⁴

Die Geschichte der weiblichen Wohlfahrtspflege wirft zwei grundsätzliche Fragen auf. Sie unterstreicht die Zwiespältigkeit von Begriffen wie „öffentliche“ und „private“ Sphäre und bestätigt, daß diese beiden Bereiche nicht getrennt voneinander verlaufen, sondern sich häufig miteinander verschränken. Die Frauen verhielten sich „weiblich“, indem sie Kranke pflegten, bedürftige Kinder versorgten, Hungrige speisten. Sie entsprachen damit ihrer häuslichen Rolle im „Privaten“. Sie bestanden darauf, ihre traditionellen Haushaltspflichten mit dem Segen der Religion auszudehnen auf Wohltätigkeit im lokalen und später auch nationalen Rahmen, also in den öffentlichen Bereich hinein. Sie überzeugten auch männliche Familienmitglieder von ihren Anschauungen und erhielten finanzielle und amtliche Unterstützung für ihre Unternehmungen.¹⁷⁵ So stellten sie eine Verbindung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen her. Die „weiblichen Werte“ Häuslichkeit und Religiosität dienten als Grundlage für die Ideologie der „sozialen Haushaltsführung“ und der „sozialen Mutterschaft“, die von Feministinnen vertreten wurde. Umgekehrt war das Heim keine einsame Insel der Häuslichkeit, immun gegen den

ökonomischen und sozialen Wandel. Die Frauen dachten über Probleme nach, mit denen sie im öffentlichen Bereich konfrontiert wurden, und reagierten entweder traditionell, indem sie etwa einen Fremden an ihren Tisch einluden, oder auf moderne Art, indem sie sich die Hausarbeit und Kinderbetreuung so einteilten, daß ihnen Zeit für ehrenamtliche Arbeit blieb.

Die Geschichte der Wohltätigkeit und der Sozialarbeit stellt einen weiteren Bereich dar, in dem das politische Engagement von Frauen erforscht werden kann. Die soziale Wohlfahrtspflege war das Forum für die politische Arbeit von Frauen, vor allem in Deutschland, wo ihnen im Kaiserreich jede politische Betätigung verboten war und sie erst in der Weimarer Republik das Stimmrecht erhielten. So profitierten um die Jahrhundertwende konfessionelle Organisationen von der zunehmenden Möglichkeit für bürgerliche Frauen, sich „akzeptablen“ Vereinigungen anzuschließen. Dies erklärt die Popularität und den Mitgliederzuwachs der konfessionellen Verbände und belegt eine Verschmelzung von fürsorgerischen, religiösen und politischen Motivationen. Wilhelm II. hatte das erkannt, als er 1910 erklärte, die Frauen sollten lernen, daß ihre wichtigsten Pflichten nicht auf dem Felde der Vereine und des politischen Lebens lägen, sondern in der stillen Arbeit in Heim und Familie.¹⁷⁶ Da sie nicht an die Urne gehen konnten, benutzten die Frauen die Wohltätigkeit und später die Sozialarbeit, um den männlichen Führern ihre Ansichten zu verdeutlichen. Doch Sozialarbeit diente auch dazu, die ärmlichen Lebensverhältnisse der Arbeiterinnen zu verbessern, die beruflichen Chancen der erwerbstätigen und bürgerlichen Frauen zu fördern, die Bildung aller Frauen zu erweitern und Wege der politischen Einflußnahme zu finden. Als nach dem Krieg jüdische Feministinnen auf dem Stimmrecht in der jüdischen Gemeinde bestanden, statt Gleichberechtigung in Synagoge und Ritus zu fordern, geschah dies, weil sie in dieser Arena bereits Erfolge errungen hatten und hier ihre Aktivität entfalten wollten.

Schluß

Mit seinem Scharfblick und seiner üblichen mangelnden Sensibilität gegenüber Frauen schrieb Karl Marx: „Der gesellschaftliche Fortschritt läßt sich exakt messen an der gesellschaftlichen Stellung des schönen Geschlechts (die Häßlichen eingeschlossen).“¹ Ähnlich wurde die Situation der Juden häufig als Gradmesser für soziale Harmonie oder gesellschaftlichen Fortschritt betrachtet. Beide Gruppen profitierten von den Versprechungen, die ihnen die bürgerliche Gesellschaft gemacht hatte, und beide sahen sich bei der Realisierung dieser Versprechen gewaltigen Hindernissen gegenüber. Jüdische Männer erlangten die bürgerliche Gleichstellung und den wirtschaftlichen Aufstieg. Die Frauen kämpften erfolgreich für bessere Bildungsmöglichkeiten und politische Rechte, und sie nutzten ihre Chancen, als die Angestelltenberufe allmählich für sie zugänglich wurden. Doch Frauen wie Juden kämpften um Gleichberechtigung und Akzeptanz innerhalb eng gesetzter Grenzen. Das Streben der Frauen wurde erfolgreich begrenzt und bestimmt durch die Fesseln, die ihre häuslichen Pflichten ihnen anlegten, und durch die gesellschaftliche und individuelle Forderung nach „Respektabilität“, also nach klassen- und geschlechtsspezifischem Verhalten. „Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung war als Grundlage der sozialen Anerkennung ebenso bedeutend für den gesellschaftlichen Zusammenhalt, wie es, nach G.W.F. Hegel und Karl Marx, die ökonomische Arbeitsteilung für die Existenz des Kapitalismus war.“² Die Angst davor, als „unweiblich“ oder „unnatürlich“ bezeichnet zu werden – eine Taktik, die von den Gegnern weiblicher Initiative gerne angewandt wurde –, hielt viele Frauen davon ab, einen radikalen Wandel der Geschlechterverhältnisse zu fordern. Auch die Juden bemühten sich um Respektabilität und um den Zugang zum Bürgertum. Sie versuchten, sich möglichst „normal“ zu verhalten, um die „gesellschaftliche Verachtung, moralische Verurteilung und ästhetische Abneigung“ zu vermeiden, die Antisemiten gegen sie hegten.³ In einer Gesellschaft, die unfähig oder nicht willens war, sich zu erweitern oder andere zu integrieren, mußten Frauen und Juden außerhalb derselben warten.

Dennoch profitierten jüdische Frauen von dem Fortschritt, den Frauen und Juden erreichten. Doch in einer Gesellschaft, die tief gespalten und verunsichert war von den Anforderungen der Säkularisierung und des Liberalismus, litten sie auch unter der fortgesetzten Unterdrückung und unter den Rückschlägen, die Frauen und Juden trafen. So konnten sie zum Beispiel als Jüdinnen inzwischen wohnen, wo sie wollten, stolz auf die politischen Rechte sein, über die ihre Väter und Ehemänner nun verfügten, und an deren neu errungenem Wohlstand teilhaben. Als Frauen konnten sie unzähligen Organisationen beitreten, die ihnen nun offenstanden, sie konnten die Universität besuchen – zumeist seit 1908 – und sich politischen Gruppen anschließen – gleichfalls seit 1908. Doch als Frauen waren sie politisch den Männern nicht gleichge-

stellt, ihr Eigentumsrecht wurde durch eine Heirat eingeschränkt, auf dem Arbeitsmarkt stießen sie auf geschlechtsspezifische Beschränkungen, und als Jüdinnen wurden sie gesellschaftlich auf Distanz gehalten oder erfuhren Antisemitismus in ihren Beziehungen zu anderen Deutschen. Ein genauer Blick auf die jüdischen Frauen erhellt die Widersprüche und Ambivalenzen des „Fort-schritts“ für Frauen und Juden im Kaiserreich.

Diese Studie hat ihren Schwerpunkt nicht in der Geistesgeschichte, in der Geschichte kultureller Höchstleistungen oder in der politischen Geschichte deutsch-jüdischer Beziehungen, sondern sie behandelt die Politik der sozialen Beziehungen, die Familie, die Sozial- und Bildungsgeschichte der Frauen und stellt heraus, wie Frauen sich mit ihrer gesellschaftlich vorgeschriebenen Rolle in Familie und Gemeinde auseinandersetzten und sie veränderten. Die Untersuchung hat „Kultur“ im weitesten Sinne definiert, der Geschmack und Verhaltensweisen des Bürgertums mit einschließt. Sie hat so die komplizierte und intime Art der sozialen und kulturellen Reaktion der Juden auf die moderne deutsche Gesellschaft gezeigt.

Für Juden symbolisierte das Haus nicht nur die Weitergabe von Status und ethnischer Identität, sondern auch die Beständigkeit der Geschlechterrollen. Ich habe die entscheidende Bedeutung der jüdischen Hausfrau und Mutter betont, die häusliche Kultur als Zentrum des Familienlebens und Zeichen jüdischer Bürgerlichkeit gestalten mußte. Durch Ideologie und Tradition auf die Privatsphäre beschränkt, schätzte sie die häusliche Kultur hoch und nutzte sie, um ihren eigenen und den Status ihrer Familie zu verbessern. Daß jedoch die völlige Unterwerfung unter den Kult der Häuslichkeit sie unbefriedigt ließ, wird deutlich an dem Eifer, mit dem sie nach verschiedenen Auswegen suchte. Indem die jüdischen Frauen ihre traditionelle Rolle als sich aufopfernde, ergebene und wohlthätige jüdische Frau – als „tüchtige Frau“ – rhetorisch einsetzten, rechtfertigten und kaschierten sie ihre Aktivitäten in der Welt außerhalb des Hauses. Die Freizeitaktivitäten zum Beispiel mußten genauestens und bewußt auf die Anforderungen der gesellschaftlichen Repräsentation und der Kulturvermittlung ausgerichtet werden, um so die Interessen der Familie zu fördern. Diese Unternehmungen intensivierten häufig auch die Verbindungen zwischen Frauen und erweiterten die räumlichen und sozialen Grenzen, denen Frauen unterlagen. Frauen begaben sich in die Öffentlichkeit und hielten die Beziehungen zwischen Frauen aufrecht, dabei zunehmend ihre eigene Handlungsfähigkeit und Autonomie erfahrend.

Es war vor allem die Sozialarbeit, die es jüdischen Frauen erlaubte, ihren Unternehmungsgeist zu erproben und ihre Prioritäten durchzusetzen. Ein reiches und vielfältiges Vereinsleben bot ihnen die Gelegenheit, einen größeren Kreis von Frauen kennenzulernen und jenseits der formellen Visiten, die der bürgerliche Kodex ihnen aufzwang, Freundschaften zu schließen, und verbesserte somit die Lebensqualität für Frauen.⁴ Indem sie Verantwortung in der Gemeinde übernahmen, gewannen Frauen ein Bewußtsein ihres Geschlechts und ein Gefühl für ihren Wert und ihre soziale Leistung. Innerhalb ihrer eigenen Gruppen und für ihre eigenen Interessen entwickelten sie beachtliche Stärke, bis sie schließlich als öffentliche Akteurinnen hervortraten. Sie

überschritten die Grenzen, die ihnen gesetzt waren, und forderten damit die öffentliche Meinung über ihre Position in der Gesellschaft heraus. Selbst in den sehr traditionellen Gruppen, die, ohne daß sie dafür ein neues Verständnis der Frauenrolle brauchten, fürsorgerisch tätig waren, machten die Frauen in Grenzen Erfahrungen mit Autonomie und Führungspositionen innerhalb der Gemeinde. Als viele dieser Gruppen auch neue Aufgaben übernahmen, brachen ihre Mitglieder allmählich aus den althergebrachten Modellen der Abhängigkeit aus und verhielten sich energisch, kompetent und effizient. Diese Gruppen förderten die Verbreitung von Projekten für Frauen und zeigten, wozu Frauen imstande waren. Damit halfen sie Frauen, ihre Rechte durchzusetzen als einzelne, die eine sinnvolle Arbeit, bezahlt oder unbezahlt, benötigten, und als Mitglieder von Organisationen, die feministische Ziele verfolgten. Wohltätigkeit, die mit der traditionellen jüdischen Vorstellung von Weiblichkeit vereinbar war, befreite Frauen von ihrer ausschließlichen Beschäftigung mit Haus und Familie und bot ihnen die Möglichkeit, weibliches Bewußtsein zu entwickeln. Selbst eine offen feministische Organisation wie der Jüdische Frauenbund bediente sich gerne häuslicher Bilder und berief sich auf sein jüdisches Erbe der sozialen Verpflichtung. Religiöser Eifer und Wohlfahrtspflege waren legitime Mittel zur Verbesserung der Lebenssituation und der gesellschaftlichen Rolle der Frauen – Proteste gegen männliche Autorität wären es nicht gewesen.

Es bestand eine dialektische Beziehung zwischen der häuslichen und der öffentlichen Sphäre, in deren Trennung sich nicht nur der Geschlechtsunterschied, sondern auch der von Klasse und Religion ausdrückte. Ein Wandel im öffentlichen Bereich veränderte das Privatleben der Frauen, so wie private Zwänge ihr öffentliches Verhalten beeinflussten. Beispielsweise bewahrten Frauen, als die öffentliche Religionsausübung abnahm, bestimmte Formen religiöser Praxis innerhalb der Familie. Damit sicherten sie ihre religiöse Rolle und ihren Klassenstatus ab, willigten aber auch genau zu dem Zeitpunkt in die Verhärtung der bürgerlichen Definition von „Weiblichkeit“ ein, als ein struktureller Wandel den öffentlichen Bereich für sie geöffnet hätte. Das hielt diejenigen, die außerhalb des Hauses arbeiten mußten, nicht davon zurück, legte ihnen aber ein großes Hindernis in den Weg. Es zeigt sich hier die Bedeutung der Familie für Frauen, die sich sowohl in der privaten als auch in der öffentlichen Sphäre bewegten.

Diese Verbindung von privater und öffentlicher Sphäre formte auch die männliche Welt. Obgleich sich dieses Buch nicht auf das Haus als Basis für die Erforschung der männlichen Geschichte konzentriert, wie es das Werk von Leonore Davidoff und Catherine Hall für die englische Mittelschicht unternimmt, unterstreicht es doch die Bedeutung der häuslichen Sphäre für die Formierung bürgerlicher Wirtschaftsunternehmen.⁵ Männer waren davon abhängig, daß ihre Ehefrauen den Haushalt führten, ihren gesellschaftlichen Rang repräsentierten, persönliche Kontakte herstellten, Erben und Mitarbeiter für das Unternehmen gebaren, durch ihre Mitgift Kapital einbrachten und manchmal auch im Unternehmen mitarbeiteten. So wirft die Rolle, die Frauen für die Unternehmen ihrer Männer spielten, ein Licht auf den Zusammenhang zwischen öffentlicher und privater Sphäre.

Diese Spannungen und Überschneidungen zwischen Öffentlichem und Privatem enthüllen nicht nur ihre Abhängigkeit voneinander, sondern heben auch die Tatsache hervor, daß „Weiblichkeit“ ein umkämpfter Begriff war. Jüdische Frauen und Männer befanden sich in einer fortwährenden und oft frustrierenden Auseinandersetzung über Geschlechterrollen und Machtbeziehungen zwischen den Geschlechtern, die in ähnlicher Form auch in der Gesamtgesellschaft geführt wurde. Während einige Frauen sich den Zwängen der „Weiblichkeit“ unterwarfen, arbeiteten andere erfolgreich an einer Erweiterung dieses Begriffes und schufen sich damit mehr Handlungsspielraum. So vollführten die Frauen häufig einen gefährlichen Hochseilakt zwischen Wandel und Tradition, wobei sie ihren Familien den Weg ebneten, ihren eigenen Einflußbereich ausdehnten und die entstehenden Spannungen ausglich.

Ich habe die Quellen der Stärken und Schwächen im Leben der jüdischen Frauen dargestellt und dabei hervorgehoben, wie ihre vielfachen Identitäten in der Gestaltung ihrer Entscheidungen und Bestrebungen zusammenspielten. Für die Erwerbstätigkeit der Frauen wurde festgestellt, daß ihr Berufsprofil dem ihrer ethnischen Gruppe entsprach, das geprägt war von der historischen Berufsstruktur der Juden und durch Reaktionen auf Antisemitismus. Auch ihr beruflicher Status war Ergebnis der negativen Auswirkungen des Antisemitismus wie auch der positiven Unterstützung durch Familie und Gemeinschaft. Die Beschäftigung mit der beruflichen Stellung der Frauen erhellte das Zusammenspiel von Ethnizität, Geschlecht und Klasse. Geschlechtsspezifische Erwartungen bereiteten die meisten jüdischen Frauen nicht gerade auf höhere Berufsziele vor oder unterstützten sie darin. Über ein Viertel von ihnen blieben „mithelfende Familienangehörige“, wobei etwa die Hälfte in der untersten Kategorie „Arbeiter und mithelfende Familienangehörige“ rangierte. Die Stellung der Frau war in nichts der des Mannes vergleichbar. Die Frauen dienten als Aushilfskräfte für ihre Väter, Onkel und Brüder. Diese Diskrepanz zwischen den Geschlechtern fand sich ebenso und in noch stärkerem Maße unter allen Deutschen. Das heißt, die Stellung der jüdischen Frau war in Relation zum jüdischen Mann untergeordnet, aber privilegiert im Vergleich zur christlichen Frau. Doch waren die Erfahrungen, die eine jüdische Frau in der Arbeitswelt genau wie auf anderen Gebieten machte, voller Widersprüche. Einerseits profitierte sie von ihrer Herkunft, sie war besser ausgebildet und konnte im Familienunternehmen arbeiten, andererseits beschränkten sexistische und antisemitische Stereotype ihre Bestrebungen und Leistungen.

Diese Studie hat die bedeutende Rolle betont, die jüdische Frauen – und bürgerliche Frauen generell – bei der Formierung und Repräsentation des Bürgertums spielten. Geschlecht und Klasse wirkten hier zusammen. Davidoff und Hall stellten dies auch für die englische Mittelschicht fest und schrieben, „Klassenbewußtsein nimmt immer eine geschlechtsspezifische Form an“. Selbst „die Sprache der Klassenformierung ist geschlechtsspezifisch“. ⁶ Die Rolle der Frau und sogar die Definition von Weiblichkeit veränderten sich mit der Formierung der bürgerlichen Klasse. Die „Dame“, ob sie nun Arbeit nur heimlich verrichtete oder keinen Finger rühren mußte, repräsentierte die soziale Stellung ihres Ehemannes. Als das Bürgertum danach strebte, seine gesell-

schaftliche Stellung durch Konsumverhalten zu verbessern, wurde „die Frau in Verbindung mit dem Konsum häufig zugleich als Schöpferin und Trägerin des Status gesehen“.⁷ Ihre Bedürfnisse, Wünsche und Vergnügungen wurden Ausdruck der Position, die ihre Familie in der Gesellschaft einnahm.

Neben ihrer Funktion als Konsumentin spielten die hauswirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fähigkeiten der Frau eine noch bedeutendere Rolle. Der Status des Mannes und die Familienökonomie hingen von ihr ab. Zu einem „guten Hause“ gehörten ein gut geführter Haushalt und eine achtbare Familie, das heißt, eine, die über Bildung und Besitz verfügte. Selbst kleinbürgerliche Juden richteten sich in bezug auf Achtbarkeit und korrektes Verhalten an den Wohlhabenderen aus. Dieses Bestreben auch von ärmeren Juden, sich in das Bürgertum zu integrieren, bestätigt die Anziehungskraft der bürgerlichen Ideologie und beschreibt zugleich das Dilemma der Ehefrau, die diese Integration leisten mußte. Die Frau vermittelte die Werte und Verhaltensweisen des Bürgertums. Damit spielte sie eine, wenn auch unerkannte, Führungsrolle in der Schaffung und Erhaltung von Bildung. Die bürgerliche Frau erfüllte ihre Aufgabe, eine gebildete Familie zu ermöglichen, im Haus, in der Freizeit und sogar noch bei der Erwerbstätigkeit.

Das deutsch-jüdische Bürgertum mußte nicht nur dem bürgerlichen Wertesystem entsprechen, es mußte auch seinen Kindern die deutsche Kultur – die Hochkultur wie die populäre – nahebringen und sie in Benehmen und Stil ihrer deutschen Altersgenossen unterweisen. Juden übernahmen rasch den Kleidungsstil, die Bildung, die kulturellen Formen und Sitten der Gruppe, die ihrem finanziellen Status oder ihren Ambitionen am nächsten kam, und die sie in ihrer meist städtischen Umgebung vor Augen hatten. Auch ärmere und ländliche Juden strebten diese Verhaltensweisen an. Die Juden auf dem Dorfe führten – wie wir in dem Abschnitt über das Klavier gezeigt haben – städtische Möbel, modische Frauenkleidung und bürgerliche Manieren auf dem Lande ein. Es war die jüdische Hausfrau und Mutter, die die Verantwortung dafür trug, Tag für Tag eine Familie heranzuziehen, die durch ihr dezentes und korrektes Benehmen bewies, daß sie mit anderen bürgerlichen Deutschen auf einer Ebene stand. Unter ihrer sorgfältigen Leitung wurden ein harmonisches Familienleben und höfliche, artige Kinder schließlich zum lebendigen Beweis für die gelungene Akkulturation der Juden an das deutsche Bürgertum.

Im Gegensatz zu ihrer raschen und vollständigen Integration in die Sprache und Literatur Goethes, blieb die soziale Integration der deutschen Juden unvollständig. Die Emanzipation verlagerte das „jüdische Problem“ vom politischen in den gesellschaftlichen Bereich. Vor über 50 Jahren schrieb Jacob Katz, die Juden hätten sich nicht in das deutsche Volk integriert, sondern nur in eine bestimmte Schicht dieses Volkes, die neue Mittelschicht.⁸ Vor nicht allzu langer Zeit fügte er hinzu, der Eintritt der Juden in das Bürgertum bedeutete die „Entstehung einer separaten Untergruppe, die sich in einigen Merkmalen dem deutschen Bürgertum anpaßte“.⁹ Eine Sozialgeschichte der deutsch-jüdischen Frauen zeigt uns ein nuancierteres Bild: Die deutschen Juden waren „jüdischer“ und weniger integriert, als gemeinhin behauptet wird, aber sie

waren auch nicht separiert. Gruppensolidarität darf nicht mit Segregation verwechselt werden.

Die meisten jüdischen Frauen fühlten sich wohl innerhalb der Grenzen von Familie und Gemeinde, doch wurden diese Grenzen immer durchlässiger. Nachbarn, die Ostereier und Mazzen austauschten, Schulkameraden, die sich gegenseitig zu Hause besuchten, und an der Universität oder im Büro geschlossene Freundschaften ließen Juden und Christen die Grenzen überschreiten, die sie voneinander trennten. Auch die steigende Zahl von Mischehen belegte nicht nur eine Verbindung der beiden Gruppen auf gesetzlicher Basis, sondern ebenso erweiterte Möglichkeiten, sich kennenzulernen und anzufreunden. Eine solche soziale Mischung war in den freiwilligen Hilfsorganisationen noch deutlicher. Viele jüdische Frauen schlossen sich überkonfessionellen oder feministischen Frauengruppen an. Und manch eine der Frauen, die in jüdischen Organisationen arbeiteten, gehörte auch nichtjüdischen an. Erinnert sei an die Frau des Rabbiners, die wichtige soziale und feministische Einrichtungen für Frauen und Kinder schuf, und an die große Zahl jüdischer Frauen, die überkonfessionellen Frauenorganisationen angehörten oder sie leiteten. Angezogen vom universellen Charakter der Frauenbewegung taten sie sich mit anderen deutschen Aktivistinnen zusammen, um die Sozialarbeit durch neue Ideen und Methoden zu bereichern. Auch die jüdischen Frauen, die in den „typisch jüdischen“ Bereichen Handel und Gewerbe arbeiteten, waren in einer Zahl in der Gewerkschaft der weiblichen Angestellten vertreten, die ihren Anteil an den Erwerbstätigen weit übersteigt. Das Engagement jüdischer Frauen in den Berliner Volksküchen, den Mädchen- und Frauengruppen für soziale Hilfstätigkeit und den Gewerkschaften, um nur an einige wenige Bereiche zu erinnern, legte Zeugnis ab für Kommunikation und Zusammenarbeit zwischen jüdischen und anderen deutschen Frauen.

Und doch gab es Grenzen. „Die Masse der assimilierten Juden lebte im Zwielficht von Gunst und Ungunst und ahnte nur, daß beides, Erfolg wie Scheitern, unlöslich mit der Tatsache ihres Judeseins verknüpft war.“¹⁰ Die „jüdische Frage“ verfolgte sie weiterhin. So verweisen die besonderen Anstrengungen der deutschen Juden im Ersten Weltkrieg zum Beispiel auf das Ausmaß, in dem sie gerne zugehörig gewesen wären, und gleichzeitig auf die Grenzen, die ihnen von nichtjüdischen Deutschen gesetzt wurden. Die wichtige Stellung jüdischer Frauen in vielen deutschen Frauenorganisationen belegt ihre Integration, doch die Tatsache, daß sie häufig Außenseiterinnen blieben oder sich abseits hielten, bezeugt wiederum, daß von jüdischer wie christlicher Seite „Andersartigkeit“ empfunden wurde. Trotz dieser Grenzen gab es jedoch Gespräche und gegenseitige Verbindungen zwischen jüdischen und christlichen Frauen. Dies wiederum ließ auf eine deutsch-jüdische Symbiose hoffen, die über die rein intellektuelle Affinität hinausgehen könnte.

Die Lebensrealität der Frauen warf auch Licht auf den Prozeß, in dem Juden traditionelle religiöse Formen bewahrten oder veränderten. Ihr betontes Deutschtum und der abnehmende, vorwiegend männliche Synagogenbesuch sind nicht die einzigen Kriterien zur Beurteilung der Treue zur jüdischen Gemeinschaft und Religion. Konzentriert man sich in der Untersuchung

auf Frauen, entsteht ein komplexeres Bild, als die übliche Analyse der „Modernisierung“ für die deutsch-jüdische Geschichte des 19. Jahrhunderts ergibt. Wir können dann die privaten und stärker traditionellen Haltungen und Einrichtungen erkennen, die in dynamischer Spannung zu den Kräften der Säkularisierung fortbestanden. Eine solche Analyse unterstreicht die Spannung zwischen den Verlockungen der Akkulturation und der Beständigkeit der Tradition.

Im ganzen Werk hätte man die Frage stellen können: „Was war deutsch an diesen Frauen und was jüdisch?“ Die Antwort ist klar: Sie waren beides. Ihre Kleidung, ihre Möbel, ihr Selbstverständnis als Hausfrauen, ihre Art zu sprechen, ihre Liebe zur deutschen Landschaft und den deutschen Klassikern, ihr Freizeitverhalten, ihre Anpassung an die bürgerliche Norm der Respektabilität und ihre Unterstützung des Ersten Weltkrieges, um nur ein paar Beispiele zu nennen, enthüllen, wie tief ihre Angleichung an die deutsche Gesellschaft und Kultur ging.

Und doch neigten die jüdischen Frauen eher dazu, Ideen, kulturelle Entwicklungen und sogar neue Möglichkeiten auf jüdische Weise zu erfassen, als sie einfach nur widerzuspiegeln. Ihre Kultivierung von Freundschaften unter Juden, ihr Heiratsverhalten, ihre Konzentration in bestimmten Wohngebieten und ihre starke Anhänglichkeit an die Bildungsidee waren nur ihnen eigen.¹¹ Dies gilt auch für ihren frühen Gebrauch der Geburtenkontrolle, ihre Bildungs- und Berufsstruktur, das Ausmaß ihres sozialen Engagements und vielleicht auch für die Beziehungen zwischen den Ehepartnern und zwischen Eltern und Kindern. Die Methoden der Kindererziehung scheinen toleranter, die patriarchale Autorität weniger ausgeprägt gewesen zu sein. Der enge Zusammenhalt in jüdischen Familien ist auffallend. Dieser mag zum Teil dem Minderheitenstatus und der damit verbundenen Unsicherheit geschuldet sein, einer Situation also, in der die Familie auch als wirtschaftliche und soziale Basis von besonderem Wert war. Anthropologen haben festgestellt, daß verschiedene Kulturen jeweils eigene Formen entwickeln, die familiären Bindungen der Organisation des sozialen Überlebens anzupassen.¹² Diese Beziehungen sind bei Gefahr eher enger als weniger eng oder intensiv, weil Beziehungen entscheidend für das Überleben sind.¹³ Dieser enge Zusammenhalt entsprach nicht nur deutschen bürgerlichen Normen, auch die jüdische Identität war gebunden an Familienstolz.¹⁴

Als die strenge religiöse Observanz abnahm, suchten Juden wie andere bürgerliche Deutsche in der Familie nach Riten und einem erweiterten Lebenssinn. Im jüdischen wie im nichtjüdischen deutschen Bürgertum dieser Zeit dienten allmählich Familienfeiern und die zunehmende Zahl von nationalen Feiertagen als säkularer Ersatz für die religiösen Feste. Die Familie und die Nationalfeiertage lieferten Inhalte und Bedeutungen, die einst die Domäne der Religion gewesen waren. Die öffentliche Religionsausübung in Synagoge und Kirche wurde durch private Feiern in der Familie ersetzt. Die Familie verstand sich inmitten der rapiden Verwandlungen als ein „Reservoir des Widerstands gegen die völlige ‚Entseelung‘ der Welt“.¹⁵ Durch die Vermittlung der Frauen bot die Familie selbst immer mehr einen Ersatz für Religion, und Juden diente sie darüber hinaus als Pfeiler ihrer ethnischen Kultur.

Für Juden bedeutete die Familie jedoch noch mehr. In dem Wunsch, ihren Kindern möglichst viele Chancen zu bieten, vertrauten sie auf das Netz der Großfamilie, wenn es um wirtschaftliche und kulturelle Unterstützung ging, und auch bei der Suche nach möglichen Ehepartnern, um die Endogamie aufrechtzuerhalten. War keine Verwandtschaft vorhanden, diente die jüdische Gemeinde quasi als erweiterte Familie und stellte die notwendige wirtschaftliche oder soziale Hilfe zur Verfügung. Sowohl ihr Zusammenhalt innerhalb der eigenen Gruppe als auch ihr Ausschluß durch die umgebende Gesellschaft hinderten Juden daran, völlig absorbiert zu werden. Das wird besonders deutlich, wenn man die Aufmerksamkeit dem Leben der Frauen zuwendet.

Betrachtet man das Leben von Frauen im privaten und im öffentlichen Bereich, erkennt man, daß es keine Einbahnstraße der Emanzipation gab, die in die Sackgasse der Assimilation führte. Letzten Endes unterstützt die geschlechtsspezifische Analyse die Hypothese, daß die Interaktion von Juden untereinander und ihre Verbundenheit mit ihrer Gemeinde im Kaiserreich weiter gedieh, obgleich die Juden sich ihrer modernen Umwelt anpaßten. Sie lebten nicht mehr im Ghetto und besuchten die Synagoge nicht mehr mit der einstigen Regelmäßigkeit oder Leidenschaft, doch sie entwickelten neue Formen der Zusammengehörigkeit. Diese Analyse weist die Schlußfolgerungen derer zurück, die „das Judentum“ als die Summe der Werte, Glaubensinhalte, Riten, Zeremonien und Verhaltensmuster von Juden für im Rückgang begriffen erklärten.¹⁶ Mißt man „Judentum“ am Synagogenbesuch, ist die Behauptung nicht unwahr. Aber Werte, Religiosität, Gefühle und Riten sind nicht so einfach zu messen, zumal sie sich veränderten und mit einer säkularen jüdischen Identität mischten. Religion wurde zu einer Art „ethnischem Gemeinschaftserlebnis“,¹⁷ in dem Rituale und Zeremonien, die früher an eine bestimmte religiöse Praxis gebunden waren, sich in Familientreffen und Gemeindeveranstaltungen verwandelten.

Jüdisches Bewußtsein wurde gestärkt durch die spezifische Bildungs- und Berufsstruktur der Juden und durch ihr demographisches Verhalten. Die hingebungsvolle Arbeit der Frauen in Familie und Gemeinde und für die familiären Formen der Religiosität intensivierten es. Zudem drückte das außerordentliche Engagement der jüdischen Frauen im Wohlfahrtswesen ihre entschlossene Identifikation mit der jüdischen Gemeinschaft aus. Fügt man diesen Charakteristika noch die Solidarität hinzu, die in der ethnischen Politik sichtbar wird, die in anderen Untersuchungen über jüdische Gemeinden und Abwehrorganisationen so gut beschrieben worden ist,¹⁸ entsteht ein überzeugendes Bild vom Festhalten der deutschen Juden an ihrer Herkunft und ihrer Gemeinschaft. Nur eine Darstellung, die die Geschichte der Frauen einbezieht, kann eine umfassende Definition des Judentums geben.

Eine modernisierte religiöse Praxis und ein ausgeprägter Sinn für Solidarität mit anderen Juden bestimmte die Identität der großen Mehrheit der deutschen Juden stärker als bisher von Historikern erkannt und von den Betroffenen selbst vielleicht wahrgenommen wurde. Im Laufe der Zeit drückte sich jüdische Identität in Deutschland eher im Rahmen der Familie und der jüdischen Gemeinde aus als in der strengen Befolgung der traditionellen

Religion. Die Frauen spielten eine entscheidende Rolle bei der Herstellung und Erhaltung dieser Bindungen. Als Bewahrerinnen der Tradition und Trägerinnen der Moderne pflegten sie jüdische Riten zu Hause und formten sie neu, während sie bei ihrer Tätigkeit im öffentlichen Bereich ein modernes, säkulares Judentum mitgestalteten. Sie waren von zentraler Bedeutung für die Formierung einer modernen jüdischen Identität.

Anmerkungen

Vorwort

- 1 Siehe Renate Bridenthal, Claudia Koonz und Susan Stuard Hg., *Becoming Visible: Women in European History*, Boston 1987².
- 2 Claudia Koonz, *Mütter im Vaterland: Frauen im Dritten Reich*, Freiburg 1991; Rita Thalmann, *Frausein im Dritten Reich*, München/Wien 1984.
- 3 Monika Richarz' Sammlung von Lebenserinnerungen, die ein hervorragendes Bild deutsch-jüdischer Sozialgeschichte vermittelt, steht dem als herausragende Ausnahme gegenüber. Ihre geschickte Zusammenstellung der Dokumente beleuchtet die Rolle der Frauen wie auch deren Blickwinkel. Siehe Monika Richarz, *Jüdisches Leben in Deutschland*, Bd 2, *Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte im Kaiserreich*, Stuttgart 1979.
- 4 Siehe unter anderen Charlotte Baum, Paula Hyman, Sonya Michel, *The Jewish Women in America*, New York 1976; Elizabeth Ewen, *Immigrant Woman in the Land of Dollars. Life and Culture on the Lower Eastside 1890–1925*, New York 1985. Eine Ausnahme ist Deborah Hertz, *Die jüdischen Salons im alten Berlin*, Frankfurt/Main 1991. Siehe auch Judith Baskin Hg., *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit, Mich., 1991.
- 5 S. Bonnie G. Smith, *Ladies of the Leisure Class. The Bourgeoises of Northern France in the Nineteenth Century*, Princeton, New York 1981; Joan Burstyn, *Victorian Education and the Ideal of Womanhood*, London 1980; Ute Frevert Hg., *Bürgerinnen und Bürger: Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1988; Mary Ryan, *Cradle of the Middle Class: The Family in Oneida County. New York 1780–1865*, London und New York 1981.
- 6 Jacob Toury, *Soziale und Politische Geschichte der Juden in Deutschland 1848–1871*, Düsseldorf 1977, S.114. Die Statistiken beziehen sich auf die Jahre 1871–1874.
- 7 Bis auf einige bedeutsame Ausnahmen – Hansjoachim Henning, Rolf Engelsing und dem Bielefelder Zentrum für Interdisziplinäre Forschung – haben sich die meisten Wissenschaftler in Deutschland lange auf die Sozialgeschichte der Arbeiterklasse im Kaiserreich konzentriert. Siehe Hansjoachim Henning, *Das westdeutsche Bürgertum in der Epoche der Hochindustrialisierung 1860–1914. Soziales Verhalten und soziale Strukturen*, Bd 1, *Das Bildungsbürgertum in den preußischen Westprovinzen*, Wiesbaden 1972; Rolf Engelsing, *Zur Sozialgeschichte deutscher Mittel- und Unterschichten*, Göttingen 1973; Jürgen Kocka Hg., *Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1987; Jürgen Kocka Hg., *Das Bürgertum im 19. Jahrhundert: Deutschland im europäischen Vergleich*, München 1988; Ute Frevert Hg., *Bürgerinnen und Bürger. Die letzten drei Bände sind das Ergebnis eines Forschungsprojektes mit dem Titel „Bürger, Bürgerlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Das 19. Jahrhundert im europäischen Vergleich“, das an der Universität Bielefeld unter der Leitung von Jürgen Kocka durchgeführt wurde. Peter Gays ausführliche Studie über das europäische Bürgertum stellt eine unverzichtbare Lektüre dar, wegen seiner allgemeinen Erkenntnisse wie auch wegen seines spezifischen Ansatzes: Peter Gay, *The Bourgeois Experience: Victoria to Freud*, Bd. 1:*

- Education of the Senses, New York 1984 und Bd 2: The Tender Passion, New York 1986. (Die zarte Leidenschaft. Liebe im bürgerlichen Zeitalter, München 1987) Siehe auch: Eric Hobsbawm, The Age of Empire, New York 1988.
- 8 Bis Ende der 1870er Jahre unterstützten jüdische Wähler die Nationalliberalen. Nach 1890 tendierten Juden eher dazu, fortschrittliche Parteien zu wählen. In den letzten Jahren des Kaiserreichs unterstützten etwa zwei Drittel der jüdischen Wähler die Fortschrittspartei, während die Hälfte der übrigen die SPD wählten. Ernest Hamburger und Peter Pulzer, Jews as Voters in the Weimar Republic in: Leo Baeck Institute Year Book (im folgenden LBIYB) 1985, S.4.
 - 9 Toni Cassirer, Aus meinem Leben mit Ernst Cassirer, Memoiren, Leo Baeck Institute New York (im folgenden: LBI), S.III.
 - 10 Henriette Hirsch, Erinnerungen an meine Jugend, Memoiren, LBI, S.1.
 - 11 Dies stellt eindeutig ein Feld für zukünftige Forschungen dar, die bereits vorliegende Arbeiten über diese Einwanderungsgruppen und die Geschichte der Arbeiterinnen ergänzen könnten. Siehe Jack Wertheimer, Unwelcome Strangers: East European Jews in Imperial Germany, New York 1987; Steven Aschheim, Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German-Jewish Consciousness 1800–1923, Madison, Wis. 1982; Trude Maurer, Ostjuden in Deutschland, Hamburg 1987. Zur Geschichte der Arbeiterinnen s. R. Beier, Frauenarbeit und Frauenalltag im deutschen Kaiserreich: Heimarbeiterinnen in der Berliner Bekleidungsindustrie 1880–1911, Frankfurt/Main 1983.
 - 12 1910 zählte die zionistische Bewegung in Deutschland nur 6.800 Mitglieder. Michael Meyer, Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism, New York 1988, S.210. Jehuda Reinharz, Fatherland or Promised Land: The Dilemma of the German Jew 1893–1914, Ann Arbor, Mich. 1975; Steven M. Poppel, Zionism in Germany 1897–1933: The Shaping of a Jewish Identity, Philadelphia 1977. Die Hadassah, die zionistische Frauenorganisation von Amerika, wurde drei Jahre später 1912 von Henriette Szold gegründet.
 - 13 Da ich nur sehr wenig Material finden konnte und weil Zionismus und Orthodoxie Bewegungen waren, die nur von einer Minderheit der deutschen Juden unterstützt wurden, müssen diese zukünftigen Forschungen überlassen bleiben.

Einführung

- 1 Henriette Hirsch (geboren 1884 in Berlin): Erinnerungen an meine Jugend, Memoiren, LBI.
- 2 Betty Lipton, At Home in Berlin, in: John Foster Hg., Community of Fate: Memoirs of German Jews in Melbourne, Sidney 1986, S.23–25.
- 3 Gertrud Catts, A Portable Career, ebd., S.36–37.
- 4 In Kapitel 2 werde ich erläutern, daß Frauen weniger als jüdische Männer eine Konfliktsituation darin sahen, Deutsche und Juden zu sein.
- 5 Die intellektuelle und politische Geschichte des deutschen Judentums ist durch die Arbeit des Leo Baeck Instituts (sein Yearbook, seine Sammlung von Monographien und das Bulletin) wie durch zahlreiche einzelne Wissenschaftler erforscht worden.
- 6 Gayle Rubin, The Traffic in Women: Notes on the „Political Economy“ of

Sex, in: Rayna R. Reiter Hg., *Toward an Anthropology of Women*, New York 1975, S.179.

- 7 Peter Gay schreibt: „Ob ‘grand’ oder ‘petit’, etabliert oder neureich, die Bourgeoisie trachtete danach, schicklich zu leben, ihre Kinder gut zu erziehen, ihr Heim zu schmücken und Besitz zu hinterlassen.“ Siehe Gay, *The Bourgeois Experience*, Bd 1, *Education of the Senses*, New York 1984, S.24.
- 8 Ein ähnliches Muster ist in den Mittelschichten anderer Länder zu beobachten. Leonore Davidoff und Catherine Hall, *Family Fortunes. Men and Women of the English Middle Class 1780–1850*, London 1987.
- 9 Die Verfassung des Norddeutschen Bundes bedeutete die Aufhebung aller Begrenzungen des Ortsbürgerrechts. Zwei Jahre später wurden religiöse Benachteiligungen aufgehoben. Die Reichsverfassung von 1871 eröffnete Juden rein rechtlich auch den Zugang zu allen Staatsämtern.
- 10 Reinhard Rürup, *Emanzipation und Krise. Zur Geschichte der ‘Judenfrage’ in Deutschland vor 1890*, in: Werner E. Mosse Hg., *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914*, Tübingen 1976, S.21.
- 11 Richarz, *Jüdisches Leben in Deutschland*, Bd 2, S.7–64. Avraham Barkai erinnert daran, daß zwischen 1871 und 1910 50.000 bis 60.000 Juden aus Deutschland emigrierten, und er folgert, daß daraus bedeutende demographische Veränderungen entstanden. Avraham Barkai, *German-Jewish Migration in the Nineteenth Century 1830–1910*, in: *LBIYB* 1985, S.309–310.
- 12 Jack Wertheimer, *Unwelcome Strangers*, S.83. Wertheimer legt den Schwerpunkt auf die staatliche Politik und die Beziehungen zwischen deutschen und osteuropäischen Juden. Für detaillierte sozialhistorische Aspekte siehe Trude Maurer, *Ostjuden in Deutschland*, Hamburg 1987.
- 13 Usiel O. Schmelz, *Die demographische Entwicklung der Juden in Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1933*, in: *Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft I*, 1982: S. 42–43. Vgl. Kapitel 3, Anm. 109, wo Vergleiche im Heiratsverhalten jüdischer Frauen mit dem nichtjüdischer deutscher Frauen und jüdischer Männer angestellt werden.
- 14 Schmelz, *Die demographische Entwicklung*, S.44.
- 15 Ebd. S.55.
- 16 Richarz, *Jüdisches Leben*, Bd. 2, S.16. In diesen Angaben ist die große Zahl der Juden nicht erfaßt, die ihren Glauben aufgaben, aber nicht zu einer anderen Religion konvertierten.
- 17 Ebd. S.17. Schmelz argumentiert, daß die jüdische Bevölkerung weniger als ein Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachte, und ihr Heiratsverhalten – gemessen an den Zahlen der Mischehen – zur Binnenehe tendierte. Hätten die Ehepartner einander aus reinem Zufall gewählt, wäre die Anzahl der Mischehen sehr viel höher gewesen. Siehe Schmelz, *Die demographische Entwicklung*, S.53.
- 18 „Bürgerlich gesichert“ nach Jacob Toury, *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847–1871*, Düsseldorf 1977, S.100–114.
- 19 Avraham Barkai, *Jüdische Minderheit und Industrialisierung*, Tübingen 1988, S.5.
- 20 Dies trifft vor allem auf die Medizin und das Rechtswesen zu. Siehe Konrad H. Jarausch, *Jewish Lawyers in Germany, 1848–1938: The Disintegration of a Profession*, *LBIYB* 1991, S.171-190; Geoffrey Cocks, *Partners and Pariahs – Jews and Medicine*, *LBIYB* 1991, S.191-206.
- 21 Barkai, *Jüdische Minderheit*, S.20–21.
- 22 Barkai, *German-Jewish Migration*, S.301.

- 23 Im Gegensatz dazu waren ein Großteil der nichtjüdischen Einwanderer junge alleinstehende Landarbeiter, die Arbeit in der Industrie, im Bergbau oder als Knechte suchten. Ebd. S.304.
- 24 Zur Definition und Darstellung des deutschen Bürgertums siehe Jürgen Kocka, Bürgertum und bürgerliche Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Europäische Entwicklungen und deutsche Eigenarten, in: Jürgen Kocka und Ute Frevert Hg., Bürgertum im 19. Jahrhundert: Deutschland im europäischen Vergleich, München 1988, S.11-78. Siehe auch Jürgen Kocka: Bürgertum und Bürgerlichkeit als Probleme der deutschen Geschichte vom späten 18. zum frühen 20. Jahrhundert, in: Jürgen Kocka Hg., Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert, Göttingen 1987, S.21-63.
- 25 Aufgrund strikter Beschränkungen waren vor 1871 nur drei Prozent der Juden Ärzte oder Rechtsanwälte. S. Monika Richarz, Jüdisches Leben in Deutschland, Bd. 1: Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1780-1871, Tübingen 1976, S.41. Die wirtschaftliche Entwicklung der Juden fand nicht gleichmäßig statt. In Preußen hatten die meisten Juden bis 1848 Mittelschichtseinkommen erreicht, in den südlichen und südwestlichen ländlichen Gebieten dagegen ging der Aufstieg zum bürgerlichen Wohlstand langsamer vonstatten.
- 26 Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, N.Y. 1989, S.49.
- 27 „Wenn Thomas Mann noch 1918 den Bürger lobpreist und den Bourgeois verunglimpft, dann arbeitet er mit einer rhetorischen Tradition, die mindestens ein Jahrhundert alt ist.“ Gay, *Bourgeois Experience*, Bd. 1, S.18.
- 28 George L. Mosse, *German Jews beyond Judaism*, Bloomington, Ind. 1985, S.11. Siehe auch: George Mosse, *German Jews and Liberalism in Retrospect*. Introduction to Year Book XXXII, LBIYB 1987, S.XIV.
- 29 Mosse, *German Jews*, S.69.
- 30 Peter Gays Argument, der Bildungsanspruch sei vermutlich charakteristischer für den Bürger als die meisten anderen seiner kulturellen Muster, und diese Bezugnahme stelle eine „pikante und nützliche Zutat“ zu einer möglichen Definition des Bürgertum dar, trifft sicher auch auf Juden zu. Gay, *The Bourgeois Experience*, Bd. 1, S.28-29.
- 31 Fritz Ringer betont die Bedeutung der „Weltanschauung“ und die Erfahrung mit Literatur. Siehe F. Ringer, *Academics in Germany: German and Jew. Some preliminary remarks*, LBIYB 1991, S.207-212.
- 32 David Sorkin, *The Genesis of the Ideology of Emancipation 1806-1840*, LBIYB 1987, S.19.
- 33 David Sorkin, *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, Oxford and New York 1987, S.15. Sorkin analysiert die jüdische „Subkultur“.
- 34 Mosse, *German Jews and Liberalism*, S.XIII. Humboldt war in den Jahren 1809 bis 1810 preußischer Erziehungsminister. Als enger Freund von Goethe und Schiller strebte er danach, den Weimarer Humanismus zur Grundlage des Erziehungssystems zu machen.
- 35 Ute Frevert, *Bürgerliche Meisterdenker und das Geschlechterverhältnis: Konzepte, Erfahrungen, Visionen an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert*, in: Ute Frevert Hg., *Bürgerinnen und Bürger: Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1988, S.29.
- 36 Ringer, *Academics in Germany*.
- 37 Peter Gay beschreibt, wie Mabel Loomis, gerade weil in ihrem Hause „das Geld nicht im Überfluß vorhanden war“, auf diesen Eigenschaften beharrte. *The Bourgeois Experience*, Bd. 1, S.74. Zu deutschen Beispielen siehe Wilhelm H. Riehl, *Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer*

- deutschen Social-Politik, Bd. 3: Die Familie, Stuttgart 1882, 9. Auflage.
- 38 George L. Mosse, *The Secularization of Jewish Theology*, in: George L. Mosse Hg., *Masses and Man: Nationalist and Fascist Perceptions of Reality*, New York 1980, S.258.
- 39 Mosse, *German Jews*, S.4.
- 40 Zur Aufgabe des Jiddischen und zur Annahme des Hochdeutschen und deutscher Bildung siehe Shulamit Volkov, *Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland. Eigenart und Paradigma*, in: Jürgen Kocka Hg., *Bürgertum im 19. Jahrhundert*, S.351–356.
- 41 Mosse, *German Jews*, S.4.
- 42 Ebd. S.11.
- 43 Gershom Scholem, *On the Social Psychology of the Jews in Germany*, in: David Bronsen Hg., *Jews and Germans from 1860–1933: The Problematic Symbiosis*, Heidelberg 1979, S.17.
- 44 Charlotte Wolf, *Augenblicke verändern uns mehr als die Zeit. Eine Autobiographie*, Frankfurt/M. 1990, S.16.
- 45 Michael Meyer, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, New York und Oxford 1988, S.187.
- 46 Michael R. Marrus, *European Jewry and the Politics of Assimilation: Assessment and Reassessment*, in: *Journal of Modern History* 49, 1977, S.89–109.
- 47 Shulamit Volkov hat vor einer einfachen, linearen Definition jüdischer Assimilation gewarnt und dagegen auf das neue Selbstverständnis von Juden in den 1890er Jahren hingewiesen, die die Familie als einen Ort, an dem sowohl Integration als auch Bewahrung von Gruppenidentität stattfand, ansahen. Ich stimme mit ihrer Kritik an dem Assimilationsbegriff überein, finde aber die Einordnung „die Familie“ zu ungenau und ziehe vor, wo es möglich ist, zwischen männlichen und weiblichen Mitgliedern innerhalb der Familie zu unterscheiden, um deren Motivationen besser begreifen und ihr Verhalten genauer beobachten zu können. Vgl. Volkov, *Erfolgreiche Assimilation oder Erfolg und Assimilation: Die deutsch-jüdische Familie im Kaiserreich*, in: Wissenschaftskolleg zu Berlin, *Jahrbuch*, Berlin 1982/83, S.373–377.
- 48 Diese unbewußte jüdische Einstellung hatte möglicherweise nichts mit Religion zu tun, obwohl die Juden gerne „die ausschließlich religiöse Natur des Unterschiedes zu den Nichtjuden hervorhoben“. Gershom Scholem, *On the Social Psychology*, S.20.
- 49 Diese Definition gibt Larry D. Nachman. Siehe Nachman, *The Question of the Jews: A Study in Culture*, in: *Salmagundi* Nr. 44/45, Frühling/Sommer 1979, S.166–181.
- 50 Marion Berghahn, *German-Jewish Refugees in England*, London 1984, S.45.
- 51 Ebd. S.36, 44.
- 52 Ebd. S.12. Die Autorin bezieht sich auf Nathan Glazer/Daniel Patrick Moynihan Hg., *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Mass. 1975, S.3 ff.
- 53 Uriel Tal, *Christians and Jews in Germany: Religion, Politics and Ideology in the Second Reich 1870–1914*, Ithaca, N.Y. 1975, S.290.
- 54 Milton Gordon, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*, New York 1964.
- 55 Siehe Calvin Goldscheider/Alan S. Zuckerman, *The Transformation of the Jews*, Chicago 1984, S.187, 235. Die Autoren betonen die Notwendigkeit struktureller Kräfte für das Überleben, die wichtiger sind als gemeinsame

- Werte oder der Wunsch der Juden, als Gruppe zu überleben.
- 56 Seit 1876 konnten Juden offiziell aus der Gemeinde austreten, was jedoch nur wenige taten. Peter Honigman, *Die Austritte aus der jüdischen Gemeinde Berlin 1873–1941*, Frankfurt/M., Bern, New York 1988; Robert Liberles, *Religious Conflict in Social Context: The Resurgence of Orthodox Judaism in Frankfurt am Main 1838–1877*, Westport, Conn. 1985, Kapitel 6 und 7.
- 57 Meyer, *Response to Modernity*.
- 58 Peter Gay: *Freud, Jews and Other Germans: Masters and Victims in Modernist Culture*, New York 1978, S.19. (Freud, Juden und andere Deutsche, Hamburg 1986)
- 59 Richard Evans, *From Hitler to Bismarck: „Third Reich“ and Kaiserreich in Recent Historiography*, in: Richard Evans Hg., *Rethinking German History: Nineteenth-Century Germany and the Origins of the „Third Reich“*, London 1987, S.55–93.
- 60 Siehe Richard Levy, *The Downfall of Anti-Semitic Parties in Imperial Germany*, New Haven, Conn. 1975; Shulamit Volkov, *The Rise of Popular Anti-Modernism in Germany: The Urban Master Artisans 1873–1896*, Princeton, N.Y. 1978; Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism 1700–1933*, Cambridge, Mass. 1980; Peter J. G. Pulzer, *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria*, New York und London 1964, Neuauflage Cambridge, Mass. 1988; Paul Massing, *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*, Frankfurt/M. 1986 [Original New York 1949]; George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*, New York 1964.
- 61 Shulamit Volkov hat dies für Handwerksmeister geleistet. Vgl. Volkov, *The Rise of Popular Anti-Modernism in Germany*. Ich würde mir für die Zukunft mehr Analysen der jüdisch-christlichen Beziehungen wünschen.
- 62 1871 lebten etwa 70 Prozent der deutschen Juden im evangelischen Preußen und 24 Prozent in den katholisch dominierten südlichen und südwestlichen Staaten wie Bayern und Baden. Auch Teile des Rheinlands und Württembergs waren katholisch.
- 63 Herta Natorff, *Memoiren*, LBI, S.2.
- 64 Siehe zum Beispiel Julie Braun Vogelstein, *Was niemals stirbt: Gestalten und Erinnerungen*, Stuttgart 1966, S.217–218. Vogelstein berichtete über einen seltsamen aber nicht untypischen Zwischenfall. Sie lernte in den Ferien eine attraktive Frau kennen und hoffte, ihre Freundschaft auch künftig fortsetzen zu können: „Wir hatten einander lieb gewonnen, uns im Künstlerischen wie im Einfach-Menschlichen gut verstanden. Sie ging in ihre Heimat zurück. Nun erschien es mir richtig, ihr zu sagen, daß ich Jüdin sei (...) Sie stutzte einen Augenblick.“ – Die Freundschaft hielt.
- 65 Peter Pulzer, *Why Was There a Jewish Question in Imperial Germany?* LBIYB 1980, S.133–146, hier: S. 142.
- 66 Ebd. S.138, 142.
- 67 Wertheimer, *Unwelcome Strangers*, S.31–34, 60–63.
- 68 Die antisemitische Petition von 1882, die an Regierungspolitiker und Wirtschaftsführer verteilt wurde, forderte, Bismarck solle die jüdische Einwanderung beschränken, den „christlichen“ Charakter der Schulen erhalten, Juden von Verwaltungsposten ausschließen und Volkszählungen wieder nach Religionszugehörigkeit durchführen. Sie hatte 225.000 Unterschriften.
- 69 Die Antisemitische Volkspartei wurde 1890 von Otto Böckel gegründet und bestand unter diesem Namen nur bis 1893.

- 70 Zur negativen Einstellung deutscher Juden gegenüber osteuropäischen Juden siehe Steven Aschheim, *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German-Jewish Consciousness 1800–1923*, Madison, Wis. 1982.
- 71 Wertheimer, *Unwelcome Strangers*, S.31.
- 72 Siehe Ismar Schorsch, *Jewish Reactions to German Anti-Semitism 1870–1914*, New York 1972.
- 73 Diese sind auch häufig nicht dieselben für Männer des Bürgertums wie für Arbeiter. Joan Kelly kritisiert, daß Charakterisierungen historischer Epochen nur die Erforschung einer Hälfte der Bevölkerung einbeziehen. Joan Kelly, *Did Women Have a Renaissance?* in: Renate Bridenthal und Claudia Koonz Hg.: *Becoming Visible: Women in European History*, Boston 1987, S.175–202.
- 74 Im Amerika der 1880er Jahre war für den städtischen Bürger die Familie (nach Theodore Dreiser eine „kleine Insel der Anständigkeit“) nach der Arbeit das soziale Zentrum. Siehe Richard Sennett, *Families Against the City*, Cambridge, Mass. 1970, S.47–53. Zu Deutschland siehe Rolf Engelsing, *Zur Sozialgeschichte deutscher Mittel- und Unterschichten*, Göttingen 1973, S.225–261.
- 75 Riehl, *Die Familie*, S.80.
- 76 Karin Hausen, *Family and Role Division: The Polarisation of Sexual Stereotypes in the Nineteenth Century – An Aspect of the Dissociation of Work and Family Life*, in: Richard J. Evans und W.R. Lee Hg., *The German Family*, London 1981, S.66. (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 1977, S.363–393.)
- 77 Ute Frevert, *Women in German History. From Bourgeois Emancipation to Sexual Liberation*, Oxford, Hamburg, New York 1989, S.108–109. (Ute Frevert, *Frauen-Geschichte: Zwischen bürgerlicher Verbesserung und neuer Weiblichkeit*, Frankfurt /Main 1986.)
- 78 Ebd. S.136.
- 79 Ebd. S.118–120.
- 80 Ebd. S.114.
- 81 Das preußische Vereinsgesetz verbot Frauen und Minderjährigen jegliche politische Betätigung. Es wurde 1851 erlassen und 1908 endlich aufgehoben. Ähnliche Gesetze in Bayern und Sachsen waren sogar noch strenger.
- 82 Zu genaueren Details siehe meine Studie über den Jüdischen Frauenbund: Marion Kaplan, *Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland. Organisation und Ziele des Jüdische Frauenbundes 1904–1938*, Hamburg 1981.
- 83 Zum allgemeinen Hintergrund siehe Richard Evans, *The Feminist Movement in Germany 1894–1933*, London 1976; John Fout Hg., *German Women in the Nineteenth Century*, New York 1984; Ute Gerhard, *Verhältnisse und Verhinderungen. Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1978; Barbara Greven-Aschhoff, *Die bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland 1894–1933*, Göttingen 1981; Ruth-Ellen Joeres/Mary Jo Maynes Hg., *German Women in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Bloomington, Ind. 1986; und Ute Frevert, *Women in German History*.
- 84 Joan Scott, *Gender and the Politics of History*, New York 1988, S.20–21.
- 85 Joan Kelly, *The Doubled Vision of Feminist Theory*, in: *Feminist Studies* 5–1 (Frühling 1979), S.216–227; Marilyn Boxer/Jean Quataert: *Connecting Spheres: Women in the Western World*, New York 1987.

- 86 Scott, Gender, S.24.
 87 Siehe die Einleitung in Ute Frevert, *Bürgerinnen und Bürger*, S.14–15.
 88 Scott, Gender, S.20–21. Scott weist warnend darauf hin, daß die Entdeckung der Frauengeschichte die Gefahr in sich birgt, sie erneut zu isolieren und somit genau die Trennung zu reproduzieren, die Historikerinnen in Frage stellten.

Kapitel 1

- 1 Stefan Zweig, *Die Welt von gestern. Erinnerungen*, Frankfurt/M. 1970, S.13.
 2 Henriette Hirsch (geboren 1884 in Berlin), *Memoiren*, LBI, S.9.
 3 Sophie Diamant (geboren 1879 in Mainz), *Memoiren*, LBI, S.5.
 4 Semi Moore (geboren ca. 1882 in Randegg), *The History of the Family Moos*, *Memoiren*, LBI, S.46.
 5 Esther Calvary (geboren ca. 1855 in Eisenstadt), *Memoiren*, LBI, S.1.
 6 Sibylle Meyer, *Das Theater mit der Hausarbeit. Bürgerliche Repräsentation in der Familie der Wilhelminischen Zeit*, Frankfurt/M. 1982.
 7 Edmund Hadra (der seine Mutter beschreibt, die 1853 im Alter von 17 Jahren geheiratet hatte), *Memoiren*, LBI, S.89.
 8 In Städten lebende orthodoxe Frauen standen vor ähnlichen Problemen. Wie das Alter und der Wohnort machte auch die Religion einen wichtigen Unterschied im Leben einer Frau aus. Wohlhabende städtische orthodoxe Frauen konnten sich, von einem ähnlichen Einkommen abgesehen, von ihren säkularisierten jüdischen Nachbarn grundlegend unterscheiden.
 9 *Memoiren of „Tante Emma“* (geboren ca. 1860 in Poensen) in: Max Gruenewald Collection, LBI.
 10 Edmund Uhry (geboren 1874 in Ingwiller im Elsaß), *Memoiren*, LBI, S.46.
 11 Ebd. S.86.
 12 Ebd. S.21.
 13 Ebd. S.21.
 14 Jacob Picard, *Childhood in the Village*, LBIYB 1959, S.273–293. Picard beschreibt die Zeit der 1880er Jahre.
 15 Richarz Hg., *Jüdisches Leben*, Bd. 2, S.158–159.
 16 Conrad Rosenstein (geboren 1910 in Berlin), *Memoiren*, LBI, S.19.
 17 Richarz Hg., *Jüdisches Leben*, Bd. 2, S.171.
 18 Ebd. S.243–245. Siehe Kapitel 2 zu Details über die koschere Küche.
 19 Margarete Freudenthal arbeitete in ihrer Studie mit solchen Rechnungsbüchern. Siehe Freudenthal, *Gestaltwandel der städtischen, bürgerlichen und proletarischen Hauswirtschaft unter besonderer Berücksichtigung des Typenwandels von Frau und Familie*, Würzburg 1934. – Almanache und Taschenkalender für Frauen enthielten ansprechende Bilder, Texte und Tabellen zur Berechnung des Haushaltsgeldes. Siehe Karin Hausen, „... Eine Ulme für das schwanke Efeu“: Ehepaare im deutschen Bildungsbürgertum, in: Ute Frevert Hg., *Bürgerinnen und Bürger*, S.104.
 20 Freudenthal, *Gestaltwandel*, S.38.
 21 Diamant, *Memoiren*, S.5.
 22 Jonas Frykman/Orvar Löfgren, *Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle-Class Life*, New Brunswick, N.J. 1987, S.30–31.
 23 *Deutsche Hausfrauenzeitung*, Berlin 10. Januar 1886, S.1.
 24 Hansjoachim Henning, *Das westdeutsche Bürgertum in der Epoche der Hochindustrialisierung 1860–1914: Soziales Verhalten und soziale Struktur*

- ren, Bd. 1: Das Bildungsbürgertum in den deutschen Westprovinzen, Wiesbaden 1972, S.344.
- 25 Riehl, Naturgeschichte des Volkes, S.80.
- 26 Gerda Lerner, *The Majority Finds its Past. Placing Women in History*, New York 1979, S.132.
- 27 Anna Kronthal, *Posener Mürbekuchen. Jugenderinnerungen einer Posnerin*, München 1932, S.10. Daß es sich hier um eine allgemeine bürgerliche Erscheinung handelt, geht aus einer Studie über Schweden für den gleichen Zeitraum hervor. Siehe Frykman: *Culture Builders*, S.120.
- 28 L. v. Stein (1886) zitiert nach: Jürgen Zinnecker, *Sozialgeschichte der Mädchenbildung*, Weinheim/Basel 1973, S.116, 118.
- 29 Gay, *The Bourgeois Experience*, Bd. 1, S.17.
- 30 Utz Jeggle, *Judendörfer in Württemberg*, Tübingen 1969, S.165.
- 31 Ebd. S.223. Siehe auch Beate Bechtold-Comforty, *Jüdische Frauen auf dem Dorf - zwischen Eigenständigkeit und Integration*, in: „Sozialwissenschaftliche Informationen“ 18:3, September 1989, S.160-162.
- 32 Zu antisemitischen Reaktionen siehe Uwe Westphal, *Berliner Konfektion und Mode 1836-1939: Die Zerstörung einer Tradition*, Berlin 1986, S.24-27. Erinnerungen und Interviews legen die Vermutung nahe, daß jüdische Frauen in Modeangelegenheiten versuchten, Understatement zu zeigen, da sie annahmen, Deutsche sähen Mode als etwas „Fremdes“ an, und Antisemiten attackierten Mode als „jüdisch“. Auch Jeggle hebt dieses „Understatement“ hervor. John Foster stellte in seinen Interviews ein ähnliches Verhalten in bezug auf Möbel fest (Gespräch mit dem Autor).
- 33 Hirsch, *Memoiren*, S.35-36.
- 34 Ernst Herzfeld (geboren 1874 in Grätz in Posen), *Memoiren*, LBI, S.43, 49.
- 35 Jeggle, *Judendörfer*, S.220, 226.
- 36 Elfie Labsch-Benz, *Die jüdische Gemeinde Nonnenweier: Jüdisches Leben und Brauchtum in einer badischen Landgemeinde zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Landeszentrale für politische Bildung, Baden-Württemberg 1980, S.30.
- 37 Auch in ländlichen Gebieten gab es Anzeichen einer Verstädterung. Siehe Alice Goldstein, *Urbanization in Baden, Germany: Focus on the Jews 1825-1925*, in: *Social Science History* 801 (Winter 1984), S.43-67.
- 38 Gay, *The Bourgeois Experience*, Bd. 1, S.28.
- 39 Rosenstein, *Memoiren*, S.4.
- 40 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986, S.119.
- 41 Deutsche Hausfrauen verhielten sich ähnlich wie die skandinavischen. Siehe Frykman: *Culture Builders*, S.245.
- 42 Mrs. Sidgwick, *Home Life in Germany*, New York 1912, S.113, 129, 136.
- 43 Jeggle, *Judendörfer*, S.221. Siehe auch: Moore, *Memoiren*, S.52.
- 44 Margarete Weinberg, *Die Hausfrauen der deutschen Vergangenheit und Gegenwart*, Mönchen-Gladbach 1920, S.43, 46.
- 45 Henning, *Bürgertum*, S.248.
- 46 Barbara Beuys, *Familienleben in Deutschland*, Reinbek 1980, S.441.
- 47 Ute Gerhard, *Verhältnisse und Verhinderungen: Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt/Main 1979, S.282-310.
- 48 Schweizer Frauenheim, 25. Mai 1895, S.291-292, in: Eleanor Riemer/John Fout Hg., *European Women: A Documentary History 1789-1945*, New York 1980, S.155.
- 49 Heidi Müller, *Dienstbare Geister. Leben und Arbeitswelt städtischer Dienstboten*, Berlin 1981, S.152.

- 50 Ebd. S.153. „Blitzblank und rein / soll immer deine Küche sein.“
- 51 Ebd. S.150; für ein mögliches Schema siehe Ute Gerhard, *Verhältnisse*, S.295–299.
- 52 Judith Hauptman, *Images of Women in the Talmud*, in: Rosemary Radford Ruether Hg., *Religion and Sexism*, New York 1974, S.187.
- 53 Mark Zborowski/Elizabeth Herzog, *Life is with People: The culture of the Shtetl*, New York 1952, S.292. Zu den Speisegesetzen und Feiertagsbräuchen siehe Kapitel 2. Als Baleboste, das heißt, als fromme und gute Hausfrau betrachtet zu werden war für die osteuropäische jüdische Hausfrau ein Kompliment. Tamar Somogyi, *Die Scheinen und die Prosten*, Berlin 1982, S.81.
- 54 Salomon Carlebach, *Ratgeber für das jüdische Haus. Ein Führer für Verlobung, Hochzeit und Eheleben*, Berlin 1918, S.8.
- 55 Müller, *Dienstbare Geister*, Bild auf S. 215.
- 56 Nora Rosenthal (geboren 1892 in Frankfurt am Main), *Opus One*, *Memoiren*, LBI, S.11.
- 57 Moore, *Memoiren*, S.52. Geschildert sind die 1880er und 1890er Jahre.
- 58 „Illustriertes Unterhaltungsblatt“, 3:5, 1. Februar 1904, S.37. Deutsche Autoren heben auch den Zusammenhang der Konsumentinnenfunktion und der Ordentlichkeit der Hausfrau mit der Volkswirtschaft hervor. Siehe L. v. Stein, *Die Frau auf dem Gebiete der Nationalökonomie*, in: Gerhard, *Verhältnisse*, S.311–324.
- 59 Frykman, *Culture Builders*, S.166.
- 60 Aschheim, *Brothers and Strangers*, S.60.
- 61 *Der jüdische Selbsthaß* (1930), in: Aschheim, *Brothers and Strangers*, S.109.
- 62 Paul Tachau, *My Memoirs*, *Memoiren*, LBI, S.275.
- 63 Diese Haltung gegenüber Knoblauch kommt nicht nur in Gesprächen mit Frauen zum Ausdruck, die im Kaiserreich geboren wurden, sondern auch unter deutschen Juden, die in der Weimarer Republik aufwuchsen. Siehe zum Beispiel: Charles Hannam, *A Boy in Your Situation*, London 1977, S.58. Ein Vorurteil zu beweisen ist sehr schwer, doch die deutsch-jüdischen Kochbücher erweisen sich hier als hilfreich. Eine Untersuchung beliebter Kochbücher aus dem Kaiserreich ergibt erwartungsgemäß, daß Salz das gebräuchlichste Gewürz war. Andere Geschmacksverstärker wie Pfeffer, Essig, Zwiebel und Gewürznelken finden sich seltener in den Rezepten. Lorbeerblätter, Ingwer, Muskat, Petersilie und Schalotten werden ab und zu gebraucht. Knoblauch taucht in einem Buch gar nicht auf (Henny van Cleef, *Die Israelitische Küche*, Leipzig 1898, 3. Aufl.), erscheint in einem 371 Seiten starken Kochbuch nur in Zusammenhang mit einem (ungarischen) Gulaschrezept und noch einem anderen Gericht (Bertha Gumprich, *Vollständiges, praktisches Kochbuch für die jüdische Küche*, Frankfurt/M. 1914, 7. Aufl. S. 81) und taucht schließlich ein-, zweimal bei Wurstrezepten in anderen Büchern auf.
- 64 Müller, *Dienstbare Geister*, S.26. 1882 sind in der Statistik 1.324.924 und 1907 1.264.755 Dienstboten registriert. Siehe: Dorothee Wierling, *Mädchen für alles. Arbeitsalltag und Lebensgeschichte städtischer Dienstmädchen um die Jahrhundertwende*, Berlin 1987.
- 65 In Hamburg zum Beispiel sank der Anteil der Dienstboten an der Bevölkerung von 10,8 Prozent 1852 auf 4,3 Prozent 1890.
- 66 Rolf Engelsing, *Zur Sozialgeschichte deutscher Mittel- und Unterschichten*, Göttingen 1973, S.238.
- 67 Müller, *Dienstbare Geister*, S.96 und 103. Etwa 37 Prozent der Dienstboten

- waren zwischen 15 und 20 Jahre alt. Dienstboten waren um die Jahrhundertwende die mobilsten Arbeitskräfte. Siehe Wierling, Mädchen für alles, S.67.
- 68 Müller, Dienstbare Geister, S.28. Siehe Heidi Rosenbaum, Formen der Familie, Frankfurt/M. 1982, S.341–342.
- 69 Brief von Dora Edinger an die Autorin, New York, 25. Februar 1976.
- 70 Richarz Hg., Jüdisches Leben, Bd. 2, S.24.
- 71 Werner Mosse, Jews in the German Economy. The German-Jewish Economic Elite 1820–1935, Oxford 1987, S.13.
- 72 Jeggle, Judendörfer, S.22.
- 73 Clara Geismar (geboren 1845 in Eppingen), Memoiren, LBI, S.20. 1895 gab es 6.298 jüdische Dienstmädchen in Deutschland (16 Prozent aller weiblichen jüdischen Erwerbstätigen), doch ihre Zahl fiel auf 4.771 im Jahr 1907 (auf 9 Prozent). Jakob Segall, Die beruflichen und sozialen Verhältnisse der Juden in Deutschland, Berlin 1912, S.80.
- 74 Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden (im folgenden: ZDSJ), April 1905, S.1–2. 1895 gab es in Hamburg nur 214 jüdische Dienstmädchen, 1907 waren es 178. ZDSJ Mai-Juli 1919, S.88–89.
- 75 Uhry, Memoiren, S.88. Der Autor bezieht sich auf die 1870er und 1880er Jahre.
- 76 Engelsing, Sozialgeschichte, S.239–241.
- 77 Rosenstein, Memoiren, S.8.
- 78 Phillipine Landau, Kindheitserinnerungen. Bilder aus einer rheinischen Kleinstadt des vorigen Jahrhunderts, Dietenheim 1956, S.55; Müller, Dienstbare Geister, S.116 und 156.
- 79 Müller, Dienstbare Geister, S.156.
- 80 Jeggle, Judendörfer, S.224.
- 81 Ebd.
- 82 Müller, Dienstbare Geister, S.144.
- 83 Carlebach, Ratgeber, S.8.
- 84 Israelitisches Familienblatt (im folgenden: IF), Hamburg 28. März 1908, S.11.
- 85 Wertheimer, Unwelcome Strangers, S.101. (etwa 1897)
- 86 IF, 19. März 1908, S.11.
- 87 Israelitisches Gemeindeblatt, 10. Januar 1908, S.11.
- 88 Johanna Meyer Loevinson (geboren 1874 in Berlin), Memoiren, LBI, S.37.
- 89 Jeggle, Judendörfer, S.225.
- 90 Ebd.
- 91 Hilda Albers Frank (geboren circa 1901 in Köln), Memoiren, LBI, S.6.
- 92 Eva Ehrenburg, Sehnsucht - mein geliebtes Kind, Frankfurt/M. 1963, S.33.
- 93 Richarz, Hg. Jüdisches Leben, Bd. 2, S.336.
- 94 Meyer Loevinson, Memoiren, S.17.
- 95 „Der Frauen Natur und Recht“, Berlin 1876, zitiert nach: Freudenthal, Gestaltwandel, S.176.
- 96 Freudenthal, Gestaltwandel; vgl. auch die Memoirenliteratur der Zeit.
- 97 Diamant, Memoiren, S.7.
- 98 Marie Munk (geboren 1880 in Berlin), Memoiren, S.1, 10. Helene Lange Archiv im Landesarchiv Berlin.
- 99 Müller, Dienstbare Geister, S.162–165 und Meyer Loevinson, Memoiren, S.30. Hier sind genauere Beschreibungen zur „großen Wäsche“ gegeben.
- 100 Munk, Memoiren, I, 10.
- 101 Ebd. I, 13A.
- 102 Ebd.
- 103 Ebd. I, 11A.

- 104 Meyer Loevinson , S.17. Sie bezieht sich auf die 1880er und 1890er Jahre.
- 105 Alice Ottenheimer (geboren 1893 in Hochberg am Neckar), Memoiren, LBI, S.3.
- 106 Bruno Stern, Meine Jugenderinnerungen an eine württembergische Kleinstadt und ihre jüdische Gemeinde, Stuttgart 1968, S.66.
- 107 Ebd. S.80.
- 108 Ebd. S.52, 64, 70, 80.
- 109 Hirsch, Memoiren, passim.
- 110 Gerda Lerner, The Creation of Patriarchy. New York 1986, S.10, 171.
- 111 John Knodel, The Decline of Fertility in Germany 1871–1939, Princeton, N.J. 1974, S.136–147. Siehe James Woycke, Birth Control in Germany: 1871–1933, London 1988, S.2–5.
- 112 Lawrence Schofer, Emancipation and Population Change, in: Werner Mosse, Arnold Paucker, Reinhard Rürup Hg., Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History, Tübingen 1981, S.79–80.
- 113 Israelitisches Gemeindeblatt, 6. Februar 1903, S.53. Seit den 1880er Jahren wirkten die osteuropäischen jüdischen Einwanderer der allgemeinen Abnahme der Geburtenrate bei den deutschen Juden entgegen. Siehe Wertheimer, Unwelcome Strangers, S.85–86.
- 114 Schofer, Emancipation, S.81; Jacob Toury, Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847–1871, Düsseldorf 1977, S.22.
- 115 Israelitisches Gemeindeblatt, Köln 6. Februar 1903, S.53; Uziel Schmelz, Demographische Entwicklung, S.44–45; Schofer, Emancipation. S. 79.
- 116 Siehe Lowenstein, The Pace of Modernization, LBIYB 1976, S.41–56, und: Lowenstein, Voluntary and Involuntary Limitation of Fertility in Nineteenth Century Bavarian Jewry, in: Paul Ritterband Hg., Modern Jewish Fertility, Leiden 1981, S.94–111.
- 117 Knodel, Decline, S.260.
- 118 Henning, Bürgertum, S.478.
- 119 Knodel, Decline, S.252; siehe auch Kapitel 5, Anm. 60.
- 120 Ebd. S.138. Die Landjuden, die traditioneller und religiöser eingestellt waren, hatten größere Familien, obwohl auch ihre Geburtenrate unter dem Standard auf dem Lande lag. Lowenstein, Voluntary Limitations.
- 121 David Feldman, Marital Relations, Birth Control and Abortion in Jewish Law, New York 1974, S.298–301. Shulamit Volkov nimmt an, daß die jüdische Tradition der Nidda, des Reinheitsgebotes, das die sexuellen Beziehungen der Ehegatten gemäß dem Menstruationszyklus der Frau regelt, die Juden darauf vorbereitet hat, „Beschränkungen“ zu akzeptieren. Siehe Volkov, Erfolgreiche Assimilation oder Erfolg und Assimilation, S.386.
- 122 Zitiert nach Wertheimer, Unwelcome Strangers, S.39.
- 123 Es gibt keine Reichsstatistiken über die Fruchtbarkeit der osteuropäischen Juden. Auf der beschränkten Grundlage einiger lokaler Daten wird jedoch folgendes deutlich: 1910 hatten in Berlin osteuropäische Frauen im Durchschnitt 2,9 Kinder, die einheimischen Frauen im Vergleich dazu 0,7 Kinder. Wertheimer schließt daraus, daß die ostjüdischen Familien größer waren als die deutsch-jüdischen, fragt sich aber, ob ihre Fruchtbarkeit durch das Leben in Deutschland abnahm: Unwelcome Strangers, S.85. Eine Klassenanalyse könnte gleichfalls ergeben, daß ihre Fruchtbarkeit in dem Moment abnahm, in dem sie ökonomisch Fuß fassen konnten.
- 124 Arthur Prinz, Juden im deutschen Wirtschaftsleben, hrsg. von Avraham Barkai, Tübingen 1984, S.77.
- 125 Knodel, Decline, S.140–141.
- 126 Ann Taylor Allen, Sex and Satire in Wilhelmine Germany. „Simplicissimus“

- Looks at Family Life, in: *Journal of European Studies* 7, 1977, S.38.
- 127 Siehe ZDSJ, Mai 1914, S.72, über Hessen in den Jahren 1901–1912.
- 128 Alice Goldstein, Some Demographic Characteristics of Village Jews in Germany: Nonnenweier 1800–1931, in: Paul Ritterband Hg., *Modern Jewish Fertility*, Leiden 1981.
- 129 Der Anteil der Juden, die Deutschlands höhere Schulen (die zur Universitätsreife führten) besuchte, war sechsmal so hoch wie der Anteil der Juden an der Bevölkerung. Der Anteil der jüdischen Mädchen, die höhere Mädchenschulen (Lyceen) und zum Abitur führende Studienanstalten besuchten, betrug das Siebenfache ihres Anteils an der Bevölkerung. Die Statistik für 1914 in Preußen besagt:

Schülerinnen an höheren Lehranstalten der weiblichen Jugend

	<i>Prot.</i>	<i>Kath.</i>	<i>Juden</i>	<i>Andere</i>	<i>Insgesamt</i>
Lyceen	100.380 (68,2%)	35.930 (24,4%)	10.509 (7,2%)	317 (0,2%)	147.136 (100%)
Oberlyceen	6.019 (63,1%)	3.258 (34,3%)	223 (2,4%)	2 (0%)	9.502 (100%)
Studienanstalten	2.758 (62,2%)	1.133 (25,5%)	526 (11,9%)	17 (0,4%)	4.434 (100%)
Gesamt	109.157 (67,8%)	90.321 (25%)	11.258 (7%)	336 (0,2%)	161.072 (100%)

Quelle: ZDSJ Juli-September 1915, S.82.

- 1912 bestand die preußische Bevölkerung zu 61 Prozent aus Protestanten, zu 36 Prozent aus Katholiken und zu einem Prozent aus Juden. Zu dem höheren Heiratsalter jüdischer Frauen siehe Schmelz, *Die demographische Entwicklung*, S.43; Schofer, *Emancipation*, S.82–87; und für Berlin siehe ZDSJ September–Oktober 1914, S.131–132.
- 130 Zur Erörterung der Geburtenkontrolle unter den Juden als „Sozialpathologie“ siehe H.L. Eisenstadt, *Die Sozialpathologie der Juden und ihre Lehren*, in: *Soziale Medizin und Hygiene* 5, 1910, S.22, 29–31.
- 131 Adolf Riesenfeld (geboren 1884 in Breslau), *Memoiren*, LBI.
- 132 Gespräch mit Dora Edinger, New York 1986.
- 133 Als Beispiel zu oben Sammy Gronemann, *Memoiren*, LBI, S.234; zu letzterem Arnold Zweig, *Junge Frau* von 1914, Berlin 1987.
- 134 Riesenfeld, *Memoiren*.
- 135 Stefan Behr, *Der Bevölkerungsrückgang der deutschen Juden*, Frankfurt/Main 1932, S.96. 90 Prozent der verheirateten Gesamtbevölkerung praktizierten Coitus interruptus, die anderen verwendeten Kondome oder das Mensinga Pessar. Siehe Behr, S.92. Jüdische Demographen folgern ihre Schätzungen der Abtreibungszahlen aus der Kriminalstatistik: von 1904 bis 1910 wurden in Deutschland 1,5 Christen und 0,6 Juden von 100.000 (ZDSJ Juni 1913, S.93) und 1916 in absoluten Zahlen 6 Jüdinnen und 1.204 Christinnen (das sind 0,9 und 1,8 von 100.000 Frauen) wegen Abtreibung verurteilt. Vgl. *Im deutschen Reich*, 2. Februar 1911, S.77–81.
- 136 Charlotte Hamburger-Liepmann, *Memoiren*, LBI, S.111.
- 137 Stern, *Jugenderinnerungen*, S.116; Uhry, *Memoiren*, S.52; Gerhard Wilke/Kurt Wagner, *Family and Household. Social Structures in a German Village Between the Two World Wars*, in: Richard Evans/W.R. Lee Hg., *The German Family*, London 1981, S.129.

- 138 Picard, *Childhood*, S.280; Uhry, *Memoiren*, S.111.
 139 Riesenfeld, *Memoiren*.
 140 Hirsch, *Memoiren*, S.50.
 141 Rahel Straus: *Wir lebten in Deutschland. Erinnerungen einer deutschen Jüdin 1880-1933*, Stuttgart 1962, S.201.
 142 Elisabeth Bab, *Memoiren*, LBI, S.102.
 143 Herzfeld, *Memoiren*, S.24, 51. 1869 half Frau Herzfelds Mutter ihr beim ersten Kind, und 1894 kam Frau Herzfeld ihrer Tochter beim ersten Baby zu Hilfe.
 144 Jacob Rosenheim, *Erinnerungen 1870-1920*, Frankfurt/M. 1970, S.11. (Zeit 1851-1861)
 145 *Stern*, *Jugenderinnerungen*, S.116.
 146 Riesenfeld, *Memoiren*, Buch 2, S.138.
 147 Geismar, *Memoiren*, S.185-186. Siehe auch Antoinette Kahler (geboren 1862 in Brünn), *Memoiren*, LBI, S.33.
 148 Jenny Apolant *Sammlung*, Stadtarchiv Frankfurt/Main.
 149 Straus, *Wir lebten in Deutschland*, S.196.
 150 John Knodel/Hallie Kintner, *The Impact of Breast Feeding Patterns on the Biometric Analysis of Infant Mortality*, in: *Demography* Nr. 4, November 1977, S.391-409.
 151 Knodel/Kintner, *Impact of Breast Feeding*, S.399. In Berlin wurden 1885 noch 68 Prozent der ehelich geborenen Kinder gestillt. In Süd- und Ostbayern, Gegenden mit hoher Kindersterblichkeit, wurden 75 Prozent der Kinder nicht gestillt (1904-1906), während in Oberfranken, wo eine geringere Sterblichkeit herrschte, etwa 85 Prozent gestillt wurden (Knodel/Kintner, S.401). Rahel Straus (*Wir lebten in Deutschland*, S.145) schrieb das wenige Stillen in Oberbayern dem Einfluß der Kirche zu. Die Kirche fand Stillen „unsittlich“; 33 Prozent der Säuglinge starben.
 152 Knodel/Kintner, *Impact of Breast Feeding*, S.405. Verhaltensmuster aus mehreren Jahrzehnten vor 1900 sind auch für die ersten Jahre des 20. Jahrhunderts repräsentativ. S. Knodel/Kintner, *Impact of Breast Feeding*, S.400, und: Kintner, *Trends and Regional Differences in Breastfeeding in Germany from 1871 to 1937*, in: *Journal of Family History* 10:2, 1985, S.163-182.
 153 Zum Beispiel starben in Hessen zwischen 1903 und 1906 von 1.000 Geburten 75 jüdische und 148 nichtjüdische Neugeborene (ZDSJ März 1908, S.47). Siehe auch Usiel Schmelz, *Infant and Early Childhood Mortality Among the Jews of the Diaspora, Jerusalem 1971*, S.19-21, 26; Schmelz, *Die demographische Entwicklung*, S.40, 45, 154.

154

Uneheliche Geburten in Preußen in Prozent aller Geburten

	<u>Christen</u>	<u>Juden</u>
1900-1904	7.11	3.36
1910	7.87	4.59
1912	8.23	5.84
1914	8.65	5.44

Uneheliche Geburten in Bayern in Prozent aller Geburten

	<u>Christen</u>	<u>Juden</u>
1910	12.21	2.37
1912	12.70	3.33
1914	13.49	3.58

Quelle: ZDSJ April 1906, S.61-62, und April-Juni 1916, S.31.

- Selbst in Großstädten, in denen die Anzahl der unehelichen Geburten höher war, lagen die Zahlen bei der jüdischen Bevölkerung unter denen der nichtjüdischen Bevölkerung. So betrug zum Beispiel 1904 in Berlin der jüdische Anteil mit 5,5 Prozent fast ein Drittel des christlichen Anteils, der bei 16,7 Prozent lag (ZDSJ März 1906, S.47). Für Frankfurt/M. galten ähnliche Zahlen: 1906 wurden 4,93 Prozent der jüdischen Kinder unehelich geboren, im Vergleich zu 13,93 Prozent der christlichen (ZDSJ Mai 1908, S.77). 1821 betrug der jüdische Anteil an unehelichen Geburten nur 23 Prozent der nichtjüdischen. Bis 1861 stieg er auf 45 Prozent des Anteils an unehelichen Geburten in der Gesamtbevölkerung an. 1902 betrug er 53 Prozent der Gesamtzahl. (ZDSJ Juli 1910, S.104).
- 155 Schmelz, *Infant Mortality*, S.46, 50, 78, 81.
- 156 Bemerkungen über das Stillen finden sich in Julie Kaden, *Memoiren*; Antoinette Kahler, *Memoiren*, in: Kahler Collection LBI; Gertrud Hirsch, *Memoiren*, LBI, S.15. Dies sind natürlich längst nicht die einzigen Lebenserinnerungen, die auf das Stillen eingehen.
- 157 Julie Braun-Vogelstein, *Was niemals stirbt. Gestalten und Erinnerungen*, Stuttgart 1966.
- 158 Geismar, *Memoiren*, S.161.
- 159 Engelsing, *Sozialgeschichte*, S.234. Mitte des 18. Jahrhunderts gab es in Hamburg mit 100.000 Einwohnern 4.000 bis 5.000 Ammen.
- 160 Henriette Hirsch (1880er, 1890er Jahre), *Memoiren*, S.9; Regina Elbogen (geboren ca. 1883 in Hamburg), *Memoiren* in: Ismar Elbogen Collection, LBI; William Kober (1890er Jahre), *Memoiren*, LBI, S.16; Kahler, *Memoiren*, S.43.
- 161 Herzfeld, *Memoiren*, S.23, 25.
- 162 Hamburger-Liepmann (1898-1899 Berlin), *Memoiren*, S.116, 125.
- 163 Siehe auch: Kaden (1895), *Memoiren*, S.20.
- 164 Theodor Fontane, *Frau Jenny Treibel*, Zürich 1989, S.125.
- 165 Kaden, *Memoiren*, S.21.
- 166 Emil Sander (seine Mutter wurde 1856 in Darmstadt geboren), *Memoiren*, S.10.
- 167 Ebd. S.11.
- 168 Margarete Sallis-Freudenthal, *Ich habe mein Land gefunden*, Frankfurt/M. 1977, S.37, und Charlotte Wolff, *Augenblicke verändern uns mehr als die Zeit. Eine Autobiographie*, Frankfurt/M. 1990, S.10.
- 169 Eselsmilch, in: Kaden, *Memoiren*, S.22. (betrifft 1895)
- 170 Müller, *Dienstbare Geister*, S.130.
- 171 Regina Elbogen (1890er Jahre), *Memoiren*, Ismar Elbogen Collection, LBI, S.6.
- 172 Wolff, *Augenblicke*, S.10.
- 173 *Israelitisches Wochenblatt*, 12. Januar 1912, S.28.
- 174 Flora Goldschmidt (geboren 1853 in Breslau), *Memoiren*, LBI.
- 175 Bürgerliches Gesetzbuch, Paragraphen 1354, 1627, 1634, 1649. Siehe Ute Gerhard, *Die Rechtsstellung der Frau in der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts: Frankreich und Deutschland im Vergleich*, in: Jürgen Kocka Hg., *Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich*, Bd. 1, München 1988, S.452-457.
- 176 *Gesetzbuch Paragraph 1687*. Sogar gegen ihren Willen muß sie die Führung hinnehmen, siehe auch: *Paragraph 1782, Vormund*.
- 177 Siehe für weitere Beispiele: Jeggle, *Judendörfer*.
- 178 Marcia Guttenberg, *Too Many Women? The Sex Ratio Question*, Beverly Hills, Calif., 1983, Kapitel 4. Dieses Kapitel geht auf die Tatsache ein, daß bei orthodoxen Juden mehr Jungen als Mädchen geboren wurden (und werden)

- durch die Einhaltung der traditionellen Reinheitsgesetze. Diese Regeln beschränken den Geschlechtsverkehr – zufällig – auf die Zeit, in der es wahrscheinlicher ist, einen Jungen zu empfangen. Die Autoren führen überzeugend aus, daß dieses Verhältnis den Frauen einen höheren Status verleiht, als sie sonst vielleicht hätten.
- 179 Olwen Hufton weist auch auf die Folgen der männlichen Abwesenheit hin. Hufton, *Women and the Family Economy in Eighteenth-Century France*, in: *French Historical Studies* 9, 1975, S.1–22.
- 180 Kronthal, Posner, S.10.
- 181 Sigmund Freud, *Brautbriefe an Martha Bernays aus den Jahren 1882–1886*, Frankfurt/M. 1988, S.57 und 52.
- 182 Zur Ausnahme siehe Theodor Lessing in: Beuys, *Familienleben*, S.433.
- 183 Wagner und Wilke, *Family and Household*, S.136–137; zur „Obrigkeit“ vgl. Helmut Moeller, *Die kleinbürgerliche Familie im 18. Jahrhundert*, Berlin 1969, S.75–88. Siehe auch Yvonne Schütze, *Mutterliebe – Vaterliebe: Elternrollen in der bürgerlichen Familie des 19. Jahrhunderts*, in: Frevert Hg., *Bürgerinnen und Bürger*, S.118–133.
- 184 Gabrielle Reuter, *Aus guter Familie*, Berlin 1908, 17. Auflage, S.128.
- 185 Jeggle, *Jugendörter*, S.165, 224.
- 186 Marianne Berel, *Memoiren*, LBI, S.51.
- 187 Lucy Maas-Friedmann (geboren in den 1870er Jahren in Baden), *Memoiren*, LBI, S.7. Schütze hat herausgefunden, daß Väter ihren Kindern auch in ihren schriftlichen Erinnerungen nicht viel Platz einräumen: Schütze, *Mutterliebe*, S.126.
- 188 Toni Sender, *Autobiographie einer deutschen Rebellin*, Frankfurt/M. 1981, S.29–30.
- 189 Ehrlich, *Memoiren*, S. 12, 29.
- 190 Straus, *Wir lebten in Deutschland*, S.142.
- 191 Ebd. S.195.
- 192 Schütze, *Mutterliebe*, S.125; Fanny Lewald ist ein Beispiel dafür. Siehe Juliane Jacobi-Dittrich, *Growing up Female in the Nineteenth Century*, in: John Fout Hg., *German Women in the Nineteenth Century*, New York 1984, S.199–204.
- 193 Ingeborg Weber-Kellermann, *Die deutsche Familie*, Frankfurt/M. 1974, S.108.
- 194 *Im deutschen Reich*, Berlin, September 1914, S.225; Friedrich Blach, *Die Juden in Deutschland. Von einem jüdischen Deutschen*, Berlin 1911, S.19.
- 195 John Murray Cuddihy, *The Ordeal of Civility. Freud, Marx, Lévi-Strauss and the Jewish Struggle with Modernity*, New York 1974, S.12–14.
- 196 Joseph Wortis, *Fragments of an Analysis with Freud*, New York 1954, S.145, zitiert nach Cuddihy, *Ordeal of Civility*, S.36.
- 197 Wertheimer, *Unwelcome Strangers*, S.28–29. Für die Jahre 1879 bis 1880.
- 198 Ascheim, *Brothers*, S.9.
- 199 George Mosse, *German Jews beyond Judaism*, Bloomington, Ind., 1985, S.74–75.
- 200 George Mosse, *German Jews*, S.69 in Anlehnung an Ismar Schorsch, *Art as Social History. Oppenheim and the German Jewish Vision of Emancipation*, in: Moritz Oppenheim, *The first Jewish Painter*, Jerusalem 1983.
- 201 George Mosse, *German Jews*, S.69.
- 202 Rosenstein, *Memoiren*, S.34.
- 203 Hirsch, *Memoiren*, S.48.
- 204 Kronthal, Posener, S.17; Sender, *Autobiographie*, S.31.
- 205 Sender, *Autobiographie*, S.31.

- 206 Zu einer vergleichbaren Situation in England siehe Leonore Davidoff, *Class and Gender in Victorian England*, in: Judith Newton/Mary Ryan/Judith Malkowitz Hg., *Sex and Class in Women's History. Essays from Feminist Studies*, London und Boston 1983, S.27.
- 207 Meyer Loevinson, *Memoiren*, S.17. Siehe auch Clara Sander (geboren ca. 1871 in Frankfurt/M.), *Memoiren*, S.51; Ottenheimer, *Memoiren*, S.5 (zu den Themen Baden und Schlittenfahren); Nora Rosenthal, *Opus One* (unveröffentlichte Erinnerungen, Stadtarchiv Frankfurt/M.), S.12–13; Kronthal, Posener, S.23.
- 208 Jenny Apolant Sammlung, Stadtarchiv Frankfurt/M.
- 209 Berel, *Memoiren*, S.51.
- 210 Im deutschen Reich, November 1909, S.654.
- 211 Geismar, *Memoiren*, S.57.
- 212 Jeggle, *Judendörfer*, S.275.
- 213 Gespräch mit Ilse Blumenthal-Weiss (geboren 1900 in Berlin), *Queens*, New York, Juni 1984. Siehe auch Braun-Vogelstein, *Was niemals stirbt*, S.184.
- 214 George Mosse, *German Jews*, S.14.
- 215 Ebd. S.45.
- 216 Fontane war einer der Lieblingsautoren der Juden. Siehe Ernest Bramsted, *Aristocracy and the Middle Classes in Germany*, Chicago 1964, S.262–268. Meyer Loevinson, *Memoiren*, S.37; Ilse Blumenthal-Weiss: Gespräch Juni 1984.
- 217 Ehrlich, *Memoiren*, S.24.
- 218 Ilse Blumenthal-Weiss: Gespräch Juni 1984.
- 219 Geismar, *Memoiren*, S.57; Picard, *Childhood*, S.285.
- 220 Müller, *Dienstbare Geister*, S.130; Hirsch, *Memoiren*, S.2. Sender fand auf ihrem Dachboden Kartons mit der Zeitschrift *Gartenlaube*. Siehe Sender, *Autobiographie*, S.32.
- 221 Picard, *Childhood*, S.257; Jeggle, *Judendörfer*, S.164.
- 222 Berel, *Memoiren*, S.50.
- 223 Weber-Kellermann, *Familie*, S.112; Ottenheimer, *Memoiren*, S.4; Bertha Katz, *Memoiren*, LBI, S.13.
- 224 Kahler, *Memoiren*, S.20.
- 225 Katz, *Memoiren*, S.13.
- 226 Hirsch, *Memoiren*, S.2.
- 227 *Israelitischer Jugendfreund*, I, Berlin 1895, S.294.
- 228 Ebd. S.171.
- 229 Rosenzweig, *Memoiren*, S.142.
- 230 Meyer Loevinson, *Memoiren*, S.41; Gertrud Catts in: John Foster Hg., *Community of Fate: Memoirs of German Jews in Melbourne*, Sydney 1986, S.37.
- 231 *Israelitischer Jugendfreund*, I, Berlin 1898, S.184.
- 232 Ebd. 1895, S.17.
- 233 Ebd. 1898, S.18.
- 234 Mary Ryan, *Femininity and Capitalism in Antebellum America*, in: Zillah R. Eisenstein Hg., *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, New York 1979, S.161.
- 235 Braun-Vogelstein, *Was niemals stirbt*, S.32; *Israelitisches Gemeindeblatt* (Köln), 15. Januar 1892, S.21–22.
- 236 Munk, *Memoiren* I, S.11a – b.
- 237 Goldschmidt, *Memoiren*, S.3.
- 238 Fritz Stern, *Gold und Eisen. Bismarck und sein Bankier Bleichröder*, Frankfurt/M, Köln, 1978, S.479.

- 239 Sender, Autobiographie, S.31.
 240 Meyer Loevinson, Memoiren, S.3.
 241 Ebd. S.4.
 242 Ebd. S.28.
 243 Max Grunwald, Beruria, Gebet- und Andachtsbuch für jüdische Frauen und Mädchen, Wien 1907, S.310–313.
 244 Goldschmidt (1860er Jahre), Memoiren, S.3.
 245 Hamburger-Liepmann (1860er und 1870er Jahre), Memoiren, S.14.
 246 Kronthal (1860er und 1870er Jahre): Posener, S.5.
 247 Hamburger-Liepmann, Memoiren (zu Agathe Bleichröder); Apolant, Tagebuch und Briefe; Katz, Memoiren.
 248 Arnold Zweig, Junge Frau, S.150.
 249 Salomon Carlebach, Sittenreinheit. Ein Mahnwort an Israels Söhne und Töchter, Väter und Mütter, Berlin 1917, S.19, 21.
 250 Hamburger-Liepmann, Memoiren, S.117.
 251 Elbogen, Memoiren.
 252 Käte Frankenthal, Der dreifache Fluch. Jüdin, Intellektuelle, Sozialistin. Lebenserinnerungen einer Ärztin in Deutschland und im Exil, Frankfurt/Main 1985, S.3.
 253 Bab, Memoiren, S.15.
 254 Reuter, Tochter, S.41–42.
 255 Heinrich Mann, Der Untertan, Düsseldorf 1984, S.7–9.
 256 Wolfgang Paulsen, Theodor Fontane – The Philo-Semitic Antisemite, in: LBIYB 1981, S.317.
 257 Ebd. S.303–322.
 258 Im deutschen Reich, Mai 1908, S.289.
 259 Wolff, Augenblicke, S.22.

Kapitel 2

- 1 David Leimdorfer, Ein Wort zu unserer Frauenfrage, Berlin 1900, S.3.
 2 Es sind ausreichend Beispiele dafür vorhanden. Siehe Jüdischer Volksbote, Frankfurt/Main November 1909, S.48–52; Der Freitagabend, Frankfurt/Main 1859, S.61; Israelitisches Gemeindeblatt (Köln), 12. Oktober 1892, S.1, 15. Mai 1903, 21. August 1903, 24. Juli 1908, S.1; und Schlemiel, 1. Januar 1904, S.3. Auch in den Vereinigten Staaten wurden die Frauen von Rabbinern und Vorstandsvorsitzenden für den religiösen Niedergang verantwortlich gemacht. Siehe: Norma Fain Pratt, Transitions in Judaism. The Jewish American Woman Through the 1930s, in: American Quarterly 3:5, Winter 1978, S.694–695.
 3 „Die Laubhütte“, Regensburg, 18. Juli 1895, S.335.
 4 Paula Hyman, The Other Half, in: Elizabeth Koltun Hg., The Jewish Woman, New York 1976, S.105–113. Jüdische Feministinnen haben in letzter Zeit diese Tradition kritisiert, mit dem Erfolg, daß nun Frauen eine größere Rolle bei religiösen Handlungen spielen. In den Vereinigten Staaten können Frauen seit 1972 im Reformjudentum und seit 1983 im Konservativen Judentum zur Rabbinerin ordiniert werden.
 5 Rachel Biale, Women and Jewish Law, New York 1984.
 6 Hyman, The Other Half, S.107.
 7 Robert Redfield, Peasant Society and Culture, Chicago 1956. Siehe vor allem Kapitel 3: The Social Organization of Tradition.

- 8 Martha Ackelsberg, Introduction, in: Koltun Hg., *The Jewish Woman*, S.XV.
- 9 Der „Brandspigl“ wurde zuerst 1596 verfaßt und enthält Kapitel zu Themen wie: Wie ein bescheidenes Weib sich in seinem Heime bewegen solle, wer ein gutes und wer ein schlechtes Eheweib sei, usw. Siehe: Herman Pollak, *Jewish Folkways in Germanic Lands (1648–1806)*, Cambridge, Mass., 1971, S.51. S. Chava Weissler: *The Religion of Traditional Ashkenazic Women. Some Methodological Issues*, in: *Association for Jewish Studies Review* 12:1, Frühling 1987, S.73–94.
- 10 Pollak, *Jewish Folkways*, S.156.
- 11 Chava Weissler, *Religion of Ashkenazic Women; und: The Traditional Piety of Ashkenazic Women*, in: Arthur Green Hg., *Jewish Spirituality*, New York 1987. Noch im 20. Jahrhundert wurde die Ze'ena ure'ena von Bertha Pappenheim wie von Salomon Goldschmidt aus dem Jüdisch-Deutschen ins Deutsche übersetzt. Letzterer gab von 1911 bis 1914 jährliche Ausgaben heraus. Beobachter des ländlichen Lebens betonten die Bedeutung der Ze'ena ure'ena und der Techina bis in die Zeit der Weimarer Republik hinein. Siehe Herman Schwab, *Jewish Rural Communities in Germany*, London 1956, S.49.
- 12 Siehe auch Judith R. Baskin Hg., *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit, Mich., 1991.
- 13 Deborah Hertz, *Jewish High Society in Old Regime Berlin*, New Haven, Conn., 1988. (D. Hertz, *Die jüdischen Salons im alten Berlin*, Frankfurt 1991)
- 14 Jacob Katz, *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation*, Cambridge, Mass., 1971, S.84. (J. Katz, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft*, Jüdische Emanzipation 1770–1870, Frankfurt 1986)
- 15 Mordechai Eliav, *Jüdische Erziehung in Deutschland in der Periode der Aufklärung und Emanzipation*, Jerusalem 1960, Kapitel 11 und S. 271–279. (Hebräisch).
- 16 Clara Geismar (geboren 1844 in Eppingen), *Memoiren*, LBI, S.73.
- 17 Richarz, Hg. *Jüdisches Leben*, Bd. 2, S.232.
- 18 Die Mädchenschule der jüdischen Gemeinde Hamburg bot in den 1880er Jahren im Rahmen eines Stundenplans von 35 Wochenstunden vier Wochenstunden Religion, biblische Geschichte und Hebräisch an: Israelitische Mädchen-Realschule (ehemals Israelitische Töcherschule), Lehrplan 1884, S.2–6, 31–50, 57, Hamburger Staatsarchiv, „Jüdische Gemeinde“, Nr. 538n. Die Mädchenschule in Frankfurt/M. bot 1910 nur drei Wochenstunden Religion an, einschließlich Hebräisch, welches Wahlfach war. Philanthropin, Real- und Höhere Mädchenschule der Israelitischen Gemeinde zu Frankfurt/Main, Programm Ostern 1911, Central Archives Jerusalem, TD 908, S.8–19.
- 19 Zum Beispiel bot die Religionsschule der jüdischen Gemeinde Kassel in den 1870er Jahren vier Stunden Hebräisch und biblische Geschichte für Jungen und Mädchen im Alter von sechs bis zehn Jahren an. Danach hatten die Jungen fünf Wochenstunden, während die Mädchen bei vier blieben. Siehe Rudolf Hallo, *Geschichte der jüdischen Gemeinde Kassel*, Bd. 1, Kassel 1931, S.171.
- 20 Die Israelitische Wochenschrift in Magdeburg erörterte die Vor- und Nachteile einer deutschsprachigen Übersetzung des hebräischen Gottesdienstes und ermunterte die Frauen, eine Stunde in der Synagoge mit deren Lektüre zu verbringen, statt sich zu unterhalten. *Israelitische Wochenschrift* 24:36, Magdeburg September 1893, S.282.
- 21 Wolff, *Augenblicke*, S.255.
- 22 Rosenthal, *Opus One*, S.10.

- 23 Kronthal, Posner, S.27; Richarz, Hg. Jüdisches Leben, Bd. 2, S.427.
- 24 Die Stellung des weiblichen Geschlechtes in dem Judenthume unserer Zeit, in: Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie 3, 1837:6, S.13-14.
- 25 Empfehlungen der Breslauer Kommission, in: David Philipson, The Reform Movement in Judaism, New York 1967, S.218. Der Segen soll die Dankbarkeit gegenüber der - männlichen - Pflicht, die Tora zu lesen und das jüdische Gesetz zu studieren, ausdrücken.
- 26 Michael Meyer, Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism, New York 1988, S.140.
- 27 Ebd.
- 28 Isaac Asher Francolm, Simplicity not Pomp, aus: Das rationale Judentum (1840), übersetzt und exzerpiert von W. Gunther Plaut, The Rise of Reform Judaism. A Sourcebook of Its European Origins, New York 1963, S.174.
- 29 Ebd.
- 30 Der Hamburger Tempel hatte, wie auch ein paar kleinere Synagogen in Berlin, schon 1822 Konfirmationen für Jungen und Mädchen eingeführt. Es waren Gruppenzeremonien, die zu Schawuot abgehalten wurden. Siehe David Rudavsky, Emancipation and Adjustment. Contemporary Jewish Religious Movements. Their History and Thought, New York 1967, S.160. Für die spätere Zeit siehe Allgemeine Zeitung des Judentums (im folgenden: AZDJ), 30. Januar 1914, S.4. Zu Gebeten für Mädchen am Tage ihrer Konfirmation siehe Jakob Brandeis, Ruth, Deutsches Gebet und Erbauungsbuch, Breslau 1908, S.153-155.
- 31 Joseph Aub, One or Two Wedding Rings?, in: Gunther Plaut: The Growth of Reform Judaism. American and European Sources Until 1948, New York 1965, S.218.
- 32 Philipson, Reform Movement, S.310; Meyer, Response to Modernity, S.190.
- 33 Meyer, Response to Modernity, S.190.
- 34 Carlebach Archives, LBI, Nr. 413, Teil 2. Brief von Oberrabbiner Hirsch.
- 35 Plaut, Growth of Reform Judaism, S.68.
- 36 Die getrennte Sitzordnung für Männer und Frauen in der Synagoge hielt sich in Deutschland bis in die 1930er Jahre, obwohl die sehr strikte Trennung in Männer- und Frauenbereich gelegentlich schon im Schwinden war.
- 37 Im deutschen Reich, Mai 1908, S.288-289; Dezember 1908, S.718.
- 38 Historiker haben festgestellt, daß die Religion in dem Moment einen familiäreren Charakter annahm, als die Männer sich im Glauben von der Familie entfernten. Hugh McLeod, Weibliche Frömmigkeit - männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im bürgerlichen 19. Jahrhundert, in: Frevert Hg., Bürgerinnen und Bürger, S.140.
- 39 Hermann Greive, Zionism and Jewish Orthodoxy, in: LBIYB 1980, S.188.
- 40 Meyer, Response to Modernity, S.210.
- 41 In den 1830er Jahren hatten die meisten jüdischen Kinder separate jüdische Schulen besucht, doch 1886 existierten in Preußen nur noch 318 solcher Schulen. Diese Zahl fiel weiter auf 219 im Jahr 1911. 1913 hatten von 247 jüdischen Volksschulen in Deutschland 94 weniger als zehn Schülerinnen und Schüler. Dieser Niedergang war zum Teil durch das Absinken der Geburtenrate in der jüdischen Bevölkerung verursacht, zum Teil durch die Weigerung des Staates, armen jüdischen Gemeinden, deren Mitglieder in die Großstädte auswanderten, finanzielle Unterstützung zu gewähren. Er war aber ebenso Ergebnis des Wunsches der deutschen Juden, sich einem säkularen Umfeld einzugliedern, wozu sie die finanziellen Möglichkeiten

- hatten. 1901 gingen nur 37 Prozent der jüdischen Volksschüler in Deutschland auf eine jüdische Schule. Und nur 43 Prozent der jüdischen Kinder besuchten überhaupt die Volksschule: die meisten besuchten eine höhere Schule. Siehe: Geoffrey G. Field, Religion in the German Volksschule, 1890–1928, in: LBIYB 1980, S.68. Für die höheren Schulen zeigen Statistiken aus Breslau, daß nur zehn Prozent der Kinder jüdischen Religionsunterricht erhielten. Siehe Israelitische Wochenschrift, 14. März 1905, S.151. Natürlich gab es regionale Unterschiede. Zum Beispiel besuchten in Hessen 50 Prozent der jüdischen Kinder eine jüdische Volksschule. Siehe ZDSJ, Februar 1914, S.30–31.
- 42 Salomon G. Goitein, A Mediterranean Society, Bd. 3, The Family, VIII, B, 1, S.54.
- 43 In bezug auf osteuropäische jüdische Einwanderer in den USA siehe Sydney Weinberg, The World of Our Mothers, Chapel Hill, N.C., 1988, S.18.
- 44 Das Verhältnis der Männer dazu wurde am Synagogenbesuch gemessen, der Einhaltung religiöser Vorschriften außer Haus – wie zum Beispiel am Sabbat nicht zu arbeiten – und erst ganz zuletzt an der Einhaltung der häuslichen Rituale. Obgleich ich die religiöse Praxis der Frauen im familiären Umfeld hervorhebe, würde ich doch Chava Weisslers Ansicht zustimmen, daß Frauen gleichzeitig an zwei religiösen Welten teilnahmen. Wie die Männer beteten sie nach einem Gebetbuch und hielten den Sabbat und die Feiertage ein. Sie erfüllten aber auch noch religiöse Pflichten, die sich auf das Haus und die Familie bezogen. Ich würde nur einfach hinzufügen: Sie legten mehr Gewicht auf den familiären Bereich. Siehe Weissler, Traditional Piety, S.251–252.
- 45 Zu den Responsen siehe Isadore Epstein, The Jewish Woman in the Responsa (900 CE–1500 CE), in: Response, 1973, S.24. Zu Religionslehrern siehe Heinrich Berger, Methodik des jüdischen Religionsunterrichtes, Leipzig 1911, S.15. Ironischerweise macht es das jüdische Gesetz dem Vater zur Pflicht, seinen Sohn Religion zu lehren (Kidduschin 29a: „den Sohn die Tora lehren“. Siehe: Biale, Women, S.30). Dennoch finden wir in Memoiren, Literatur und in sentimentalen wie polemischen Schriften ständig das populäre Bild der gläubigen Jüdin, die die Tradition an ihre Kinder weitergibt, oder es wenigstens sollte. Ihr angebliches Versagen bei dieser Aufgabe erregte den Zorn der zuvor zitierten Autoren.
- 46 Der Fall von Julius Bleichröder verdeutlicht dies. Seine Frau fühlte sich weniger eng an die Religion gebunden als er, doch er war unfähig, seine Bindung an eines der Kinder weiterzugeben. Charlotte Hamburger-Liepmann, Geschichte der Familien Liepmann und Bleichröder, Memoiren, LBI, S.67. Sydney Weinberg fand heraus, daß die mit dem Haus verbundenen Bräuche – die fast immer mit der Mutter oder Großmutter zusammenhängen – bei Frauen beständiger waren als ihr Synagogenbesuch. Siehe Weinberg, The World, S.18. (Interviews mit osteuropäischen jüdischen Frauen in den Vereinigten Staaten).
- 47 Die Hausfrau und die Köchin, in: Die Laubhütte, 18. Juli 1895, S.334–337.
- 48 Gershom Scholem, On the Social Psychology of the Jews in Germany, in: David Bronson HG., Jews and Germans from 1860 to 1933: The Problematic Symbiosis, Heidelberg 1979, S.12. Adele Rosenzweig (geboren 1867 in Ahlen, 1872 nach Kassel gezogen) erinnert sich, daß ihre Familie eine koschere Küche führte, bis ihre Mutter starb. Von da an weigerte sich die Großmutter, sie weiter zu besuchen, weil ihr Haus nicht mehr koscher war. Siehe Rivka Horwitz Hg., Jugenderinnerungen, LBI Bulletin 16/17:53/54, 1977/1978, S.144.

- 49 Joelle Bahlout, *Foodways in Contemporary Jewish Communities*. Research Directions. In: *Jewish Folklore and Ethnology Review* 9:1, 1987, S.2.
- 50 Ebd. S.5.
- 51 Ebd. S.4.
- 52 Wolff, *Augenblicke*, S.23 und 35.
- 53 Barbara Kirshenblatt-Gimblett, *Recipes for Creating Community*. The Jewish Charity Cookbook in America, in: *Jewish Folklore and Ethnology Review* 9:1, 1987, S.8.
- 54 Ebd. S.8.
- 55 Barbara Kirshenblatt-Gimblett, *The Kosher Gourmet in the Nineteenth-Century Kitchen*. Three Jewish Cookbooks in Historical Perspective, in: *Journal of Gastronomy* 2:4, Winter 1986/1987, S.74.
- 56 Kirshenblatt-Gimblett, *Recipes*, S.12, Anm. 2.
- 57 Barbara Kirshenblatt-Gimblett, *Hearth, Laboratory, Social Experiment, Sanitarium, Sanctuary, or Museum*. The Jewish Kitchen as Seen Through Cookbooks, 1815–1987. Vortrag, gehalten auf der 59. Jahreskonferenz des YIVO Institutes am 6. April 1987 in New York verteilt wurde.
- 58 Witwe Joseph Gumprich, *Vollständiges praktisches Kochbuch für die jüdische Küche*, Frankfurt/Main 1914, 7. Auflage. (Die erste Auflage erschien 1888.) Die Gewinnerinnen dieses internationalen Wettbewerbs waren die Witwe Marie Kauders, die zwischen 1894 und 1900 Preise in solchen Wettbewerben in Paris, Prag und diversen deutschen Städten gewonnen hatte, und Marie Elsasser. Siehe Marie Kauders, *Vollständiges israelitisches Kochbuch*, Prag und Breslau 1903, 4. Aufl., und Marie Elsasser, *Ausführliches Kochbuch für die einfache und feine jüdische Küche*, Frankfurt/Main 1930, 4. Aufl. Marie Elsasser hatte zwischen 1905 und 1929 verschiedene Preise errungen, einschließlich der Goldmedaille. Elsassers Buch erschien im Jahre 1900 zum ersten Mal.
- 59 Samuel Krauss, *Aus der jüdischen Volksküche*, in: *Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde*, 18:1-2, 1915, S.1–40; Abraham Berliner, *Jüdische Speisetafel*, in: *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* 13, 1910, S.201–211.
- 60 Ebd.; Max Grunwald, *Aus dem jüdischen Kochbuch*, in: *Menorah* 6:9, September 1928, S.518–520.
- 61 Elsasser, *Ausführliches Kochbuch*, S.6, und Gumprich, *Vollständiges praktisches Kochbuch*, Vorwort. 'Palmin' tauchte um 1900 erstmals auf.
- 62 Diese Verse finden sich in der „Prinzessin Sabbat“ in Heines *Hebräisches Melodien* aus dem 'Romanzero'. Obwohl es ihm vermutlich nicht bewußt war, reihte Heine sich damit in eine Tradition ein, die den Schalet oder den Kugel preist. In Galizien wurden Lieder auf diese beliebte Sabbat-Mahlzeit in gereimtem dialektalischem Jiddisch verfaßt und mündlich weitergegeben. Siehe Weissler, *Traditional Piety*, S.257.
- 63 Rebekka Wolf hebt die „Sparsamkeit“ hervor in: *Kochbuch für Israelitische Frauen* (Berlin 1875). Internationale Rezepte stehen bei Gumprich und Kauders. Die eingefügten Erläuterungen zu den Milchprodukten lassen darauf schließen, daß die Leserinnen an den Regeln für eine koschere Küche interessiert waren. Siehe Kauders, *Vollständiges Kochbuch*, Index.
- 64 Wolf, *Kochbuch*; Elsasser, *Ausführliches Kochbuch*. Ein Kochbuch beschreibt ausgeklügelte Diners für mindestens 40 Personen sowie Sitzordnungen, Tischdekorationen und das notwendige Personal. „Nachkoschern“ bedeutet hier die Entfernung der Sehne aus dem Hinterbein des kosher geschlachteten Tieres.

- 65 Kauders, Vollständiges Kochbuch, S.325–332, 336–343.
- 66 Max Dessauer, Aus unbeschwerter Zeit, S.124. Zitiert nach Jeggle, Judendörfer, S.223.
- 67 Beate Bechtold-Comforty, Jüdische Frauen auf dem Dorf – zwischen Eigenständigkeit und Integration, in: Sozialwissenschaftliche Informationen 18:3, September 1989, S.159.
- 68 Ebd. S.160. Das schloß Hühnersuppe, gebratenes Huhn oder Kalbfleisch mit Gemüse, Wein, Berches (Weißbrotpopf), Kuchen und Kaffee ein.
- 69 Henny van Cleef, Die israelitische Küche, Leipzig 1898, 3. Aufl.
- 70 Elisabeth Schiff Hirsch, Jenny's Cookbook, in: Jewish Folklore and Ethnology Review 9:1, 1987, S.26–27.
- 71 Jeggle, Judendörfer, S.222–223.
- 72 Straus, Wir lebten in Deutschland, S.42.
- 73 Siehe Richarz, Hg. Jüdisches Leben, Bd. 2, S.158–159.
- 74 Stern, Jugenderinnerungen, S.93.
- 75 Esther Calvary, Memoiren, LBI, S.11; Geismar, Memoiren, S.20–23, 42–44.
- 76 Hugo Mandelbaum, Jewish Life in the Village Communities in Southern Germany, New York 1985, S.75–76; siehe auch Henriette Hirsch, Memoiren, LBI, S.9.
- 77 Stern, Jugenderinnerungen, S.106.
- 78 Picard, Childhood, S.285–286.
- 79 Meyer Loevinson, Memoiren, S.23.
- 80 Esther Goody, Contexts of Kinship, Cambridge 1973, zitiert nach: Hans Medick/David Sabean, Interest and Emotion in Family Kinship Studies. A Critique of Social History and Anthropology, in: Hans Medick/David Sabean Hg., Interest and Emotion. Essays of the Study of Family and Kinship, Cambridge (GB) 1984, S.14.
- 81 Ich habe betont, daß die Familie Ersatz für das Fehlen von Religion bot, will aber nicht leugnen, daß für einige die zunehmende Idealisierung der Familie in Deutschland und die zunehmende Tendenz in Deutschland, Familienfeste zu feiern – vom Geburtstag eines Familienmitglieds bis zum Jahrestag von Sedan – auch eine Möglichkeit bot, die Religion hinter sich zu lassen und sich rascher in die säkularisierte evangelische Umwelt einzufügen. Doch ungeachtet solcher Bedürfnisse halfen auch diese Jüdinnen und Juden, dieselben familiären Bindungen aufrechtzuhalten, die für die anderen von eher religiöser oder ethnischer Bedeutung waren.
- 82 George Mosse, The Secularization of Jewish Theology, in: George Mosse Hg., Masses and Man. Nationalist and Fascist Perceptions of Reality, New York 1980, S.258.
- 83 Ebd.
- 84 Hansjoachim Henning, Das westdeutsche Bürgertum in der Epoche der Hochindustrialisierung, 1860-1914. Soziales Verhalten und soziale Strukturen. Bd 1: Das Bildungsbürgertum in den preußischen Westprovinzen, Wiesbaden 1972, S.479. Henning vermutet, daß das mangelnde Interesse der akademisch gebildeten deutschen Männer an der Religion mit der neuen kritischen Einstellung zu tun hatte, in der sie erzogen worden waren.
- 85 Weber-Kellermann, Die deutsche Familie, S.112–113.
- 86 Catherine Prelinger, Brief an die Autorin, vom 20. Januar 1988.
- 87 Henning, Bürgertum, S.302, 345–346, 393, 488–489. Georg Hermanns Roman „Jettchen Gebert“, 1906 verfaßt, erlebte 1920 seine 90. Auflage.
- 88 So waren die Unterschiede zwischen männlichen und weiblichen Protestanten in den Städten größer als auf dem Lande, wo Männer länger religiös

- blieben. McLeod, Weibliche Frömmigkeit, S.136.
- 89 Die eher naturwissenschaftliche Haltung der Männer und die mehr religiöse der Frauen hebt auch Bonnie G. Smith hervor. B. G. Smith, *Ladies of the Leisure Class. The Bourgeoises of Northern France in the Nineteenth Century*, Princeton 1981.
- 90 Karin Hausen, Family and Role Division, in: Richard Evans und W.R. Lee Hg., *The German Family*, London 1981, S.56.
- 91 Wilhelm Riehl, *Die Familie*, Stuttgart 1882, 9. Aufl.
- 92 Picard, *Childhood*, S.287.
- 93 John Foster Hg.: *Community of Fate*, S.28. 1930 heiratete die 1905 geborene Autorin Frau Lipton. Ihre Erziehung war typisch für das traditionelle Judentum im Kaiserreich, und somit ist die Frage der Kontrolle über den häuslichen Bereich auch für eine frühere Epoche repräsentativ. Ebenso typisch sind ihre Erfahrungen mit einem weniger religiösen Ehemann.
- 94 McLeod, Weibliche Frömmigkeit, S.140.
- 95 Ebd. S.143 zu christlichen Familien.
- 96 Calvary, *Memoiren*, S.19.
- 97 *Comments on the Papers of Ismar Schorsch, Vernon Lidtke and Geoffrey G. Field*, in: *LBIYB* 1980, S.73.
- 98 Richarz, Hg. *Jüdisches Leben*, Bd. 2, S.298–299.
- 99 Semi Moore, *The History of the Family Moos, Memoiren*, LBI, S.65. Die Großmutter kam aus Randegg bei Konstanz.
- 100 Richarz, Hg. *Jüdisches Leben*, Bd. 2, S.362.
- 101 Wolff, *Augenblicke*, S.35.
- 102 Toni Ehrlich, *Memoiren*, LBI, S.6, 9–10, 61.
- 103 Foster, *Community*, S.28.
- 104 Kronthal, *Posener*, S.27.
- 105 Antoinette Kahler (geboren 1862 in Brünn), *Memoiren*, LBI, S.53. Beispiele für diese Zeitverschiebung finden sich in vielen Erinnerungen. Siehe auch die von Ernst Herzfeld (geboren 1874 in Grätz) über seine Eltern; Doris Davidsohn; und Josef Jaschuwi (zu armen Landjuden) im LBI.
- 106 *Memoirs of a Grandmother*, in: Lucy Dawidowicz Hg., *The Golden Tradition. Jewish Life and Thought in Eastern Europe*, New York 1967, S.164.
- 107 Zitiert nach David Aberbach, *Freud's Jewish Problem*, in: *Commentary*, Juni 1980, S.37.
- 108 Weinberg, *World*, S.107.
- 109 Lucy Maas-Friedmann (geboren 1886 in Baden), *Memoiren*, LBI, S.19.
- 110 Tatsächlich befanden sich, während zwei Drittel der Juden in Preußen lebten, zwei Drittel der Mikwen in den süddeutschen Staaten und im Elsaß. Arthur Ruppin, *Die jüdischen Gemeinden und Vereine in Deutschland*, Berlin 1906, S.17–18. Die Geschlossenheit der jüdischen Gemeinden auf dem Lande förderte die fortgesetzte Benutzung der Mikwe. Zum Beispiel wurden in der kleinen Stadt Ingwiller im Elsaß die Termine jeder einzelnen Benutzerin öffentlich angeschlagen – was nicht eben dazu ermutigte, einen Termin zu versäumen. Edmond Uhry (geboren 1874), *Memoiren*, LBI, S.46.
- 111 In Bayern verfügten zwei Drittel der jüdischen Gemeinden über eine funktionierende Mikwe. Ebd. S.18 und *ZDSJ*, August/September 1910, S.131. Siehe auch Mandelbaum, *Jewish Life*, S.80; Central Archives, Akten und Archivalien der Gemeinde Unterfranken Rep WR, Landkreis Ochsenfurt 446: *Das Ritualbad*. Siehe auch den Spendenaufruf für neue Mikwen im Rheinland in: *Das jüdische Blatt*, 26. Juni 1914, S.13.
- 112 Über Großmütter siehe: Kronthal, *Posener*, S.6; Picard, *Childhood*, S.285–

286. Zu Annoncen siehe Frankfurter Israelitisches Familienblatt, 3. April 1908, S.8 oder 18. März 1910, S.15. Die Bestürzung der Orthodoxen ist nachzulesen bei Salomon Carlebach, Ratgeber für das jüdische Haus. Ein Führer für Verlobung, Hochzeit und Eheleben, Berlin 1918, S.12.
- 113 Jeggle, Judendörfer, S.273 über Affaltrach.
- 114 Max Weinreich zieht es vor, über die „Vermischung von Glauben und Gebräuchen“ zu schreiben, und er hebt hervor, daß die jüdische Zeremonie der Namensgebung von Säuglingen sich dem deutschen heidnischen Bild von der Frau Holle annäherte, während das deutsche Bild von der Frau Holle auch von der jüdischen Lilith-Legende beeinflusst worden ist. Frau Holle ist ein doppelgesichtiges Wesen, das gut und böse sein kann. Sie kann Kinder schützen, aber sie kann auch Kinder, vorzugsweise Neugeborene, stehlen. Lilith, die im Talmud erwähnt wird, soll der Legende nach Neugeborene angreifen. Weinreich nimmt an, daß Nachbarn ihre Angst vor dem Übernatürlichen teilten und die Zeremonie des Holekrasch in einem solchen Klima der gegenseitigen Beeinflussung entstand. Zu weiteren Informationen über das Holekrasch (oder Holekreisch) siehe Weinreich, Holekrash: A Jewish Rite of Passage, in: D.K. Wilkus Hg., Folklore International. Essays in Traditional Literature, Belief and Custom in Honor of Wayland Debs Hand, Hatboro, Pa., 1967, S.242-253; A. Landau, Holekrasch, in: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1, 1899, S.72-73. Holekrasch wurde hauptsächlich in Regionen abgehalten, die zu Mittel- und Südwestdeutschland gehören, und in bestimmten Regionen nur für Mädchen. Siehe Steven Lowenstein, Results of Atlas Investigations among Jews of Germany, in: Marvin Herzog Hg., The Field of Yiddish. Studies in Language, Folklore and Literature, Bd. 3, London 1969, S.27-30. Zu Erinnerungen an Holekrasch siehe Picard, Childhood, S.280; Uhry, Memoiren, S.111; Stern, Jugenderinnerungen, S.116-118; Landau, Kindheitserinnerungen, S.90-91.
- 115 Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese Totenrituale während des Kaiserreichs vor allem in den Dörfern beibehalten wurden. Es ist nicht klar, wann jüdische Frauen ihre Aufgabe an „professionelle“ Frauen abgaben, die Totenwache und Leichenwäsche übernahmen. Man weiß, daß in evangelischen Dörfern die Totenfrauen, Frauen, die die Leiche wuschen und bekleideten, in den 1920er Jahren vom Friedhofswärter ersetzt wurden. Wilke und Wagner: Family and Household, S.141.
- 116 Richarz, Hg. Jüdisches Leben, Bd. 2, S.346. Den Christbaum kaufte Walter Benjamins Mutter, die aus einer Familie des Reformjudentums stammte, und nicht der Vater, der einen orthodoxen Hintergrund hatte: Berliner Kindheit um Neunzehnhundert, Frankfurt/Main 1950, S.116.
- 117 ZDSJ Oktober 1906, S.159; Januar-Februar 1924, S.25; Oktober 1930, S.54. Diese Statistiken geben darüber Auskunft, wie viele Frauen und Männer bereit waren, einen Partner anderen Glaubens zu heiraten. Sie machen keine Angaben darüber, wie viele von ihnen konvertierte Juden heirateten. Eine solche Aufgliederung, so sie möglich wäre, würde ein Licht auf eine Gruppe von nur teilassimilierten Juden werfen und könnte auch die geschlechtsspezifischen Präferenzen in solchen Verbindungen erhellen. Die Prozentzahlen für Mischehen in Preußen, unterschieden nach Geschlecht, waren folgende:

Prozentsatz der Mischehen, die von jüdischen Bräutigamen und Bräuten in Preußen geschlossen wurden

	<u>Jüdische Bräutigame</u>	<u>Jüdische Bräute</u>
1875-79	4,3	4,4
1880-84	5,0	4,9
1885-89	6,1	5,6
1890-94	6,0	5,9
1895-99	8,3	7,3
1900-04	9,3	8,3
1905-09	12,4	10,4
1910-14	17,1	12,9
1915-19	24,0	17,2
1920-24*	19,8	12,9
1925-29	25,9	16,9
1930-33	29,6	17,7

* In den Grenzen nach 1918

Quelle: Datenmaterial aus den offiziellen Statistiken, das mir von Prof. U.O. Schmelz vom Institute of Contemporary Jewry an der Hebrew University, Jerusalem, übermittelt wurde.

- 118 Diese Statistiken gelten für Frankfurt/Main im Jahr 1914: ZDSJ Februar-März 1915, S.52–54. Siehe auch: Felix A. Teilhaber: Die Schädigung der Rasse durch soziales und wirtschaftliches Aufsteigen, bewiesen an den Berliner Juden, Berlin 1914, S.87–88. Seine Statistiken zeigen, daß von 563 jüdischen Frauen, die einen Juden heirateten, 359 (63 Prozent) nie erwerbstätig waren. Von den 116 jüdischen Frauen, die eine Mischehe eingingen, waren 37 (31 Prozent) nie erwerbstätig.
- 119 Max Marcuse, Über die Fruchtbarkeit der christlich-jüdischen Mischehe, Bonn 1920, S.16.
- 120 Ebd. S.12.
- 121 Arthur Ruppin, Die Juden der Gegenwart, Berlin 1918, S.162. Der Simplissimus war eine Zeitschrift von vielen, die die öffentliche Aufmerksamkeit auf die Verbindung zwischen reichen Jüdinnen und preußischen Aristokraten oder Offizieren lenkte – und diese lächerlich machten. Zu Beispielen hierfür siehe: Der Heiratsvermittler, 2:36, 1896–1898, S.284; Mesalliance, 2:36 (1897–1898), S.285; Adelige Weltanschauung, 5:9, 1900–1901, S.69; und 5:47, 1900–1901, S.377. Siehe auch Eduard Fuchs, Die Juden in der Karikatur. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte, München 1921, S.226.
- 122 In diesen Fällen fallen die aktuellen Zahlen extrem niedrig aus. In Baden zum Beispiel gingen im Durchschnitt sechs Frauen und zwei Männer zwischen 1888 und 1897 eine Mischehe ein; in Bayern waren es in den Jahren 1877 bis 1880, in denen es mehr Frauen als Männer gab, durchschnittlich acht Frauen und fünf Männer pro Jahr, die eine Mischehe eingingen; und in Hessen waren es zwischen 1871 und 1901 durchschnittlich vier Frauen und drei Männer jährlich. ZDSJ August 1905, S.7, Juni 1906, S.82.
- 123 Arthur Ruppin, Die Juden im Großherzogtum Hessen. Veröffentlichung des Bureau für Statistik der Juden, Bd. 6, Berlin 1909, S.24. In Bayern zum Beispiel gingen 1904 3,3 Prozent der jüdischen Frauen und 5,1 Prozent der jüdischen Männer eine Mischehe ein, im Vergleich zu 9,1 Prozent der jüdischen Frauen und 11 Prozent der jüdischen Männer in Preußen im selben Jahr.
- 124 Jacob Segall, Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung in München

1875–1905. Veröffentlichung des Bureaus für Statistik der Juden, Bd. 7, Berlin 1910, S.7 und 10.

125 ZDSJ Oktober 1906, S.159.

126 Israelitisches Gemeindeblatt, Köln 8. Mai 1908, S.186; ZDSJ Oktober 1911, S.150.

127 Aus Mischehen gingen weniger Kinder hervor als aus Ehen zwischen Partnern der gleichen Religionszugehörigkeit. So hatten etwa in Preußen 1904–1906 jüdische Paare 2,5 Kinder, während Mischehen nur 1,1 Kinder aufwiesen. Die Gründe dafür reichen vom höheren Heiratsalter bei Mischehen bis zur höheren Scheidungsrate. Außerdem waren Paare, die bereit waren, mit ihrer religiösen oder ethnischen Vergangenheit zu brechen, eher dafür prädestiniert, eine traditionell große Familie zu vermeiden. Siehe Marcuse, Fruchtbarkeit, S.5. Siehe auch Stefan Behr, Der Bevölkerungsrückgang der deutschen Juden, Frankfurt/M. 1932.

128 Marcuse, Fruchtbarkeit, S.12.

129 Israelitisches Gemeindeblatt, Köln 8. Mai 1908, S.186. Weniger als ein Viertel der Kinder aus einer Mischehe behielten den jüdischen Glauben. Nach einer Erhebung aus dem Jahre 1900 blieben von 2.242 Kindern aus Mischehen mit einem jüdischen Vater 27,7 Prozent jüdisch, im Vergleich zu 20 Prozent der 1.810 Kinder aus Mischehen mit einer jüdischen Mutter: ZDSJ Juli 1906, S.107–108. Dies ungeachtet des jüdischen Gesetzes, nach dem nur das Kind einer jüdischen Mutter Jude ist.

130 Marcuse, Fruchtbarkeit, S.16.

131 ZDSJ Januar 1908, S.13.

132 Toury nimmt an, daß in ganz Deutschland zwischen 1800 und 1870 ungefähr 11.000 Juden konvertierten. Danach, zwischen 1870 und 1900 fanden weitere 11.500 Konversionen statt. Toury: Soziale und politische Geschichte, S.60. Siehe auch: Im deutschen Reich, August 1913, S.339, 342.

133 Im deutschen Reich, August 1913, S.339, 342; Israelitisches Gemeindeblatt, Köln 3. November 1905, S.439–440; Siehe auch Peter Honigmann, Die Austritte aus der jüdischen Gemeinde Berlin 1873–1941, Frankfurt/Main 1988, vor allem S. 141.

134 Siehe die Kapitel 4–7 zu der Art und Weise, wie Frauen ihre Rolle im privaten und öffentlichen Leben neu definierten.

135 Arendt, Ursprünge, S.65.

136 Rahel Straus, Ehe und Mutterschaft, in: Vom jüdischen Geiste. Eine Aufsatzreihe. Hg. Der jüdische Frauenbund, Berlin 1934, S.21.

137 Ein extremes – aber überzeugendes – Beispiel ist eine Reihe von Scheidungsstatistiken für jüdische Frauen und Männer aus Berlin im Jahre 1909. Zehnmal mehr jüdische Männer als Frauen wurden wegen Ehebruchs geschieden, im Vergleich dazu zweimal mehr nichtjüdische Männer als Frauen. Siehe Kapitel 3, Anm. 117 zu einer kurzen Erläuterung der Scheidungen. Wenn Ehen vor einer Scheidung standen, bemühten sich eindeutig eher die Frauen darum, sie zu retten. Frauen leiteten zum Beispiel 1907 bis 1908 in Berlin und Umgebung 60 Prozent der offiziellen Schlichtungsversuche an den Bezirksgerichten ein: ZDSJ Oktober 1911, S.150; Erhebung in ZDSJ, Mai 1908, S.86–87. Während des Kaiserreichs nahm die jüdische Scheidungsrate vor allem bei den Mischehen zu: ZDSJ Mai 1905, S.9–10 und Juli–September 1915, S.83. 1920 war die jüdische Scheidungsrate in Preußen höher als die der Gesamtbevölkerung. In Berlin jedoch, wo knapp ein Drittel aller Juden lebten, lag sie niedriger als beim Rest der Bevölkerung. Siehe Schmelz, Die demographische Entwicklung, S.43.

- 138 Siehe Edmund G. Hadra, *Memoiren*, LBI, S.89 (zu familiären Bindungen); Vogelstein, *Was niemals stirbt*, S.53 (zu mithelfenden Familienangehörigen); Simon Bischheim, *Memoiren*, LBI, S.4 (zu Eltern, die bei den verheirateten Kindern leben); und Geismar, *Memoiren*, S.30–40 (zu Familienbesuchen).
- 139 Ehrenburg, *Sehnsucht*, S.24. Die Autorin wurde 1891 in Frankfurt/M. geboren.
- 140 Hirsch, *Memoiren*, S.65; Sophie Diamant, *Familiengeschichte Schlesinger*. *Memoiren*, LBI; „Tante Emma“, Max Gruenewald Collection, Archiv des LBI; Manfred Sturmman, *Memoiren*, LBI, S.22–23 (zu Tante Trude).
- 141 Siehe Adele Rosenzweig: *Jugenderinnerungen (über das Erlernen des Haushalts bei einer entfernten Tante)*; Jacob Rosenheim, *Erinnerungen 1870–1920*, Frankfurt/M. 1970; Geismar, *Memoiren*.
- 142 Prinz, *Juden im deutschen Wirtschaftsleben*, S.7.
- 143 Ricki Burman, 'She Looketh Well to the Ways of Her Household'. The Changing Role of Jewish Women in Religious Life 1880–1930, in: Gail Malmgreen Hg., *Religion in the Lives of English Women 1760–1930*, Bloomington, Ind., 1986, S.253. In ihrer Studie über osteuropäische Juden in Manchester kommt Burman zu ähnlichen Ergebnissen wie ich.

Kapitel 3

- 1 Schofer, *Emancipation*, in: Mosse, Hg. *Revolution and Evolution*, S.83. – Da es sich bei Liebe und Heirat um intime Bereiche handelt, wollten einige der interviewten Personen anonym bleiben. Ich habe in solchen Fällen statt des Namens Initialen verwendet.
- 2 Peter Gay, *The Bourgeois Experience*, Bd 2, S.3.
- 3 Trotz der berüchtigten, doch relativ seltenen Ehen zwischen reichen jüdischen Frauen und verarmten Adligen können wir davon ausgehen, daß die meisten Mischehen nicht von jüdischen Eltern vermittelt wurden. Im Gegenteil zeigt die niedrige Zahl von Mischehen die Wahrscheinlichkeit sorgfältiger Ehestiftungen. Noch 1916 vermuteten jüdische Demographen bei der Erörterung der Tatsache, daß so wenige jüdische Frauen Mischehen eingingen, den Grund darin, daß Ehen unter Juden „üblicherweise“ durch Ehevermittlung arrangiert worden seien. *ZDSJ* April-Juni 1916, S.56.
- 4 Elise Polko, *Unsere Pilgerfahrt von der Kinderstube bis zum eigenen Herd*, Leipzig 1863, S.128, 133.
- 5 Ann Taylor Allen, *Sex and Satire*, in: Wilhelmine Germany, *Journal of European Studies* 7, 1977, S.29.
- 6 August Bebel, *Die Frau und der Sozialismus*, Stuttgart 1891, 10. Auflage, S.90–93.
- 7 Hans Medick/ David Sabean schreiben: „Wenn ein Bauer sich in ganz konkreter Form ausdrückt und sagt: 'Ich liebe eine Frau mit 200 Hektar', sollte die Analyse nicht bei der Feststellung stehenbleiben, hier spielten nur materielle Werte eine Rolle, und alle Gefühle seien verkümmert.“ Siehe H. Medick/D. Sabean, *Interest and Emotion*, S.12, 22 und 27, Anm. 71.
- 8 Zum Beispiel betrachteten in Frankreich wohlhabende Familien, von der Aristokratie bis zu den Bauern, wirtschaftliches Interesse als vorrangig bei ihren Heiratsplänen. Bonnie G. Smith, *Ladies of the Leisure Class*, S.57. Siehe auch Erna Hellerstein u.a Hg., *Victorian Women: A Documentary Account of Women's Lives in Nineteenth-Century England, France and the*

- United States, Stanford, Calif., 1981, S.140–142; F.M.L. Thompson, *The Rise of Respectable Society. A Social History of Victorian Britain 1830–1900*, Cambridge, Mass., 1988, S.102–104, 110.
- 9 Encyclopaedia Judaica, Bd. 6, Berlin 1930, S.237–38.
- 10 Diane Owen Hughes, *From Brideprice to Dowry in Mediterranean Europe*, in: Marion Kaplan Hg., *The Marriage Bargain. Women and Dowries in European History*, New York 1985, S.29; Susan Mosher Stuard, *Dowry Increase and Increments in Wealth in Medieval Ragusa (Dubrovnik)*, in: *Journal of Economic History*, 10, Dezember 1981, S.795–812.
- 11 Manchmal wurden die Begriffe Mitgift, Aussteuer und Ausstattung austauschbar verwendet. Man muß den Kontext, in dem sie stehen, überprüfen, um zu verstehen, ob hier jeweils Vermögen und Besitz gemeint sind oder Wäsche und Mobiliar.
- 12 David Sabean, *Verwandtschaft und Familie in einem württembergischen Dorf 1500 bis 1870: Einige methodische Überlegungen*, in: Werner Conze Hg., *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, Stuttgart 1976, S.244. Ein Überschuß an bestickter Wäsche galt als Zeichen für Wohlstand und Fleiß.
- 13 Auch jüdische Familien luden die Nachbarn ein. Eine Frau erinnert sich daran, wie ihre 64 handbestickten Kissenbezüge zusammen mit bestickter Leinenwäsche, Überdecken, Handtüchern und Taschentüchern zur Schau gestellt wurden. Interview mit Anna Hamburger (geboren 1888 in Württemberg), New Jersey im Juni 1981 und März 1982. Der Brauch, die Aussteuer auszustellen, scheint auch in anderen Gesellschaften üblich gewesen zu sein. Siehe Jane Lambiri-Dimaki, *Dowry in Modern Greece. An Institution on the Crossroads Between Persistence and Decline*; Jane Schneider, *Trousseau as Treasure. Some Contradictions of Late Nineteenth-Century in Sicily*, beide in: Kaplan, *The Marriage Bargain*.
- 14 Toni Ehrlich, *Memoiren*, LBI, S.62.
- 15 Toni Ehrlich beschrieb in ihren Erinnerungen eine typische Aussteuer des Bürgertums der 1890er Jahre: Dutzende von Bettüchern, Tischtüchern und Haushaltstüchern. Letztere bestanden aus unterschiedlichen Tüchern für Geschirr, Gläsern, Besteck, Silber, für das Badezimmer, die Fenster und für Kämme; Ehrlich, *Memoiren*, S.62. Noch zur Zeit des Ersten Weltkriegs waren Frauen sehr stolz auf ihre bestickte Wäsche, doch hatten schon in den 1890er Jahren einige ihre Aussteuer im Warenhaus erworben. Clara Sander erinnerte sich, daß die Aussteuer ihrer Schwester (Frankfurt/Main 1892) in Läden gekauft wurde, während 25 Jahre zuvor die ihrer Mutter gänzlich selbstgefertigt war. Sander, *Memoiren*, S.64.
- 16 Um den Wert einer Aussteuer von 2000 bis 3000 Mark zu begreifen, muß man wissen, daß zwischen 1900 und 1905 eine sechsköpfige bürgerliche Familie diesen Betrag im Jahr für Essen ausgab. Margarete Freudenthal, *Gestaltwandel*, S.140. Zu Anzeigen für Aussteuerwaren siehe *Israelitisches Gemeindeblatt (Köln)*, 8. September 1905, S.362 und 16. Februar 1912, S.74. Für die vollständige Beschreibung einer standesgemäßen Aussteuer siehe die Liste in: *Das Blatt gehört der Hausfrau (1901)*, in: Weber-Kellermann, *Die deutsche Familie*, S.113–114.
- 17 Wilhelm Riehl, *Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Social-Politik*, Bd. 3, *Die Familie*, Stuttgart 1882, 9. Auflage, S.180.
- 18 Schofer, *Emancipation*, S.83.
- 19 Diese Ausnahmen beziehen sich auch auf die Ehen einiger Berliner Salonjüdinnen des späten 18. Jahrhunderts.

- 20 Die Memoiren der Glückel von Hameln. Autorisierte Übertragung nach der Ausgabe des Prof. Dr. David Kaufmann von Bertha Pappenheim, Wien 1910, S.135. Das Zitat stammt aus dem Talmud, Sota 2a.
- 21 1794 kodifizierte das Allgemeine Preußische Landrecht, was vermutlich schon allgemein üblich war: Eltern konnten ihre Kinder nicht zwingen, einen bestimmten Partner zu heiraten, und beide Seiten mußten ihre Einwilligung freiwillig geben. Siehe Ute Gerhard, Verhältnisse und Verhinderungen. Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1978, S.86. Seit 1875 erlaubte das Preußische Recht Frauen, die älter als 24 waren, ohne elterliche Erlaubnis zu heiraten. Das bürgerliche Gesetzbuch von 1896 erließ die Strafe für ein gebrochenes Verlöbnis. Zuvor hatte das Recht eine Verlobung als verbindlich erklärt. Auch der jüdische Brauch hatte ein Verlöbnis als bindend betrachtet. Zumindest mußte bis zum 18. Jahrhundert jede der beiden Parteien eine hohe Geldstrafe bezahlen, wenn das Verlöbnis aufgelöst wurde. Jacob Katz, Family, Kinship, S.5–6.
- Neuere Forschungen haben ergeben, daß die Liebe selbst dann nicht gänzlich außer acht gelassen wurde, wenn elterliche und soziale Zwänge dominierten. Siehe: David Biale, Love, Marriage and the Modernization of the Jews, in: Marc Lee Raphael Hg., Approaches to Modern Judaism, Chico, Calif., 1983, S.1–17. Nathan Hurwitz schreibt, daß sogar im Schtetl „romantische Liebe nicht unbekannt war“. Vgl. N. Hurwitz, Courtship and Arranged Marriages Among East European Jews prior to World War I as Depicted in „a Briefenshteller“, in: „Journal of Marriage and Family“ 1975, S.422–430.
- Trotzdem trifft Pat Jallands Beobachtung, daß die meisten Ehen im englischen Bürgertum „Liebe einschlossen, die mehr vom Verstand als von der Leidenschaft inspiriert war“, vermutlich auch auf die meisten vermittelten Ehen zu, die ich beschrieben habe. P. Jalland, Women, Marriage and Politics. 1860–1914, Oxford 1986, S.75. Siehe auch John Gillis, For Better, for Worse. British Marriages. 1600 to the Present, New York 1986.
- 22 Zitiert nach: Alice Berend, Die gute alte Zeit. Bürger und Spießbürger im 19. Jahrhundert, Hamburg 1962, S.122–123. Deborah Hertz hat herausgefunden, daß das durchschnittliche Heiratsalter für jüdische Frauen in Berlin zwischen 1780 und 1790 24 Jahre betrug. Für Salonnières lag es bei 18 Jahren. D. Hertz, Jewish High Society, S.196–197.
- 23 Straus, Wir lebten in Deutschland, S.104.
- 24 Sander, Memoiren, S.5.
- 25 Lucy Maas-Friedmann (geboren 1886), Memoiren, LBI, S.8, 10, 18.
- 26 Flora Goldschmidt, Memoiren, LBI, S.17.
- 27 Heinrich Eisenmann/Herbert N. Kruskal Hg., Jacob Rosenheim, Erinnerungen 1870–1920, Frankfurt/M. 1970, S.66–67.
- 28 Straus, Wir lebten in Deutschland, S.104.
- 29 Clara Geismar, Memoiren, LBI, S.112.
- 30 Charlotte Hamburger-Liepmann, Geschichte der Familien Liepmann und Bleichröder, Memoiren, LBI, ohne Seitenangaben.
- 31 Josef Lange, Memoiren, LBI, S.4.
- 32 Siehe: General Anzeiger für die gesamten Interessen des Judentums Berlin, 19. März 1903, Beiheft; und: „Handwerk und Gewerbe“ Berlin Juni 1915, Rückseite.
- 33 Simon Bischheim (geboren 1886 in Frankfurt/Main), Memoiren, LBI, S.4.
- 34 Alice Goldstein, Some Demographic Characteristics of Village Jews in

- Germany. Nonnenweier 1800–1931, in: Paul Ritterband Hg., *Modern Jewish Fertility*, Leiden 1981. Dieses Verhaltensmuster gilt vermutlich auch für Nichtjuden und in anderen Ländern. Siehe Ernestine Friedl, *Vasilika. A Village in Modern Greece*, New York 1962.
- 35 Isidor Hirschfeld, *Erinnerungen*, in: Richarz Hg., *Jüdisches Leben*, Bd. 2, S.248–249.
- 36 Hermann Schwab, *Jewish Rural Communities in Germany*, London 1956, S.15.
- 37 Perles Collection, LBI, Nr. ARB 414, 4884, S.25, 38–39. Ich danke Ismar Schorsch dafür, daß er meine Aufmerksamkeit auf diese Sammlung gelenkt hat.
- 38 Herman Pollak, *Jewish Folkways in Germanic Lands (1648–1806)*, Cambridge, Mass. 1971, S.31.
- 39 Gustav Jacoby Collection, LBI, Nr. ARC 1120, 2943.
- 40 Im deutschen Reich, Mai 1909, S.305 kommentiert eine Annonce eines Heiratsvermittlers, in der Offiziere sich scheinbar bereit erklären, ihren Namen und ihren Status an reiche jüdische Frauen zu „verkaufen“.
- 41 Israelitisches Gemeindeblatt, 27. Oktober 1905, Anzeigenseite; Das jüdische Blatt, Ansbach/Straßburg, 22. September 1911, S.17; und: General Anzeiger, 25. Januar 1904, Anzeigenseite.
- 42 Handwerk und Gewerbe, Januar 1915, S.129. Israelitisches Gemeindeblatt Köln 13. Oktober 1905, S.409.
- 43 Pinkus Collection, LBI, Box 5, Mappe 7. Dieser Brief ist vom 20. Juni 1910.
- 44 Jeggle, *Judendörfer*, S.281.
- 45 Salomon Andorn, *Memoiren*, LBI, Nr. 414, S.13. Andorn schrieb über die 1870er Jahre. Er lebte in Gemünden an der Wohra, einem Dorf mit 1200 Einwohnern in Hessen.
- 46 William Wertheimer, *Zwischen zwei Welten. Der Förster von Brooklyn (Lebenserinnerungen eines ehemaligen jüdischen Lehrers in ... Baden)*, Passau 1966, S.24. Siehe auch: Andorn, *Memoiren*, S.4–5.
- 47 Andorn, *Memoiren*, S.13–14. Dies gilt auch für die osteuropäischen Juden. Über Heiratsvermittler gab es zahlreiche Witze. Mark Zborowski und Elizabeth Herzog, *Life Is with People. The Culture of the Shtetl*, New York 1952, S.271–273.
- 48 Hannelore Hahn, *On the Way to Feed the Swans*, New York 1982, S.21.
- 49 Frankfurter Israelitisches Familienblatt, 18. Oktober 1907, S.13.
- 50 Fabius Schach in: Israelitisches Wochenblatt Berlin, 19. Januar 1912, S.2.
- 51 General Anzeiger, 27. Juni 1904, Anzeigenseite. Obwohl in dieser Auswahl 100.000 Mark nicht überschritten wurden, gab es doch Blätter, wie die Frankfurter Zeitung und Handelsblatt, in denen Juden annoncierten und bis zu 300.000 Mark boten. Siehe Zeitungen vom Juli 1914. Aus Vergleichsgründen sollte angeführt werden, daß ein höherer Justizbeamter 1904 etwa 8.700 Mark pro Jahr verdiente. Siehe Freudenthal, *Gestaltwandel*, S.132.
- 52 General Anzeiger, 21. März 1904, Beilage. Es war nicht unüblich, daß für einen späteren Zeitpunkt mehr versprochen wurde. Siehe Graetz, Brief an Perles von 1884, betreffend der Ehevereinbarungen bei der Heirat seiner Schwiegertochter: 200.000 bei der Hochzeit, 300.000 nach dem Tod ihres Vaters. Siehe: Perles Collection, LBI. Auch unter sehr Reichen kam es vor, daß einige bei der Hochzeit eine großzügige Summe gaben und dann eine jährliche Unterstützung zahlten. Siehe Ehevertrag, Hans Sachs Collection, LBI 2566, II/25 (1880).
- 53 Interview mit Frau B. (geboren ca. 1900 in Berlin), New York, Juni 1981.
- 54 Frau Lipton (geboren 1905 in Berlin) in: Foster, *Community*, S.25. Die

- Vorstellung, daß man heiratet, um ein schönes Zuhause zu haben, war natürlich nicht nur für Juden charakteristisch, sondern für die meisten bürgerlichen Familien in Europa. Siehe Sally Mitchell, *The Forgotten Women of the Period*, in: Martha Vicinus Hg., *A Widening Sphere. Changing Roles of Victorian Women*, Bloomington, Ind., 1977, S.46.
- 55 General Anzeiger, 30. Mai 1904.
- 56 Ebd.
- 57 Freudenthal, *Gestaltwandel*, S.138–139; „General Anzeiger“, 29. Januar 1903, S.4.
- 58 General Anzeiger, 30. Mai 1904.
- 59 Zum Beispiel konnte ein Handwerker bei einer Frau, die gleichfalls „geschäftstüchtig“ war, 7000 Mark akzeptieren. Siehe General Anzeiger, 20. Juni 1904; 29. Januar 1903, S.4; 19. März 1903, Beilage.
- 60 General Anzeiger, 21. März 1904, Beilage.
- 61 General Anzeiger, 13. Januar 1907.
- 62 Siehe Felix A. Theilhaber, *Die Schädigung der Rasse durch soziales und wirtschaftliches Aufsteigen* bewiesen an den Berliner Juden, Berlin 1914, S.87–88; ZDSJ Februar/März 1915, S.52–54. Die reichsten und die ärmsten Juden gingen vermutlich vergleichsweise häufiger Mischehen ein als Juden des Bürgertums. Unter sehr reichen Juden gab es Familien, die teuer dafür bezahlten, in die nichtjüdische Oberschicht aufgenommen zu werden. Für sehr arme Frauen war die Mischehe vielleicht die einzige Chance, überhaupt zu heiraten, da die jüdischen Männer geringer an Zahl waren und Frauen mit Mitgift vorzogen. Für Informationen zum „Frauenüberschuß“ siehe Anm. 109.
- 63 Interview mit Bruno Stern (geboren 1912 in Niederstetten, Württemberg), New York November 1980.
- 64 Adolf Riesenfeld Collection, LBI, Tagebuch, S.98. Der „Wert“ des Bräutigams, das heißt sein eigenes Vermögen, sollte vom Brautpreis unterschieden werden. Letzterer war ein wirtschaftlicher Austausch zugunsten der Familie der Braut. In beiden Fällen mußte der Mann etwas von Wert vorweisen, doch in der Industriegesellschaft behielt er es und versprach nur, seine Frau zu versorgen.
- 65 Frankfurter Israelitisches Gemeindeblatt, 18. Oktober 1907, S.3, 13.
- 66 General Anzeiger, 15. Januar 1903, Beilage.
- 67 Das jüdische Blatt, 28. Februar 1914, S.14.
- 68 Andorn, *Memoiren* Nr.413, S.2. 1850 verdiente in Breslau ein Drucker 175 Taler pro Jahr. Freudenthal, *Gestaltwandel*, S.78.
- 69 Schwab, *Jewish Rural*, S.82. Interview mit Anna Hamburger, verheiratet 1912.
- 70 Das jüdische Blatt, 26. Juni 1915, bzw.: Israelitisches Gemeindeblatt, 13. Oktober 1905, S.409.
- 71 General Anzeiger, 4. Dezember 1902, Beilage.
- 72 Hannelore Hahn, *On the Way*, S.32.
- 73 Diese Beispiele und Schlüsse wurden von Bruno Stern während eines Interviews in New York im November 1980 geäußert.
- 74 Jeggle, *Jugendörter*, S.281. Zu dieser Zeit waren Heirat oder eine Dienstbotenstelle Ursachen für die Mobilität christlicher Frauen in Deutschland, während Männer in ihrer Mobilität den Bedingungen des modernen Arbeitslebens folgten. Siehe John Knodel / Mary Jo Maynes, *Urban and Rural Marriage Patterns in Imperial Germany*, in: *Journal of Family History* 1, 1976, S.144.
- 75 Siehe Theilhaber, *Die Schädigung der Rasse*, S.88–89. Jack Goody vermutet,

- daß das höhere Heiratsalter europäischer Frauen mit der Notwendigkeit zusammenhing, eine Mitgift anzuspahren. Vgl. Jack Goody/S.J. Tambiah, *Bridewealth and Dowry*, Cambridge 1973, S.10. Karin Hausen hat festgestellt, daß zwischen 1850 und 1899 das Heiratsalter von 57 Prozent der deutschen Frauen unter 25 Jahren lag. Siehe Hausen, „... Eine Ulme für das schwanke Efeu“. Ehepaare im deutschen Bildungsbürgertum, in: Frevert Hg., *Bürgerinnen*, S.95. Jürgen Kocka hat auf der Grundlage von kirchlichen Heiratsregistern festgestellt, daß das Heiratsalter ärmerer Frauen allgemein höher lag als das reicherer Frauen – wie es ja auch bei den jüdischen Frauen der Fall war. Siehe J. Kocka, *Family and Class Formation: Intergenerational Mobility and Marriage Patterns in Nineteenth Century Westphalian Towns*, in: *Journal of Social History* 17:3, Frühjahr 1984, S.422. Das hohe Heiratsalter unter der jüdischen Bevölkerung wurde immer damit erklärt, daß die Männer sich ein Geschäft oder eine berufliche Karriere aufbauen mußten. Es kann aber auch sein, daß die Notwendigkeit, eine Mitgift zusammenzusparen, die Heirat hinausschob.
- 76 General Anzeiger, 4. Dezember 1902, Beilage.
- 77 Die Auswahl für alleinstehende Frauen war sehr beschränkt. Bis zur Jahrhundertwende verfügten Frauen über keine Ausbildung, die es ihnen ermöglicht hätte, ihren Lebensunterhalt selbst zu bestreiten. Noch 1907 standen für Frauen aus dem Bürgertum nur 150.000 Arbeitsplätze als Angestellte zur Verfügung. Siehe Werner Conze, *Sozialgeschichte. 1850–1918*, in: Hermann Aubin/Wolfgang Zorn Hg., *Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, Stuttgart 1976, S.635. Viele wurden schließlich Gouvernante. Siehe Elberfeld für die 1890er Jahre, in: Hamburger-Liepmann, *Memoiren*, S.74. Zur Misere finanziell abhängiger „alter Jungfern“ siehe Engelsing, *Zur Sozialgeschichte*, S.41; und: Aimée Duc, *Sind es Frauen?*, Berlin 1903, zitiert nach Lillian Faderman/Brigitte Eriksson, *Lesbian-Feminism in Turn-of-the-Century Germany*, Weatherby Lake, Mo. 1980, S.11. Siehe auch Max Brods Roman „Jüdinnen“, Berlin 1911, S.175. Seine Romanfiguren fürchten sich davor, zurückzubleiben und der Familie eine Last zu sein.
- 78 Siehe Lowenstein, *Results of Atlas Investigations among Jews of Germany*, in: Marvin Herzog Hg., *The Field of Yiddish: Studies in Language, Folklore and Literature*, Bd. 3, London 1969, S.24. Auch Erinnerungen und Interviews heben dies hervor.
- 79 Dies galt auch für reiche Bauern. Sabeau, *Verwandtschaft*, S.242.
- 80 Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, New York 1967.
- 81 Conrad Rosenstein (geboren 1810 in Berlin), *Memoiren*, LBI, S.12.
- 82 Interview mit Anna Hamburger (geboren 1888 in Pflaumloch, Württemberg), New Jersey 1978.
- 83 Brockhaus' *Conversations-Lexikon*, 13. Auflage, Bd 11, 1885, S.771 und 14. Auflage, Bd 11, 1902, S.935. In einem Fall forderte ein Ehemann die Mitgift dafür, daß er in die rituelle jüdische Scheidung einwilligte, nachdem die Ehe vor einem Zivilgericht aufgelöst worden war. Siehe: Riesenfeld *Tagebuch*, etwa 1905–1908.
- 84 B. Katz, ca. 1900, *Memoiren*, LBI, S.8.
- 85 Karl Ettlinger, *Moritzchens Tagebuch*, Berlin 1908, S.138–139. Die Ereignisse sind im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts angesiedelt.
- 86 Siehe Ehevertrag, Elkan Family Collection, LBI, Nr.ARC 700/1960, Nr.17. Der Vertrag ist 1867 datiert. Die Sammlung enthält die schriftlichen, vom

- Bräutigam unterzeichneten Empfangsbestätigungen für die Mitgift und die Aussteuer. Im Jahre 1885 ist im Vermögensbuch der Familie Pinkus eine Einnahme über 100.000 Mark wie folgt ausgewiesen: „Mitgift für Max Pinkus, Juniorpartner“. Ich danke John Foster für diesen Hinweis. W.A.P. Opole, Oddziat Zysa: Sammlung S. Fraenkel Werke, Neustadt O/S: Vermögensbuch 1889 (Archiv Warschau).
- 87 Siehe Ehevertrag, Sinn Family Collection, LBI, Nr.ARC 406/1163, IV, Nr.1. Der Vertrag ist 1867 datiert.
- 88 Ebd.
- 89 Siehe Elkan Collection und Walter Harold Collection, LBI, Nr.ARC 4156, II, Nr.20. Der Vertrag ist aus dem Jahre 1872. Ich danke Erika Grossmann und meiner Mutter, Grete Weinberg, die mir geholfen haben, diese Heiratsdokumente zu entziffern. Heiratsverträge waren nicht die einzigen offiziellen Dokumente. Ein Brief von Dr. Albert Mosse an seine Tochter vom 24. Juli 1916, der sie über die Summe und Verfügbarkeit ihrer Mitgift informiert, schließt mit der Bitte, sie möge den Erhalt des Geldes schriftlich bestätigen. Mosse Family Collection, LBI, Sektion D.1.
- 90 Zum Beispiel bat 1884 Heinrich Graetz seinen Freund Perles, ihm schriftlich zu bestätigen, daß der Schwiegervater von Graetz' Sohn Perles formell den Umfang des Erbes seiner Tochter mitgeteilt hatte. Anscheinend wollte der Schwiegervater seine Tochter enterben, weil sie ein koscheres Haus führte. Graetz wollte dies vermeiden, indem er Perles bat, das mündliche Versprechen des Vaters zu bezeugen. Um diese Zeit etwa begannen mündliche Zusagen die schriftlichen Verträge zu ersetzen, wobei das mündliche Wort als ebenso bindend galt wie das schriftliche. Perles Collection, S.71-72.
- 91 Richarz, Hg. Jüdisches Leben, Bd. 2, S.249.
- 92 Marie Maas (geboren 1855 in Breslau), Memoiren, LBI, S.40-48. Um die Jahrhundertwende zahlte ein höherer Beamter 300 Mark jährlich für diese Aussteuerversicherung. Siehe Freudenthal: Gestaltwandel, S.137.
- 93 Geismar, Memoiren, S.97. Im Hamburg des 18. Jahrhunderts bestand die jüdische Gemeinde darauf, daß Bedürftigen von ihren Angehörigen geholfen werde. Siehe Pollak, Jewish Folkways, S.32.
- 94 Hughes, From Brideprice, S.284.
- 95 Pollak, Jewish Folkways, S.32.
- 96 Jacobson Collection, LBI, II, Nr.42.
- 97 Aron Hirsch Heymann, Memoiren, LBI, S.168, 225, 299.
- 98 Hamburg und Altona: Hamburger Staatsarchiv, „Jüdische Gemeinde“, 522-1, Ehesachen; Würzburg: Akten der Feist Hirsch Bergschen Aussteuer Stiftung, Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem, Rep. WR, Nr.909-972; Lübeck: Central Archives, GAII/541. Derlei Vereine fanden sich auch in kleineren Städten und Dörfern. Siehe Israelitischer Brautausstattungsverein zu Lorsch, Statuten von 1901, gegründet 1812, Central Archives, GAII/544. Oder: Verein zur Unterstützung Bedürftiger Bräute (Halberstadt), Statuten von 1896, Central Archives, TD 1044.
- 99 Zum Beispiel willigte der Verein zur Ausstattung jüdischer Bräute (Köln) ein, an von seinen Mitgliedern benannte Mädchen eine Mitgift von 3000 Mark zu vergeben. Dieser Verein verfügte über 130 Mitglieder, hatte ein jährliches Einkommen aus Mitgliedsbeiträgen von 1103 Mark und festgelegte Vermögenswerte. Andere Vereine gaben weniger. Siehe: Israelitisches Gemeindeblatt, 1. März 1912, S.92.
- 100 Wertheimer, Unwelcome Strangers, S.45, 83 und S. 214, Anm.7.
- 101 Geismar, Memoiren, S.112. Sie bezog sich auf die 1860er und 1870er Jahre.

- 102 L. Stern in: Richarz Hg., Jüdisches Leben in Deutschland, Bd. 3, Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1918–1945, Stuttgart 1982, S.168–171. Diese Beispiele unterstützen zusätzlich die Annahme, daß die jüdischen Einwanderer arm waren und aus Dörfern und Kleinstädten kamen, während die reicheren Juden in die Städte zogen. Für Nichtjuden galt offenbar das Gegenteil: Die Besserstehenden wanderten aus, und die Ärmern zogen in die Industriezentren. Avraham Barkai, The German Jews at the Start of Industrialisation: Structural Changes and Mobility, 1835–1860, in: Mosse Hg., Revolution and Evolution, S.135–136.
- 103 Wertheimer, Zwischen zwei Welten, S.25.
- 104 Rosenstein, Memoiren, S.2. Das war 1870 in Berlin.
- 105 Marie Maas, Memoiren, 63. Das war in den 1870er Jahren in Breslau. Für Witwen mit Kindern war es schwerer als für Witwer sich wiederzuverheiraten, außer wenn sie reich waren. Dies kann zum Teil an der Tatsache abgelesen werden, daß sich Kinder von Witwen häufiger in Waisenhäusern befanden als die von Witwern. Witwer konnten aus einem „Angebot“ von Witwen und jungen heiratsfähigen Frauen wählen. Zu Waisen siehe: Staatsarchiv Königsberg, Rep.2, II, Nr.3 194, S.59, in: Geheimes Staatsarchiv, Preußischer Kulturbesitz, Berlin.
- 106 Sander, Memoiren, S.24. Dies fand in den 1870er Jahren statt.
- 107 Riesenfeld, Tagebuch, LBI, Eintragung vom 11. Mai 1916. Sie bezieht sich auf Breslau in den 1890er Jahren.
- 108 Israelitisches Gemeindeblatt, 24. Juni 1892, S.204–207.
- 109 Statistiken für das 19. Jahrhundert ergeben, daß im Vergleich zwischen Juden und Nichtjuden im heiratsfähigen Alter tatsächlich weniger Juden heirateten. Spätere Statistiken für 1925 zeigen, daß es proportional mehr Alleinstehende unter den Juden beiderlei Geschlechts gab: In Preußen waren 15,5 Prozent der jüdischen Frauen zwischen 45 und 49 Jahren alleinstehend, im Vergleich zu 10,5 Prozent der nichtjüdischen Frauen. Vgl. Schmelz, Die demographische Entwicklung, S.43. Um herauszufinden, wie weit jüdische Frauen wirklich „sitzengeblieben“ waren, müßten wir Bevölkerungs-, Mischehen- und Konversionsstatistiken und die Zahlen der Eheschließungen überprüfen. Es wäre sinnvoll, diese Ergebnisse mit denen der Gesamtbevölkerung zu vergleichen.
- Um die Jahrhundertwende gab es in Deutschland, wie in den meisten westeuropäischen Ländern mehr Frauen als Männer. 1900 kamen auf 1000 Männer 1033 Frauen. Deren Verteilung allerdings war unterschiedlich: Die größte Unverhältnismäßigkeit fand sich in den Großstädten und auf dem Lande. Die Reichsstatistiken listeten die Bevölkerung nicht nach Religionszugehörigkeit auf, doch Erhebungen der Einzelstaaten ergeben, daß es 1900 in Preußen 6384 mehr jüdische Frauen als Männer gab, eine Rate, die in etwa derjenigen der Gesamtbevölkerung entsprach. Siehe Jacob Segall, Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung in München, 1875–1905, Berlin 1910, S.7.
- Auch bei Juden spielte die Größe der Stadt eine Rolle: Die kleinsten und die größten Städte (außer Berlin und Köln) hatten den größten „Frauenüberschuß“. Siehe: Segall, ebd. Laut Statistik gab es 1907 in Deutschland ein Prozent mehr jüdische Frauen als Männer. Im Vergleich dazu gab es zwei Prozent mehr nichtjüdische Frauen als Männer. Siehe: Israelitisches Familienblatt, 2. Oktober 1919, S.10. 1910 kamen in Preußen auf 1000 jüdische Männer je 1031 jüdische Frauen (im Vergleich zu 1026 nichtjüdischen Frauen auf 1000 nichtjüdische Männer). Das Verhältnis von jüdischen

Frauen auf je 1000 jüdische Männer in verschiedenen anderen Regionen war: 1086 in Charlottenburg (1910); 1056 in Hessen (1905) und 1048 in Baden (1890). In Sachsen (863 im Jahr 1905), Bayern (989 im Jahr 1905) und Württemberg (1001 im Jahr 1905) fiel der Vergleich eher zugunsten der Frauen aus. ZDSJ, Februar 1906, S.24 und Dezember 1913, S.179. Trotzdem können diese Zahlen täuschen, denn zum Beispiel lebten in Württemberg auf dem Lande viel mehr Frauen als Männer. In Großstädten, in denen sich die Zahl der Frauen und die der Männer glich, gab es mehr Gelegenheiten, eine Mischehe einzugehen oder zu konvertieren, und für Männer einen größeren geschäftlichen oder beruflichen Ansporn, die Eheschließung aufzuschieben.

Jüdische Männer gingen – vor allem im heiratsfähigen Alter zwischen 20 und 40 – häufiger eine Mischehe ein und konvertierten häufiger als jüdische Frauen, wodurch noch weniger potentielle jüdische Ehemänner übrigblieben. Siehe ZDSJ, Juni 1909, S.88–89.

Betrachtet man die Häufigkeit jüdischer Eheschließungen, wird deutlich, daß jüdische Frauen eher „sitzenblieben“ als nichtjüdische. Zum Beispiel heirateten 1903, gemessen an ihrem Anteil an der Bevölkerung, weniger Juden als Nichtjuden. Nur 70 von 10.000 Juden – einschließlich derer, die eine Mischehe eingingen – heirateten, im Vergleich zu 82 auf 10.000 Christen. Vgl. ZDSJ, April 1905, S.8. 1906 heirateten 82 von 10.000 Christen und 74 von 10.000 Juden. Da in der jüdischen Bevölkerung ein relativ höherer Anteil im heiratsfähigen Alter war als in der nichtjüdischen, wurden in der jüdischen Bevölkerung noch weniger Ehen geschlossen, als diese Zahlen aussagen. ZDSJ, Dezember 1908, S.189. Zum Jahr 1905: 86 Eheschließungen auf 10.000 Christen und 74 auf 10.000 Juden. Siehe ZDSJ, Mai 1907, S.79.

In Berlin blieben 1910 64 Prozent der jüdischen Frauen zwischen 20 und 30 – im Vergleich zu 59 Prozent der Frauen in der Gesamtbevölkerung – und 26 Prozent der jüdischen Frauen zwischen 30 und 40 – im Vergleich zu 22 Prozent der Frauen in der Gesamtbevölkerung – unverheiratet. ZDSJ, September/Oktober 1914, S.131. Es gab Städte wie Frankfurt, in denen mehr jüdische (44 Prozent) als nichtjüdische (40 Prozent) Frauen verheiratet waren, aber allgemein heirateten Juden offenbar später und vergleichsweise weniger häufig als Nichtjuden. Zu Frankfurt im Jahr 1880 siehe: ZDSJ, Oktober 1910, S.144. Zu Altersstatistiken siehe: ZDSJ, September-Oktober 1914, S.131. Dieses Phänomen war in ländlichen Gegenden am stärksten ausgeprägt. Zum Beispiel waren im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts in Hessen von 1000 Frauen 248 nichtjüdische und 282 jüdische Frauen über 20 Jahre alleinstehend. Siehe Arthur Ruppin, Die Juden im Großherzogtum Hessen, Berlin 1909, S.46. Vorläufig bleibt es noch die Aufgabe der Demographen, die Anzahl der jüdischen und nichtjüdischen Frauen herauszufinden, die während des Kaiserreichs in einem bestimmten Alter nicht verheiratet waren, bis wir die Beobachtungen beweisen können.

Und schließlich hat es den Anschein, daß im Vergleich mit jüdischen Männern, mehr jüdische Frauen heirateten. Teilstatistiken für Hessen, Frankfurt/Main und Berlin zeigen, daß mehr jüdische Männer als Frauen alleinstehend blieben, und mehr jüdische Frauen als Männer verheiratet waren. Zu Hessen um 1900 vgl. Ruppin, ebd. S. 45; Für Frankfurt/M. 1880 siehe: ZDSJ, Oktober 1910, S.144; für Berlin im Jahre 1910 s, ZDSJ, September/Oktober 1914, S.131.

- 110 Elsas, Gerald: Erinnerungen der Mutter, LBI, S.4.
- 111 Allgemeine Zeitung des Judentums (im Folgenden: AZDJ), 9. April 1849, S.203-205.
- 112 Die Laubhütte (Regensburg), 18. Juli 1895, S.336.
- 113 Ebd., 26. März 1903, Beilage, S.1.
- 114 IF, 31. Juli 1919, S.10.
- 115 Sidonie Werner, Im deutschen Reich, Februar 1914, S.53-54.
- 116 ZDSJ, Juli 1907, S.110; Dezember 1907, S.187.
- 117 ZDSJ, Oktober 1911, S.150. Der Artikel setzt sich mit den Gründen für Scheidungen im Berlin des Jahres 1909 auseinander. 57 Prozent aller Scheidungen waren durch Ehebruch begründet. Das galt für jüdische wie für nichtjüdische Scheidungen gleichermaßen. In Großstädten waren Juden und Nichtjuden denselben Versuchungen ausgesetzt. Während jedoch bei christlichen Männern die Wahrscheinlichkeit, daß sie Ehebruch begingen, doppelt so hoch war wie bei ihren Frauen, war sie bei jüdischen Männern zehnmal höher als bei jüdischen Frauen. Dies hat wohl damit zu tun, daß unter Juden die vermittelte Ehe eine so große Rolle spielte, aber auch damit, daß Männer über mehr Freiheit verfügten. Jüdische Frauen hatten weniger Gelegenheiten, die Ehe zu verlassen, und weniger finanzielle Rückendeckung, wenn sie es dennoch taten. Andererseits kann ein Grund für diese Zahlen auch darin liegen, daß in jüdischen Familien häufiger Geburtenkontrolle durch Enthaltensamkeit praktiziert wurde und die Männer ihre sexuelle Befriedigung außer Haus suchten. Zu den Bemühungen um eine Versöhnung der Ehepartner siehe Kapitel 2, Anm. 137.
- 118 Gedichte und Scherze in jüdischer Mundart, Berlin o.J., Heft 18.
- 119 Ebd., Heft 23.
- 120 Ebd., Heft 7, S.8-10.
- 121 Georg Hermanns „Jettchen Gebert“ beschreibt eine jüdische Familie im Berlin der Jahre 1839-40. Es ist eine gefühlvolle Schilderung jüdischer Bemühungen um Integration in die deutsche Gesellschaft mit all ihren Fehlschlägen und Bedrückungen. Der Roman erlebte 166 Auflagen und bot zwischen 1913 und 1928 Stoff für ein Schauspiel, einen Film und eine Operette.
- 122 Georg Hermann, Henriette Jacoby, Berlin 1915, S.22.
- 123 Ettlinger, Moritzchen, S.123-124.
- 124 Georg Hirschfeld, Agnes Jordan, Berlin, 1898.
- 125 Arthur Landsberger, Millionäre, Berlin 1913, S.326-327.
- 126 Richarz, Hg. Jüdisches Leben, Bd. 2, S.224.
- 127 Jeggle, Judendörfer, S.165.
- 128 Henry Wassermann, The 'Fliegenden Blätter' as a Source for the Social History of German Jewry, in: LBIYB 1983, S.115.
- 129 Simplicissimus, 2:36, 1897-1898, S.284-285; 5:9, 1900-1901, S.69; und 5:47, 1900-1901, S.377.
- 130 Siehe Hans Joachim Henning, Das westdeutsche Bürgertum in der Epoche der Hochindustrialisierung, 1860-1914, Wiesbaden 1972, S.301 zum Bürgertum. Siehe auch Jürgen Kocka, Family and Class Formation, S.411-434. Er untersucht die Heiratsstrategien in den Familien des Adels, der unteren Klassen und der Bauern und stößt dabei auf ähnliche Interessen in der Bewahrung des Klassenstatus und der privaten Vermögen. Ein berühmtes - nichtjüdisches - Beispiel ist Toni Buddenbrooks' Mitgift in Thomas Manns Roman „Die Buddenbrooks“.
- 131 Alan Robinson, Problems of Love and Marriage in Fontanes Novels, in German Life and Letters 5, 1952, S.279-285.

- 132 Theodor Fontane, Frau Jenny Treibel, Zürich 1989, S.204–206. Der Roman erschien 1893.
- 133 Gordon Craig, Germany: 1866–1945, New York 1978, S.453.
- 134 Jalland, Women, Marriage and Politics, S.54. Auch in Schweden war dies die herrschende Vorstellung. Siehe Frykman/Löfgren, Culture Builders, S.96.
- 135 Berend, Die gute alte Zeit, S.66.
- 136 Frankfurter Zeitung und Handelsblatt, 26. Juli 1914, S.3; 30. Juli 1914, S.5; 2. August 1914, S.3.
- 137 Ebd., 2. August 1914, S.3; aus dem Berliner Lokalanzeiger (13. Mai 1909), nachgedruckt in Im deutschen Reich, Juni 1909, S.389.
- 138 Allgemeine Zeitung München, 18. April 1885, S.1576.
- 139 Frankfurter Zeitung und Handelsblatt, 26. Juli 1914, S.7, 12. Berliner Illustrierte Zeitung, 18. Januar 1914, S.41.
- 140 Frankfurter Zeitung und Handelsblatt, 2. August 1914, S.3.
- 141 Bertold Auerbach, Barfüssele, Berlin 1912.
- 142 Riehl, Die Familie, S.13.
- 143 Robert Lee, Family and 'Modernisation': The Peasant Family and Social Change in Nineteenth-Century Bavaria, in: Evans/W.R. Lee Hg., The German Family, S.95.
- 144 Gerhard Wilke/Kurt Wagner, Family and Household Social Structures in a German Village Between the Two World Wars, in: Evans/Lee Hg., The German Family, S.137. Die in Frage kommenden Heiratsvermittler waren höchswahrscheinlich Juden. Juden waren als Viehhändler stark in der ländlichen Wirtschaft vertreten. 25.000 von insgesamt 40.000 deutschen Viehhändlern im Deutschland des Jahres 1917 waren Juden. Was Jeggle für Württemberg herausgefunden hat, daß Juden auch Heiratsvermittler für christliche Ehen waren, kann auch auf andere ländliche Gebiete zutreffen. Zu jüdischen Viehhändlern siehe: Monika Richarz, Emancipation and Continuity: Jews in the Rural Economy, in: Mosse Hg., Revolution and Evolution, S.106. Tatsächlich haben Juden den Beruf des Heiratsvermittlers wohl bis in die 1930er Jahre hinein beibehalten. Am 6. Juli 1938 werde es Juden verboten, als Heiratsvermittler für „arische“ Ehen tätig zu sein. Sie durften nur noch Ehen zwischen Juden oder zwischen „Mischlingen ersten Grades“ vermitteln. Siehe Joseph Walk, Das Sonderrecht für die Juden im NS Staat, Heidelberg 1981. Gesetz zur Änderung der Gewerbeordnung für das Deutsche Reich.
- 145 Richarz, Hg. Jüdisches Leben, Bd. 2, S.162.
- 146 Wilke und Wagner, Family, S.139.
- 147 Jeggle, Judendörfer, S.220, 225–226.
- 148 Dies hielt in den kleinsten Städten bis weit in die 1920er Jahre an. Interview mit Liesl Stern (geboren 1922 in Weikersheim, Württemberg), New York, Dezember 1982.
- 149 Henry Mayhew, German Life and Manners as Seen in Saxony at the Present Day, London 1865, zitiert nach: Pricilla Robertson, An Experience of Women: Pattern and Change in Nineteenth-Century Europe, Philadelphia 1982, S.81. Siehe auch Heidi Rosenbaum, Formen der Familie, Frankfurt/Main 1982, S.332–338.
- 150 Karen Horney, The Adolescent Diaries of Karen Horney, New York 1980, S.61–62.
- 151 Akademisch gebildete Beamte reichten vom Referendar bis zum Oberpräsidenten. Siehe Henning, Bürgertum, S.294, 331.

- 152 Ebd., S.383.
- 153 Ebd., S.274; Karin Hausen, Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“ – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Conze, Sozialgeschichte, S.384.
- 154 Henning, Bürgertum, S.432, 460–461.
- 155 Ebd., S.393, 454, 460. Das Bedürfnis, auf eine solide künftige Mitgift zu sparen, mag ein weiterer Grund für den Geburtenrückgang bei der jüdischen Bevölkerung in diesem Zeitraum sein.
- 156 Claudia Hahn, Der öffentliche Dienst und die Frauen-Beamtinnen in der Weimarer Republik, in: Mutterkreuz und Arbeitsbuch. Zur Geschichte der Frauen in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus, Hg. Frauen-gruppe Faschismusforschung, Frankfurt/Main 1981, S.51.
- 157 In Deutschland waren nach dem Ersten Weltkrieg Mitgiften und die damit verbundenen Ehestiftungen sehr viel seltener. Juden hatten aus dem Bedürfnis, angesichts einer kleinen Auswahl an Partnern die Binnenehe zu sichern, möglicherweise länger als Nichtjuden an vermittelten Ehen festgehalten. Auch aufgrund ihres Anteils an Handel und Gewerbe forderten einige Juden noch bis in die zwanziger Jahre hinein Mitgiften. Ruppin merkt an, daß in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts die Mitgift unter Christen sehr viel weniger gebräuchlich war als unter Juden. Siehe Arthur Ruppin, Soziologie der Juden, Berlin 1930, S.221. Das bedeutet allerdings nicht, daß Liebesheiraten den finanziellen Aspekt außer acht ließen. 1952 gaben 65 Prozent der befragten deutschen Frauen an, eine Mitgift mit in die Ehe gebracht zu haben. Siehe William J. Goode, World Revolution and Family Patterns, New York 1970, S.34.
- 158 Thompson, The Rise of Respectable Society, S.102.
- 159 Hughes, From Brideprice, S.288.
- 160 Stern, Gold und Eisen, S.282.
- 161 Henning, Bürgertum, S.334.
- 162 Max Weber zitiert nach: Stern, Gold und Eisen, S.286.
- 163 Das heißt nicht, daß Juden sich der aufstiegsorientierten Mobilität innerhalb ihrer eigenen Gemeinden nicht bewußt gewesen wären. Doch jüdische und nichtjüdische Wahrnehmung gingen hier auseinander: Außenstehende konnten die Heirat mit einem Juden, egal wie gut die Stellung seiner oder ihrer Familie auch war, nicht als Verbesserung des gesellschaftlichen Status sehen, da es sich nicht um Einheirat in die christliche deutsche Elite handelte.
- 164 Gay, The Bourgeois Experience: Education of the Senses; und: The Bourgeois Experience: The Tender Passion.
- 165 Jacob Katz: Vortrag im National Jewish Family Center of the American Jewish Committee am 18. März 1982.
- 166 Ein Beispiel für Brautbriefe sind die zwischen Sigmund Freud und seiner Verlobten Martha. Siehe auch die Briefe von Agathe Bleichröder (geboren 1871) in Hamburger-Liepmann, Memoiren.
- 167 Riesenfeld, Tagebuch, Buch 2, S.69–70. Er verlobte sich um 1907 in Breslau.
- 168 Franz Kafka, Die Tagebücher 1910–1923, (6. Juni 1914), Frankfurt/Main 1986, S.280.
- 169 Diese vorgetäuschte Spontaneität war manchmal von einer ebenso vorge-täuschten Gleichgültigkeit gegenüber finanziellen Dingen begleitet. Marianne Weber (geboren 1870) erinnert sich, daß die Mitgift eine wichtige Sache war, ein junges Mädchen aber nichts darüber wissen sollte. Vgl. Robertson, An Experience, S.81. Einige wußten tatsächlich nichts darüber.

- 170 Jacob Epstein, Memoiren, LBI, S.31. Das geschah in Frankfurt/Main 1881.
- 171 Riesenfeld, Tagebuch, Buch 2, S.134–135.
- 172 Marianne Berel, Family Fragments. Memoiren, LBI, S.48.
- 173 Stern, Meine Jugenderinnerungen, S.122. Er beschrieb die Zeit bis 1933.
- 174 Louis Boehm, Lieder eines fahrenden Chossid: Humoristische Dichtungen für jüdische Geselligkeit, Frankfurt/Main 1922, S.17–18.
- 175 Richarz, Hg. Jüdisches Leben, Bd. 2, S.227. Dies geschah um 1905.
- 176 Nach William Goode muß die Liebe, die eine potentielle Gefahr für die Familien- und Klassenstruktur darstellt, unter Kontrolle gebracht werden, bevor sie aufkommen kann. Eltern versuchen dies mit verschiedenen Verhaltensmustern zu erreichen: durch Kinderehen, die soziale Trennung von Heranwachsenden, formelle und informelle elterliche Initiativen. Das formelle Muster erlaubt, daß sich Liebe entwickelt, das informelle Muster ermutigt sogar Liebesbeziehungen. Siehe Goode, *The Theoretical Importance of Love*, in: *American Sociological Review* 24:1, Februar 1959, S.38–46. Siehe auch Jalland, *Women, Marriage and Politics*, S.46.
- 177 Straus, *Wir lebten in Deutschland*, S.19–20, 101–105.
- 178 Ebd. S.105.
- 179 Gegen Mitte des 18. Jahrhunderts waren große Badeorte wie Bath zu Heiratsmärkten für ihre wohlhabende Besucher geworden. S. Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500–1800*, New York 1979, S.213; und: Theodore Zeldin, *France, 1848–1945*, Bd 2, Oxford 1977, S.93.
- 180 Landau, Kindheitserinnerungen, S.30.
- 181 1911 veröffentlicht.
- 182 Toni Cassirer, Memoiren, LBI, S.12–13. Siehe auch Max Gruenewald Collection, LBI. Die Erinnerungen seines Vaters beschreiben, wie er seine zukünftige Frau 1890 auf einer Familienhochzeit kennenlernte.
- 183 Edwin Landau (geboren 1890 in Deutsch-Krone, Westpreußen), Memoiren, LBI.
- 184 Interviews mit Frau B. in New York, Juni 1981 und Januar 1982.
- 185 Edmund Hadra, Memoiren, LBI, S.88. In den vorangegangenen Jahrhunderten kamen Liebesbeziehungen seltener vor. Geschah es doch, engagierten die Eltern, so sie ihre Einwilligung gaben, nachträglich einen Heiratsvermittler, um den „Schein zu wahren“. Es fanden die üblichen Verhandlungen statt, und die entsprechenden Dokumente wurden von den Eltern der Braut und des Bräutigams unterzeichnet. Verliebte sich ein junges Paar ohne das Einverständnis der Eltern, entschieden die Rabbiner zumeist zugunsten der Eltern. Vgl. Katz, *Family, Kinship*, S.9–10. Ich schließe in der Behandlung des späten 18. und des 19. Jahrhunderts bewußt die Liebesbeziehungen der Frauen aus, die gegen die Tradition handelten, wie etwa die der Berliner Saloniären und der frühen Feministinnen.
- 186 Ludwig Guttman, Memoiren, LBI, S.123.
- 187 Straus, *Wir lebten in Deutschland*, S.129. Die Autorin studierte in Heidelberg und heiratete 1905.
- 188 Ebd. Siehe auch Charlotte Landau-Mühsam, Memoiren, LBI, S.41. Sie heiratete ihren Verlobten 1908 in Lübeck, den sie in der zionistischen Bewegung kennengelernt hatte.
- 189 Kronthal, *Posener Mürbekuchen*, S.90–93.
- 190 Hadra, Memoiren, S.200. Diese Hochzeit fand etwa 1900 in Berlin statt.
- 191 Gruenewald, Memoiren. Dies fand in einer Kleinstadt in Westfalen statt.
- 192 Bertha Katz, Memoiren, LBI, S.8. Siehe auch Frau Lipton in: Foster, *Community*, S.26. Die Verheiratung in Reihenfolge des Alters zeigt das Ausmaß

- elterlicher Kontrolle.
- 193 Interview mit Anna Hamburger.
- 194 Theilhaber, Die Schädigung.
- 195 Toni Sender, Autobiographie einer deutschen Rebellin, Frankfurt/Main 1981, S.38. Dieser Vorfall fand um 1905 statt.
- 196 Frau Lipton in: Foster, Community, S.25.
- 197 Das soll nicht heißen, Arbeiterinnen hätten über keine Mitgift verfügt. Vgl. Heilwig Schomerus, The Family Life-Cycle: A Study of Factory Workers in Nineteenth-Century Württemberg, in: Evans und Lee Hg., The German Family, S.189. Es muß erst noch untersucht werden, ob jüdische Frauen aus der Arbeiterklasse einige Ersparnisse mit in die Ehe brachten. Sie heirateten später (mit 25 bis 26 Jahren, wenn sie einen Handwerker, mit 26, wenn sie einen Arbeiter heirateten) als wohlhabendere Frauen und haben vielleicht etwas für die Heirat gespart. Theilhaber, Die Schädigung, S.88–89; die Untersuchung befaßt sich mit Frauen im Berlin des Jahres 1909.
- 198 S.D. Goitein, A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, in: The Family, Bd. 3, Berkeley und Los Angeles 1978, Teil VIII, B, I, S.55–56.
- 199 Sander, Memoiren, S.62 (geboren in Frankfurt, etwa 1894 geheiratet); Landau-Mühsam bezugnehmend auf die Erinnerungen ihrer Schwester, S.31 (in Lübeck, die Schwester heiratete 1896); Henriette Hirsch in: Richarz, Hg. Jüdisches Leben, Bd. 2, S.79–80 (lernte ihren Mann in Halberstadt kennen, heiratete etwa 1880).
- 200 M. Michael, Memoiren, LBI, S.1. Die erstgenannten Hochzeiten fanden in Hamburg in den 1860er Jahren statt; das zweite Paar heiratete in den 1880er Jahren.
- 201 Cassirer, Memoiren. Siehe auch Ernst Herzfeld, Memoiren, LBI, S.15–18.
- 202 Wilhelm Reutlinger, Über die Häufigkeit der Verwandtenehen bei den Juden in Hohenzollern und über Untersuchungen bei Deszendenten aus jüdischen Verwandtenehen, in: Archiv für Rassen und Gesellschaftsbiologie 14, 1922, S.303.
- 203 Interview mit Liselotte Stern (geboren 1922 in Weikersheim, Württemberg), New York, März 1982.
- 204 Anka Muhlstein, Baron James: The Rise of the French Rothschilds, New York 1982, S.76.
- 205 Ruppin, Soziologie, S.201.; ZDSJ, März-April 1924, S.53. Für Ungarn, wo die Regierung Verwandtenehen genehmigen mußte, zeigt Ruppin, daß Juden doppelt so viele solche Genehmigungen wie Nichtjuden für eine Heirat zwischen Verwandten beantragten. In Elsaß-Lothringen kamen in der jüdischen Bevölkerung zwischen 1872 und 1876 auf 1000 Hochzeiten 23 zwischen Verwandten, im Vergleich zu 10 auf 1000 bei den Katholiken (S. 200–201). Siehe auch: Katz, Family, Kinship, S.14.
- 206 In Hohenzollern zum Beispiel war die jüdische Bevölkerung von 1890 bis 1922 um 41 Prozent zurückgegangen. Eine frühere Generation von 164 verheirateten Paaren, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts geheiratet hatten und von denen einer oder beide Ehepartner 1922 bereits gestorben waren, kam auf eine Rate von 11 Prozent Verwandtenehen. In fünf Prozent der Fälle handelte es sich um Cousins und Cousins ersten Grades, in zwei Prozent um Cousins und Cousinen zweiten Grades und in vier Prozent um Cousins und Cousinen dritten Grades. Eine Generation später – hier lebten beide Partner noch 1922 – bestanden 22 Prozent von 117 Ehepaaren aus Verwandten: 16 Prozent waren Cousins und Cousinen

- ersten Grades, drei Prozent waren Cousins und Cousinen zweiten und weitere drei Prozent dritten Grades. In Haigerloch waren 27 Prozent von 82 jüdischen Ehepaaren Verwandte, 18 Prozent von ihnen waren Cousins und Cousinen ersten Grades. Siehe Reutlinger, Verwandtenehen, S.301–303.
- 207 In den zu Hohenzollern gehörenden Orten Haigerloch und Hechingen waren 18 Prozent bzw. elf Prozent der jüdischen Einwohner mit Cousins und Cousinen ersten Grades verheiratet. In drei vergleichbaren Städten in Württemberg – zwei katholischen und einer evangelischen – lagen die Prozentzahlen für Ehen zwischen Cousins und Cousinen ersten Grades in der nichtjüdischen Bevölkerung bei jeweils 0,7 Prozent, 2,7 Prozent und 2,5 Prozent. Siehe Reutlinger, Verwandtenehen, S.301–303.
- 208 Siehe: Die Krankheiten der Juden, in: Im deutschen Reich, April 1911, S.201–205; ZDSJ, April 1911, S.63, und April 1924, S.52–53; H. L. Eisenstadt, Die Sozialpathologie der Juden und ihre Lehren, in: Soziale Medizin und Hygiene 5, 1910, S.3. Diese Autoren sorgten sich um eine Zunahme geistiger Unterentwicklung und Epilepsie bei den Nachkommen von Verwandtenehen. Einige Juden waren sich der gesundheitlichen Gefahren bewußt. Margarete Sallis-Freudenthal und ihr Cousin vermieden eine engere Beziehung zueinander aufgrund der Risiken einer Verwandtenehe. Siehe Sallis-Freudenthal, Ich habe mein Land gefunden, Frankfurt/Main 1977, S.35.
- 209 Die Kirche förderte Verwandtenehen nicht. Cousins und Cousinen bis zum vierten Grad mußten eine spezielle Dispens einholen, die allerdings nicht ungewöhnlich war. Siehe Jack Goody, The Development of the Family and Marriage in Europe, Cambridge 1983, S.55–57, 134–146, 181–187.
- 210 Das Thema Verwandtenehe erschien regelmäßig in jüdischen Romanen und Zeitschriften. Siehe: Zum Seder, in: Der Freitagabend, eine Familienschrift, Frankfurt/Main 1859; und: Hermann, Jettchen Gebert. Das Thema tauchte auch in nichtjüdischer Literatur auf. Siehe Gabrielle Reuter, Aus guter Familie, Berlin 1908, 17. Aufl.

Kapitel 4

- 1 Lina Morgenstern, „Deutsche Hausfrauenzeitung“, Berlin, 10. Januar 1886, S.14.
- 2 Henry Wassermann, The Fliegende Blätter as a Source for the Social History of German Jewry, in: LBIYB 1983, S.120.
- 3 Anna Kronthal, Posener Mürbekuchen, S.10.
- 4 Clara Geismar (geboren 1844 in Eppingen), Memoiren, LBI, S.182.
- 5 Sidney Bolkosky, The Distorted Image: German Jewish Perceptions of Germans and Germany, 1918–1935, New York 1975.
- 6 Schon Heine hob hervor, daß niemand „deutscher“ sei als ein deutscher Jude. Ich danke Alf Lüdtke für das Wort „Überanpassung“ in einem persönlichen Brief vom 9. Dezember 1988.
- 7 Jürgen Zinnecker, Sozialgeschichte der Mädchenbildung, Weinheim 1973. Die meisten jüdischen Mädchen besuchten eine öffentliche oder private Volksschule, und ein überproportionaler und steigender Anteil von ihnen – ca. 42 Prozent der jüdischen Mädchen in Preußen 1901 gegen 3,7 Prozent der nichtjüdischen Mädchen – besuchte eine Höhere Töchterchule (durchschnittlich bis zum Alter von 16 Jahren). Diese Zahlen würden sich allerdings modifizieren, wenn wir sie nach Klassenzugehörigkeit aufschlüsseln

- könnten. Siehe ZDSJ, September 1909, S.141.
- 8 Clara Sander (geboren um 1871 in Frankfurt/Main), Memoiren, LBI, S.3.
- 9 Interviews mit Anna Hamburger (geboren 1888 in Württemberg), New Jersey, Juni 1981 und März 1982. Zur Einstellung in den Städten siehe Toni Ehrlich (geboren etwa 1880 in Breslau), Memoiren, LBI, S.32.
- 10 Rosenthal, Memoiren, S.18.
- 11 Rosenstein, Memoiren, S.19–23. Seine Mutter heiratete 1870 im Alter von 21 Jahren und lebte in Berlin.
- 12 The Bourgeois Experience, Bd 1, S.28–29.
- 13 Toni Ehrlich schrieb, Juden schickten ihre Töchter „mit oder ohne Talent“ in die Klavierstunde. Ehrlich, Memoiren, S.32.
- 14 Siehe David Landes, The Bleichröder Bank, in: LBIYB, 1960, S.203; Werner Mosse, Jews in the German Economy: The German-Jewish Economic Elite, 1820–1935, Oxford 1987, S.168.
- 15 Interview mit Frau Lipton in: Foster, Community, S.24.
- 16 Nora Rosenthal beschrieb Ausflüge in den Taunus am Wochenende, Memoiren, S.12. Siehe auch Sallis-Freudenthal: Ich habe mein Land gefunden, S.23.
- 17 Bertha Katz, Memoiren, LBI, S.26.
- 18 Henriette Hirsch, Memoiren, S.3.
- 19 Jeggle, Judendörfer, S.240; Stern, Jugenderinnerungen, S.97. Rudolf Hallo, Geschichte der jüdischen Gemeinde Kassel, Bd 1, Kassel 1931, S.117.
- 20 Frau Lipton in: Foster: Community, S.24.
- 21 Siehe Kapitel 2.
- 22 Henriette Necheles, Reminiscences of a German-Jewish Physician, unveröffentlichte Memoiren, S.6; mit freundlicher Genehmigung von Atina Grossmann.
- 23 Arthur Prinz, Juden im deutschen Wirtschaftleben, S.9–10.
- 24 Toni Sender, Autobiographie, S.32.
- 25 Ehrlich, Memoiren, S.18–19.
- 26 Sophie Diamant, Familiengeschichte Schlesinger, Memoiren, LBI, S.5.
- 27 Kronthal, Posener Mürbekuchen, S.29; Siehe auch H. Hirsch, Memoiren, S.41.
- 28 Rosenthal, Memoiren, S.6.
- 29 Sallis-Freudenthal, Ich habe mein Land gefunden, S.52.
- 30 Geismar, Memoiren, S.185; Sallis-Freudenthal, Ich habe mein Land gefunden, S.52; Ernst Herzfeld, Memoiren, S.37, 39, 41, 60–61; Marie Mass (geboren 1855 in Breslau), Memoiren, LBI, S.37, 52; Rosenthal, Memoiren, S.25.
- 31 Stern, Gold und Eisen, S.274.
- 32 Rosenthal, Memoiren, S.13–14. Siehe auch: Die Dame, Anzeigenteil, Mai/Juni 1916, S.52–53.
- 33 Herzfeld, Memoiren, S.45.
- 34 Rosenthal, Memoiren, S.13.
- 35 Antoinette Kahler (geboren 1862 in Brünn), Memoiren, Kahler Collection, LBI, S.64. Siehe auch Max Brod, Jüdinnen, Berlin 1911.
- 36 Philippine Landau, Kindheitserinnerungen, S.125.
- 37 Marie Mass, Memoiren, S.37.
- 38 Wolff, Augenblicke, S.38.
- 39 Interview mit Ilse Blumenthal-Weiss (geboren ca. 1900 in Berlin), New York 1982.
- 40 Frau Lipton in: Foster, Community of Fate, S.24.
- 41 Kronthal, Posener Mürbekuchen, S.54; Rosenthal, Memoiren, S.13–14.
- 42 1886 gründeten jüdische Studenten aufgrund ihres Ausschlusses aus dem studentischen Leben die erste jüdische Burschenschaft, die Viadrina.

- 43 Heinrich Mann illustriert dies teils sehr lebhaft in seinem Buch „Der Untertan“, Berlin und Weimar 1985. (Erstausgabe 1918)
- 44 Frances Henry, *Victims and Neighbors: A Small Town in Nazi Germany Remembered*, South Hadley, Mass., 1985, S.58. Sonderburg ist ein fiktiver Name.
- 45 Solomon Andorn, *Memoiren*, LBI, S.15.
- 46 Geismar, *Memoiren*, S.18, in bezug auf die Aktivitäten ihrer Mutter in den 1850er und 1860er Jahren.
- 47 Landau, *Kindheitserinnerungen*, S.55.
- 48 Andorn, *Memoiren*, S.15; Hallo, *Geschichte*, S.117; Ehrlich, *Memoiren*, S.14–15.
- 49 Jeggle, *Judendörfer*, S.227.
- 50 Andorn, *Memoiren*, S.15.
- 51 Hallo, *Geschichte*, S.119.
- 52 Henry, *Victims*, S.58–59.
- 53 Diese wurden auch „Spinnstuben“ genannt. Siehe Wilke/ Wagner, *Family*, S.133, 139.
- 54 Zum Verhältnis zwischen katholischen und jüdischen Nachbarn im Dorf Rexingen (Württemberg) siehe Bechtold-Comforty, *Jüdische Frauen auf dem Dorf*, S.157–162. Zum Austausch von Mazzen und Ostereiern siehe: Stern, *Jugenderinnerungen*, S.102; Jeggle, *Judendörfer*, S.260–261.
- 55 *Memoiren von „Tante Emma“*, S.14, Max Gruenewald Collection LBI.
- 56 Stern, *Jugenderinnerungen*, S.79.
- 57 Henry, *Victims*, S.65.
- 58 Sallis-Freudenthal, *Ich habe mein Land gefunden*, S.8.
- 59 Geismar, *Memoiren*, S.156.
- 60 Käte Frankenthal, *Der dreifache Fluch*, S.4.
- 61 Ebd. S.5.
- 62 Ebd. S.5.
- 63 Arnold Zweig, *Junge Frau von 1914*, Berlin und Weimar 1987, S.36–37. (Erstausgabe 1931)
- 64 Dennis Klein, *Jewish Origins of the Psychoanalytic Movement*, Chicago 1985, S.72.
- 65 Gershom Scholem, *On the Social Psychology*, S.19.
- 66 Wolff, *Augenblicke* S. 15.
- 67 Freudenthal, *Gestaltwandel*, S.92–93; siehe auch Heidi Rosenbaum: *Formen der Familie*, Frankfurt/Main 1982, S.371–372.
- 68 Sybille Meyer, *Das Theater mit der Hausarbeit. Bürgerliche Repräsentation in der Familie der Wilhelminischen Zeit*, Frankfurt/Main 1982.
- 69 Ebd. S.51.
- 70 Georg Tietz, Hermann Tietz. *Geschichte einer Familie und ihrer Warenhäuser*, Stuttgart 1965, S.148, zitiert nach: Werner E. Mosse, *Terms of Successful Integration: The Tietz Family, 1858–1923*, in: *LBIYB* 1989, S.151. In diesem Artikel beschreibt Mosse Betty Tietz als übermäßig ehrgeizig. Er schreibt, sie habe in großartigen Empfängen geschwelgt, während ihr Ehemann Oscar dergleichen nicht haben können (S. 138). Mosse hat hier offenbar die offenkundig feindseligen und kritischen Berichte ihres Sohnes Georg unkritisch übernommen. Mosse erkennt nicht die Bedeutung des Engagements der Ehefrau. Oscar Tietz' wirtschaftlicher und politischer Status wurde durch diesen „Ehrgeiz“ gefestigt. Darüber hinaus könnte es für Oscar und später Georg psychologisch hilfreich gewesen sein, Betty genau die sozialen Bestrebungen – Dinieren und Gesellschaftern, das Beharren

- auf den „richtigen“ Schulen für ihren Sohn, ein elegantes Haus und das Bestreben, zu den „richtigen“ gesellschaftlichen Kreisen zu gehören – vorzuwerfen, die von ihr erwartet wurden.
- 71 Wassermann, *The Fliegende Blätter*, S.117, 120, 126, 131, 137–138.
- 72 Bertha Gumprich, *Vollständiges praktisches Kochbuch*, S.362–364.
- 73 Leo Lippmann, *Mein Leben und meine amtliche Tätigkeit. Erinnerungen und ein Beitrag zur Finanzgeschichte Hamburgs*, Hamburg 1964, S.76.
- 74 Meyer, *Das Theater*, S.51.
- 75 Fontane, Jenny Treibel, S.34–35.
- 76 Gumprich, *Vollständiges praktisches Kochbuch*, S.361. Siehe auch: Sibylle Meyer, *Die mühsame Arbeit des demonstrativen Müßiggangs. Über die häuslichen Pflichten der Beamtenfrauen im Kaiserreich*, in: Karin Hausen Hg., *Frauen suchten ihre Geschichte*, München 1983, S.180.
- 77 Marie Munk (geboren um 1888 in Berlin), *Memoiren*, Helene Lange Archiv im Landesarchiv Berlin, I, 11a.
- 78 Scholem, *On the Social Psychology*, S.19.
- 79 Stephanie Orfali, *A Jewish Girl in the Weimar Republic*, Berkeley 1987, S.17–18.
- 80 Adolf Riesenfeld, *Tagebuch*, LBI, Eintragung vom 3. November 1917 (bezugnehmend auf 1904).
- 81 Reuter, *Aus guter Familie*, S.231.
- 82 Olly Schwarz, *Memoiren*, LBI, S.15–16.
- 83 Charlotte Hamburger-Liepmann, *Memoiren*, LBI, S.67 (in bezug auf die 1870er und 1880er Jahre).
- 84 Ehrlich, *Memoiren*, S.14–15; Munk, *Memoiren II*, S.4.
- 85 Munk, *Memoiren V*, S.18–19.
- 86 Taylor Allen, *Sex and Satire*, S.34.
- 87 Jacob Katz, *German Culture and the Jews*, in: Jehuda Reinharz und Walter Schatzberg Hg., *The Jewish Response to German Culture: From the Enlightenment to the Second World War*, Hanover, N.H., 1985, S.86–90.
- 88 Charlotte Landau-Muehsam, *Memoiren*, S.27.
- 89 Hallo, *Geschichte*, S.117 (über die 1870er und 1880er Jahre).
- 90 Rosenthal, *Memoiren*, S.18.
- 91 Zu Sängern und Musikern siehe: Siegmund Kaznelson Hg., *Juden im deutschen Kulturbereich*, Berlin 1959. Siehe auch Erna Magnus Collection, LBI, Box III.

Kapitel 5

- 1 Frauen konnten Vorlesungen besuchen, wenn der Professor und das Erziehungsministerium ihre Einwilligung erteilten. So saßen einzelne Frauen in den Vorlesungen und legten Prüfungen ab, bevor Baden als erster Staat 1901 Frauen offiziell zur Immatrikulation zuließ. München, Erlangen und Würzburg ließen Frauen 1904 zu, Tübingen 1905 und Leipzig 1907. Als letzter Staat erlaubte Preußen 1908 Frauen das Studium.
- 2 Konrad Jarausch, *Students, Society and Politics in Imperial Germany. The Rise of Academic Illiberalism*, Princeton, N.J., 1982, S.96.
- 3 In Großstädten mit einem hohen jüdischen Bevölkerungsanteil, wie zum Beispiel Frankfurt/Main oder Berlin, finden wir eine überdurchschnittlich hohe Präsenz jüdischer Frauen (21 Prozent im Jahr 1908 beziehungsweise 22 Prozent 1913/14) im Vergleich zur Präsenz von Frauen an deutschen

- Universitäten insgesamt. Preußen: Statistik der Landesuniversitäten, Nr.223, 1908/09, S.28–29.
- 4 Henning, Das westdeutsche Bürgertum, Bd 1, S.477, 484.
 - 5 Eine ausgezeichnete Beschreibung der unterschiedlichen Mädchenschulen findet sich bei James Albisetti, The Reform of Female Education in Prussia, 1898–1908: A Study in Compromise and Containment, in: German Studies Review 8, Februar 1985, S.11–41.
 - 6 ZDSJ, August 1909, S.117.
 - 7 James C. Albisetti, Schooling German Girls and Women, Princeton, N.J., 1988, S.216. Ich danke James Albisetti, der mir großzügig Teile seines damals noch unveröffentlichten Manuskriptes zur Verfügung stellte.
 - 8 Statistiken über Mädchengymnasien finden sich in der ZDSJ, April 1913, S.61. Statistiken über Abiturientinnen aus der ZDSJ, Februar 1914, S.31. Laut James Albisetti hängt die jüdische Präsenz zum Teil damit zusammen, daß Juden vorwiegend in großstädtischen Zentren mit entsprechendem Schulangebot lebten (Schooling, S.217). Doch die Zahlen der jüdischen Abiturientinnen waren sogar auf dem Lande höher als die in Deutschland insgesamt. Zum Beispiel waren in Hessen zwischen 1909 und 1913 15,7 Prozent der Abiturientinnen jüdisch (ZDSJ, Februar 1914, S.31). Klassenzugehörigkeit und Bildung spielten vermutlich eine größere Rolle als ein städtischer Wohnort.
 - 9 Von den 266 jüdischen Frauen waren 189 deutsche Jüdinnen, die anderen 77 waren ausländischer Herkunft, die meisten aus Osteuropa. Insgesamt stellten sie 14 Prozent der Studentinnen. ZDSJ, Juli-September 1915, S.83, und ZDSJ, 2:2, 1925, S.33. Die Statistiken beziehen sich auf das Wintersemester 1911/12.
 - 10 Albisetti, Schooling, S.290.
 - 11 5,6 Prozent der männlichen Studenten waren Juden. ZDSJ, Juni 1914, S.86–87; Blätter des Jüdischen Frauenbundes (im Folgenden: „BJFD“), September 1933, S.10–11; KC Blätter (Zeitschrift des Kartell-Convents der Verbindungen Deutscher Studenten Jüdischen Glaubens), 1. Februar 1914, S.120–121. 1924 machten die 389 jüdischen Frauen an preußischen Universitäten immer noch elf Prozent aller eingeschriebenen Studentinnen aus, was bereits 20 Prozent der jüdischen Studierenden insgesamt entsprach. Zu diesem Zeitpunkt machten Frauen elf Prozent der deutschen Studentenschaft aus, während die jüdischen Studenten nur sechs Prozent der männlichen Studierenden stellten. ZDSJ 2:2, 1925, S.33. Diese Nachkriegsstatistiken schließen „ausländische“ Studierende mit ein, allerdings kann „ausländisch“ hier auch bedeuten, daß die Studierenden in Deutschland geboren wurden und aufgewachsen waren, ihre Eltern aber nicht die deutsche Staatsangehörigkeit besaßen (siehe Anm. 47). Siehe auch Preußen Statistik: Statistik der Landesuniversitäten und Hochschulen, Nr.279, Winterhalbjahr 1924/25, S.2–3.
 - 12 Braun-Vogelstein, Was niemals stirbt, S.222.
 - 13 Sallis-Freudenthal, Ich habe mein Land gefunden, S.27.
 - 14 Rahel Straus, Wir lebten in Deutschland, S.86.
 - 15 Ebd. S.88–89.
 - 16 Braun-Vogelstein, Was niemals stirbt, S.219. Diese Bemerkung kann durchaus antisemitisch gefärbt sein, denn in dem Berliner Wohnviertel, das er erwähnt, lebten viele Juden, wenn sie auch nicht die Mehrheit der Bewohner bildeten.
 - 17 Ida H. Hyde (geborene Heidenheimer), Before Women were Human Beings,

- in: *Journal of the American Association of University Women* 31:4, Juni 1938, S.226.
- 18 Zitiert nach Wilhelm Waldeyer (Berlin). Professoren, denen besonders die Vorstellung mißfiel, Frauen könnten Geburtshilfe und Frauenheilkunde studieren, argumentierten ähnlich. Laetitia Boehm, Von den Anfängen des akademischen Frauenstudiums in Deutschland, in: *Historisches Jahrbuch* 77, 1958, S.309; James Albisetti, *The Fight for Female Physicians in Imperial Germany*, in: *Central European History* 15:2, Juni 1982, S.99–123.
- 19 Hyde, *Before Women*, S.231–232, 234. Sie wurde später Professorin für Physiologie an der Universität Kansas. Siehe Jacob Marcus, *The American Jewish Women, 1654–1980*, New York 1981, S.72.
- 20 Straus, *Wir lebten in Deutschland*, S.90.
- 21 Siehe Boehm, *Von den Anfängen*, S.309; Albisetti, *The Fight for Female Physicians*, S.99–123. Laut Konrad Jarausch waren die Theologen noch schlimmer als die Mediziner, obwohl sie weniger durch die Konkurrenz bedroht waren. Brief an die Autorin, 17. Februar 1982.
- 22 Peter Gay, *The Bourgeois Experience*, Bd 1, S.223.
- 23 Agnes Zahn-Harnack, *Die Frauenbewegung. Geschichte, Probleme, Ziele*, Berlin 1928, S.185.
- 24 Ute Frevert, *Frauengeschichte: Zwischen bürgerlicher Verbesserung und neuer Weiblichkeit*, Frankfurt/Main 1986, S.122.
- 25 Gay, *The Bourgeois Experience*, Bd 1, S.225.
- 26 Konrad H. Jarausch, *Students, Sex and Politics in Imperial Germany*, in: *Journal of Contemporary History* 17:2, April 1982, S.296.
- 27 Straus, *Wir lebten in Deutschland*, S.96. Dies ereignete sich 1902.
- 28 *KC Blätter*, 1. April 1912, S.141.
- 29 Frankenthal, *Der dreifache Fluch*, S.30.
- 30 Hausen, „Eine Ulme ...“, S.101.
- 31 1904 ergab eine Untersuchung von 126 jüdischen und 492 christlichen Mädchen an einer höheren Mädchenschule in Berlin, daß die jüdischen Mädchen eher zu mittleren Notenwerten tendierten, während die christlichen Mädchen sich an der Spitze oder in der untersten Skala der Noten fanden. Dies gilt vor allem für die höheren Klassen, für eine Alterstufe also, in der, wie jüdische Beobachter bemerkten, jüdische Mädchen mehr mit sozialen Kontakten beschäftigt waren. Dieselben Beobachter hoben hervor, daß die Eltern jüdischer Schülerinnen sich für deren Leistungen im Gegensatz zu denen ihrer Söhne nur wenig interessierten. Siehe ZDSJ, August-September 1906, S.129–135.
- 32 Karen Horney, *The Adolescent Diaries of Karen Horney*, 2. Tagebuch, 1900–1902, New York 1980, S.19–26. Horney's Dilemma – wenn auch nicht die Lösung, die sie fand – war typisch für viele Frauen ihrer Zeit.
- 33 Albisetti, *Schooling*, S.290.
- 34 Claudia Huerkamp, *Frauen, Universitäten und Bildungsbürgertum. Zur Lage studierender Frauen, 1900–1930*. In: Hannes Siegrist Hg., *Bürgerliche Berufe. Zur Sozialgeschichte der freien und akademischen Berufe im internationalen Vergleich*, Göttingen 1988, S.202–203.
- 35 Kronthal, *Posner Mürbekuchen*, S.70.
- 36 Braun-Vogelstein, *Was niemals stirbt*, S.207, 212, 220.
- 37 Toni Sender, *Autobiographie*, S.40. Dies geschah um 1905.
- 38 Marie Munk, *Unveröffentlichte Memoiren*, Helene-Lange-Archiv im Landesarchiv Berlin III, S.1. Munk war die erste Frau, die am Berliner Obersten Gerichtshof Richterin wurde. Sie war als Kind getauft worden.

- 39 Munk, Unveröffentlichte Memoiren, VI, S.2.
- 40 Interview von Atina Grossmann mit Herta Natorff 1980 in New York. Ich danke Atina Grossmann, die mir ihre Unterlagen zur Verfügung stellte.
- 41 Wolff, Augenblicke, S.42.
- 42 Frankenthal, Der dreifache Fluch, S.13, 32.
- 43 Konrad Jarausch, Higher Education and Social Change: Some Comparative Perspectives, in: Konrad Jarausch Hg., The Transformation of Higher Learning, 1860–1930: Expansion, Diversification, Social Opening and Professionalization in England, Germany, Russia and the United States, Stuttgart 1983, S.30.
- 44 Klaus Vondung, Zur Lage der Gebildeten in der wilhelminischen Zeit, in: Klaus Vondung Hg., Das wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen, Göttingen 1976, S.30.
- 45 Jarausch, Higher Education, S.34.
- 46 Elisabeth Bab (geboren 1880 in Berlin), Aus zwei Jahrhunderten: Lebenserinnerungen, Memoiren LBI, S.75.
- 47 Diese Statistiken berücksichtigen deutsche Staatsbürger ebenso wie Ausländer. Wo die Statistik die Studentenzahlen nach Staatsangehörigkeit getrennt ausweist, nähern sich die Zahlen für deutsch-jüdische Studentinnen in den Geisteswissenschaften denjenigen der nichtjüdischen Studentinnen an, wenn sie auch nicht dieselbe Höhe erreichten. ZDSJ Juli-August 1913, S.115. Der Grund dafür liegt darin, daß viele russische Studentinnen (von denen viele Jüdinnen waren) Medizin studierten; wenn sie in die allgemeine Statistik eingingen, hoben sie den jüdischen Prozentsatz an den medizinischen Fakultäten. Kombinierte Statistiken für deutsche und ausländische Studierende werden verwendet, da eine eindeutige Aufschlüsselung der ausländischen Studierenden nach ihrer Religionszugehörigkeit nicht vorhanden ist. Außerdem waren einige der „ausländischen“ Studierenden in Wahrheit Angehörige der bereits in Deutschland geborenen und in Deutschland lebenden Generation osteuropäischer jüdischer Einwanderer. Das Einbürgerungsverfahren in Deutschland war ungewöhnlich kompliziert: Man mußte seit zehn Jahren behördlich gemeldet sein und brauchte die Einwilligung aller Staatsregierungen. Diese Bestimmungen hinderten Zehntausende osteuropäischer Juden daran, deutsche Staatsbürger zu werden, obwohl viele von ihnen in Deutschland geboren waren und einige Männer sogar im deutschen Militär gedient haben mögen. Siehe: Donald L. Niewyk, The Jews in Weimar Germany, Baton Rouge, La., 1980, S.15–16, 119; Jack Wertheimer, Unwelcome Strangers.
- 48 Straus, Wir lebten in Deutschland, S.87.
- 49 Die Zahlen sind folgende: 135 jüdische Studentinnen, von denen 46 Medizin studierten, 12 Zahnheilkunde, eine Pharmazie, sieben Chemie, 13 Mathematik und Naturwissenschaften. Von den 46 jüdischen Medizinstudentinnen waren 21 (d.h. 45 Prozent) Jüdinnen „ausländischer“ Herkunft. Evangelische und katholische Studentinnen hatten sich in folgenden Fächern eingeschrieben: Von 437 evangelischen Studentinnen studierten 63 Medizin, 12 Zahnheilkunde, keine Pharmazie, sechs Chemie und 72 Mathematik und Naturwissenschaften. Von den 60 katholischen Studentinnen studierten 16 Medizin und 16 Mathematik und Naturwissenschaften. Preußen: Statistik der Landesuniversitäten, Nr.223, 1908/09, Anhang: die Studierenden Frauen im Winterhalbjahr 1908/09, S.70–71.
- 50 Acht von 16 Studentinnen der Zahnheilkunde und 109 von 282 Medizinstudentinnen waren Jüdinnen. ZDSJ, 2:2, 1925, S.33. Im Jahr 1924/25 lag der

- jüdische Anteil bei den Medizinstudentinnen bei 18 Prozent, gegenüber elf Prozent bei den weiblichen Studierenden insgesamt. Während weiterhin 46 Prozent der Jüdinnen Medizin und Zahnheilkunde (30 Prozent) sowie Mathematik und Naturwissenschaften (16 Prozent) studierten, waren es bei den nichtjüdischen Studentinnen 36 Prozent in Medizin (17 Prozent) sowie Mathematik und Naturwissenschaften (19 Prozent). Preußen: Statistik, Nr.279, S.2–3.
- 51 Es ist gleichfalls wahrscheinlich, daß die jüdischen Studentinnen im Durchschnitt jünger waren als die nichtjüdischen, von denen viele mehrere Jahre lang gearbeitet hatten, bevor sie das Studium aufnahmen. 1899 stellte Rahel Straus fest, daß sie mit ihren 19 Jahren viel jünger war als die anderen Frauen, die Lehrerin an einer höheren Schule werden wollten und schon unterrichtet hatten. Mehrere Jahre lang blieb sie die jüngste Studentin an der Universität, obwohl sie die „älteste“ (die erste) Studentin in Heidelberg war.
- 52 KC Blätter, 1. April 1912, S.141. Siehe auch Bab, Memoiren.
- 53 Munk, Unveröffentlichte Memoiren, III, S.4.
- 54 Straus, Wir lebten in Deutschland, S.97 (etwa 1899–1905).
- 55 Aus diesen Bereichen waren Juden traditionell ausgeschlossen.
- 56 Ringer, Education, S.85–87, 91.
- 57 Konrad H. Jarausch, Liberal Education as Illiberal Socialization: The Case of Students in Imperial Germany, in: Journal of Modern History 50:4, Dezember 1978, S.615. Siehe auch: Albisetti, Schooling, S.289.
- 58 Konrad H. Jarausch, Frequenz und Struktur. Zur Sozialgeschichte der Studenten im Kaiserreich, in: Peter Baumgart Hg., Bildungspolitik in Preußen zur Zeit des Kaiserreichs, Stuttgart 1980, S.140. Laut Albisetti kamen im Jahr 1911 40 Prozent der Studentinnen aus einer Familie mit akademischem Hintergrund. Siehe Albisetti, Schooling, S.289.
- 59 Norbert Kampe schreibt, im Gegensatz zu den meisten jüdischen Studenten stammten die jüdischen Studentinnen offenbar aus der Oberschicht. Nach Lektüre der Memoirenliteratur würde ich eher sagen, die jüdischen Studentinnen beschreiben sich selbst als Angehörige der oberen Mittelschicht und nicht der Oberschicht. Kampe, Jews and Antisemites at Universities in Imperial Germany I: Jewish Students: Social History and Social Conflict, LBIYB 1985, S.374, Anm. 53.
- 60 Laut Henning hatten zwischen 1860 und 1890 die aus dem Bürgertum stammenden akademisch gebildeten Beamten im Durchschnitt drei Kinder. Nach 1890 nahm diese Zahl etwas, aber nicht wesentlich ab. Selbständige Akademiker hatten in der Zeit vor 1890 zwei bis drei Kinder, nach 1890 durchschnittlich nur noch zwei. Juden haben allem Anschein nach ihre Fruchtbarkeitsrate mindestens eine Generation vor der übrigen Bevölkerung reguliert. Siehe Kapitel 2. Siehe auch Henning, Bürgertum, S.297, 422, 478; Erich Rosenthal, Jewish Population in Germany, in: Jewish Social Studies 6, 1944, S.270; Lawrence Schofer, Emancipation and Population Change, in: Werner Mosse u.a. Hg.: Revolution and Evolution: 1848 in German-Jewish History, Tübingen 1981, S.79–80.
- 61 Wolff, Augenblicke, S.64.
- 62 1909 gründeten jüdische Akademiker, die einander bei der Arbeitssuche helfen wollten, das Arbeitsamt jüdischer Akademiker. Eine Untersuchung, die sie durchführten, ergab, daß eine erschreckend große Zahl staatlicher Ämter und privater Firmen „judenrein“ waren. 1912 findet sich unter 169 Mitgliedern in 42 Städten nur ein weiblicher Name. Arbeitsamt für

- jüdische Akademiker: Bericht für die Jahre 1910/12, Central Archives for the History of the Jewish People. TD 353, S.3.
- 63 Avraham Barkai, Jüdische Minderheit und Industrialisierung, Tübingen 1988, S.48–50, und Tafel II.24, S.133.
- 64 Monika Richarz: Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland. 1778–1848, Tübingen 1974.
- 65 Jarausach, Students, Society, S.87, 145.
- 66 Barkai, Jüdische Minderheit, S.50.
- 67 Jarausach, Students, Society, S.142–143, und: Higher Education and Social Change, S.30.
- 68 Barkai, Jüdische Minderheit, S.134, Tafel II.26, nach: Norbert Kampe, Studenten und „Judenfrage“ im Kaiserreich, Die Entstehung einer akademischen Trägerschicht des Antisemitismus, Göttingen 1988, S.92. Kampe stellt fest, daß jüdische Jurastudenten aus reicheren und höheren Kreisen stammten als Medizinstudenten. (Kampe wird von Barkai auf S. 50 zitiert.) Das Medizinstudium dauerte zwar länger und war teurer, doch die juristische Fakultät verlangte den Nachweis eines fünf Jahre währenden „standesgemäßen“ Unterhalts und bot nur wenig finanzielle Hilfe. Siehe Jarausach, Students, Society, S.143.
- 69 Trotzdem absolvierten einige jüdische Frauen die juristische Fakultät, sei es, weil sie hofften, die Beschränkungen würden bald aufgehoben werden, sei es, weil sie davon ausgingen, daß ihnen der Lehrberuf in jedem Fall verschlossen blieb. (Siehe Kapitel 6.) Erst 1922 wurden Frauen als vollwertige Anwälte zugelassen. Berent Collection, LBI, II, Nr.19–20.
- 70 Charlotte Landau-Mühsam, Memoiren, S.41. Von den vier Töchtern des Verlegers M. A. Klausner wurde eine Ärztin, eine wurde eine der ersten Rechtsanwältinnen in Deutschland, die dritte wurde Bildhauerin und die vierte, die zum Doktor der Philosophie promovierte, wurde Landtagsabgeordnete. Sie hatten alle im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts ihre Ausbildung erhalten.
- 71 General Anzeiger für die gesamten Interessen des Judentums, 8. August 1904, Beilage. Rahel Hirsch Collection, LBI, ARC 2610, Nr.4.
- 72 Doris Kampmann, „Zölibat – ohne uns!“ Die soziale Situation und politische Einstellung der Lehrerinnen in der Weimarer Republik, in: Mutterkreuz und Arbeitsbuch. Zur Geschichte der Frauen in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus, Frankfurt/Main 1981, S.79–85.
- 73 Jarausach, Liberal Education, S.621–622.
- 74 Frankenthal, Der dreifache Fluch, S.23.
- 75 Straus, Wir lebten in Deutschland, S.98.
- 76 Else Croner, Das Tagebuch eines Fräulein Doktor, Stuttgart 1908, S.208.
- 77 Siehe zum Beispiel die Kaffeehausszenen in: Aimée Duc, Sind es Frauen?, Berlin 1903.
- 78 Croner, Tagebuch, S.11–13.
- 79 Henriette Necheles, Reminiscences, S.8–9 (mit freundlicher Genehmigung von Atina Grossmann).
- 80 Munk, Unveröffentlichte Memoiren, VI, S.8.
- 81 Bertha Badt-Strauss, Studententage in München 1912–1913, in: Hans Lamm Hg., Von Juden in München, München 1958, S.144.
- 83 Interview Atina Grossmann mit Nathorff.
- 84 Straus, Wir lebten in Deutschland, S.98.
- 85 Jarausach, Students, Sex, S.289–291.

- 86 Croner, Tagebuch, S.10, 209; Sallis-Freudenthal, Ich habe mein Land gefunden, S.52–53.
- 87 Bab, Memoiren, S.95–97.
- 88 Kampe, Jews and Antisemites, S.374, Anm. 54.
- 89 Detlef Grieswelle, Antisemitismus in deutschen Studentenverbindungen des 19. Jahrhunderts, in: Otto Neuloh/Walter Rüegg Hg., Student und Hochschule im 19. Jahrhundert, Göttingen 1975, S.375; Manfred Studier, Der Corpsstudent als Idealbild der wilhelminischen Ära, Dissertation, Universität Erlangen-Nürnberg 1965, S.173.
- 90 Norbert Kampe, Jews and Antisemites at Universities in Imperial Germany (II): The Friedrich-Wilhelm-Universität Berlin: A Case Study on the Students „Jewish Question“, in: LBIYB 1987, S.59.
- 91 Albisetti, Schooling, S.245; Jack Wertheimer, The „Ausländerfrage“ at Institutions of Higher Learning: A Controversy over Russian-Jewish Students in Imperial Germany, in: LBIYB 1982, S.185–217.
- 92 Straus, Wir lebten in Deutschland, S.93; Jaraus, Students, Society, S.271–272.
- 93 Straus, Wir lebten in Deutschland, S.94, 96.
- 94 Ebd. S.96.
- 95 Im deutschen Reich, August 1909, S.447–448; Oktober 1909, S.588.
- 96 Johanna Simon-Friedenberg, Gegenwartsaufgaben der jüdischen Frau, Berlin 1913, S.12. Antisemitismus gab es nicht nur an deutschen Universitäten. 1917 gab es in den Vereinigten Staaten fünf Verbindungen jüdischer Studentinnen, da die nichtjüdischen Frauen gesellschaftlich Distanz zu den Jüdinnen hielten. Jacob R. Marcus, The American Jewish Woman 1654-1980, New York 1981, S.68–69.
- 97 KC Blätter, 1.August 1914, S.258; Michael Doeberl Hg., Das akademische Deutschland, Bd 2, Berlin 1931, S.591–592. 1931 definierte die Organisation sich selbst als auf der Grundlage „arischer Prinzipien“ stehend. Doeberl, S.659.
- 98 Preußen: Statistik, Nr.223, S.70–71. Zu Erörterungen der Begriffe „fremd“ beziehungsweise „ausländisch“ siehe Anm. 47.
- 99 Zalman Gordon zur Notlage dieser Frauen, zitiert nach: Jack Wertheimer, Between Tsar and Kaiser: The Radicalization of Russian Jewish University Students in Germany, in: LBIYB 1983, S.337, Anm. 17.
- 100 Albisetti merkt an, daß sich unter den deutschen Protestierenden mindestens zwei Jüdinnen befanden. Siehe: Schooling, S.246. Siehe auch: Wertheimer, Unwelcome Strangers, S.63–71 zur allgemeinen Situation der russischen Studenten.
- 101 KC Blätter, 1.April 1912, S.140–141.
- 102 Necheles, Memoiren, S.15.
- 103 Doeberl, Das akademische Deutschland, S.589, 591–592.

Kapitel 6

- 1 Jacob Segall, Die beruflichen und sozialen Verhältnisse der Juden in Deutschland, Berlin 1912, S.81.
- 2 Elfriede Labsch-Benz, Die jüdische Gemeinde Nonnenweier: Jüdisches Leben und Brauchtum in einer badischen Landgemeinde zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Sonderausgabe der Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg 1980, S.33.

- 3 Zu Ettlinger siehe auch Richarz, Hg. Jüdisches Leben, Bd. 1, S.385. Zu anderen Beispielen siehe S. 171, 335, 339. Siehe auch: Ludwig Frank, Memoiren, LBI, S.1–29.
- 4 Richarz, Jüdisches Leben, Bd. 1, S.199.
- 5 Richarz, Hg. Jüdisches Leben, Bd. 2, S.243.
- 6 Richarz, Jüdisches Leben, Bd. 1, S.246.
- 7 Ebd. S.332.
- 8 Heinrich Grünfeld, Memoiren, LBI, S.47; Richarz, Jüdisches Leben, Bd. 1, S.283.
- 9 Julius Frank, Memoiren, LBI, S.44. Er ist Jahrgang 1889 und beschreibt die Arbeit seiner Mutter.
- 10 Jacob Rosenheim, Erinnerungen 1870–1920, Frankfurt/Main 1970, S.66.
- 11 Geismar, Memoiren. S. 16–167.
- 12 Bertha Katz, Memoiren, S.8.
- 13 Israelitisches Familienblatt, 18. Oktober 1907, S.13; Israelitisches Gemeindeblatt, 12. Februar 1892, S.56.
- 14 Bonnie Anderson/Judith Zinsser, A History of Their Own: Women in Europe, Bd 1, New York 1988, S.293–294.
- 15 Sophie Diamant (geboren 1879, lebte in Mainz), Memoiren, LBI, S.10.
- 16 Richarz, Jüdisches Leben, Bd. 1, S.158.
- 17 Ebd. S.242.
- 18 Richarz, Jüdisches Leben, Bd. 2, S.67.
- 19 Freudenthal, Gestaltwandel
- 20 ZDSJ, Januar-April 1923, S.17.
- 21 Schmelz, Die demographische Entwicklung, S.62.
- 22 Usiel O. Schmelz, Infant and Early Childhood Mortality Among Jews of the Diaspora, Jerusalem 1971. Wenn sie zu Hause arbeiteten, blieb dies natürlich unbemerkt.
- 23 Hier die Prozentzahlen und Zahlen für Preußen 1882:

	<i>Jüdische Frauen</i>	<i>Nichtjüdische Frauen</i>
Erwerbstätige im Hauptberuf	9,0 %	15,5 %
Dienende im häuslichen Dienst	2,0 %	6,1 %
Gesamtzahl	20.102	3.017.702

Quelle: ZDSJ, Mai 1911, S.79–80.

In den 1890er Jahren stellten preußische jüdische erwerbstätige Frauen 68 Prozent aller deutsch-jüdischen erwerbstätigen Frauen und stehen daher hier für die deutsch-jüdischen Frauen insgesamt. Siehe ZDSJ, Mai 1911, S.79–80. Meine Zahl von elf Prozent weicht von der von den meisten Demographen angegebenen Zahl von 16 Prozent ab, da diese auch all diejenigen einschließt, die über ein „selbständiges Einkommen“ verfügten, das heißt auch „beruflose Selbständige“. Siehe Anm. 24.

- 24 ZDSJ, August 1911, S.104–105; ZDSJ, Mai 1911, S.80. Stefan Bajohr, Die Hälfte der Fabrik, Marburg 1979, S.18. Bajohr schreibt, daß 1895 25 Prozent der deutschen Frauen erwerbstätig waren. Die Rubrik „Erwerbstätigkeit“ in deutschen Berufszählungen schließt die Rubrik „ohne Beruf“ (Kategorie F) ein, das heißt Personen, die finanziell „unabhängig“ waren, ohne für ihren Lebensunterhalt zu arbeiten. Dies schließt auch Studenten ein, die nicht länger zu Hause lebten, Gefangene oder Anstaltsinsassen, Menschen, die von der Wohlfahrt unterstützt wurden und diejenigen, die von ihren Ersparnissen oder Renten lebten. Etwa 35 Prozent aller jüdischer

- Frauen in der Gesamtberufszählung (im Vergleich dazu um die Hälfte weniger bei nichtjüdischen Frauen) fallen unter diese Kategorie. Bei den jüdischen Frauen konnte diese Zahl bis zu 50 Prozent betragen. Die meisten von ihnen waren Witwen, die von einer Rente lebten. Siehe Jacob Segall, Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung in München, Berlin 1910, S.34; ZDSJ, April 1905, S.1. In dieser Untersuchung beziehe ich mich nur auf die Frauen, die wirklich erwerbstätig waren, und schließe die „Kategorie F“ der Erhebungen aus.
- 25 Siehe Anm. 33 zur Erörterung der Anzahl der jüdischen Einwanderinnen.
- 26 ZDSJ, Januar-März 1919, S.3. 1910 waren elf Prozent der in Deutschland lebenden Juden Einwanderer. Man kann daher ausgehen, daß eine bedeutende Anzahl dieser jüdischen Frauen proletarischer osteuropäischer Herkunft war, was den Prozentsatz der erwerbstätigen deutsch-jüdischen Frauen weiter verringerte.
- 27 Das heißt nicht, daß es keine jüdischen Lehrerinnen oder Krankenschwestern gegeben hätte. Zu den Lehrerinnen siehe unten in diesem Kapitel. 1916 gab es genügend jüdische Krankenschwestern, um einen nationalen Verband zu gründen, der aus 13 Ortsgruppen bestand. Diese Frauen kamen vermutlich aus ärmeren Familien, denn das wohlhabende Bürgertum betrachtete diesen Beruf als „unter seiner Würde“. Zu jüdischen Krankenschwestern siehe: Evelyn R. Benson, Nursing in Germany: A Historical Study of the Jewish Presence, in: „Nursing History Preview“ 3, 1995, S.189-200.
- 28 Zu den Telegrafistinnen siehe: Eleanor S. Riemer/John C. Fout Hg., European Women: A Documentary History, 1789–1945, New York 1980, S.40–41. Jakob Lestschinsky stellt fest, daß noch 1925 Juden weniger als ein halbes Prozent der Beamten in Preußen ausmachten. Siehe Lestschinsky, Das wirtschaftliche Schicksal des deutschen Judentums, Berlin 1932, S.106–107.
- 29 Claudia Hahn, Der öffentliche Dienst und die Frauen – Beamtinnen in der Weimarer Republik, in: Mutterkreuz und Arbeitsbuch, S.50–52.
- 30 Siehe ZDSJ, Januar-März 1919, S.4; IF, 28. April 1910, S.13.
- 31 Avraham Barkai, The German Jews at the Start of Industrialisation: Structural Change and Mobility 1835-1860, in: Mosse u.a. Hg., Revolution and Evolution, S.142; und: Sozialgeschichtliche Aspekte der deutschen Judentheit in der Zeit der Industrialisierung, in: Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte, Bd. 11, 1982, S.246.
- 32 Robyn Dasey, Women's Work and the Family: Women Garment Workers in Berlin and Hamburg before the First World War, in: Evans/Lee Hg., The German Family, London 1981, S.235. Zwischen 35 und 40 Prozent der weiblichen Beschäftigten in der Konfektionsindustrie waren Heimarbeiterinnen, vor allem verheiratete Frauen. Siehe Dasey, S.235.
- 33 Ein Viertel ergibt sich als grobe Schätzung, rechnet man von der Erhebung von 1910 zurück. Obwohl es 1895 nur halb so viele Einwanderer gab, ähnelte ihre proportionale Verteilung auf die Berufssparten der späteren Entwicklung. 1910 lebten ca. 70.000 osteuropäische jüdische Einwanderer in Deutschland, 45 Prozent (31.500) von ihnen waren Frauen. Selbst wenn ein Viertel dieser Frauen ein Einkommen erwarb (die Zahl für Berlin, wo ungefähr ein Fünftel der jüdischen Einwanderer lebte, ist 27 Prozent. Siehe ZDSJ, Januar-April 1923, S.17), entspräche dies nur 7875 Frauen, von denen weniger als die Hälfte (48 Prozent oder 3780) in der Industrie arbeiteten. Es waren also von 14.906 jüdischen Frauen, die sich 1907 in der Industrie beschäftigt finden, etwa ein Viertel osteuropäische Einwanderinnen. Siehe Wertheimer, Unwelcome Strangers, S.100–101. Diese neu Zuge-

- wanderten sind vermutlich unter den „mithelfenden Familienangehörigen“ und „Arbeiterinnen“ unverhältnismäßig stark vertreten.
- 34 1913 stellten osteuropäische Juden – meist Frauen und ältere Männer – 20 Prozent der Arbeitskräfte in den großen Berliner Zigarettenfabriken. Siehe Wertheimer, *Unwelcome Strangers*, S.95.
- 35 Zu den Erhebungen von 1895 siehe ZDSJ, Mai 1911, S.108.
- 36 ZDSJ, Mai 1911, S.79–80.
- 37 ZDSJ, Juli/August 1911, S.97–112.
- 38 Im deutschen Reich, September 1897, S.405. Es sollte angemerkt werden, daß die steigende Zahl von „mithelfenden Familienangehörigen“ nicht unbedingt immer einen wirklichen Anstieg der Zahl erwerbstätiger Frauen bedeuten muß. Es können auch einige Familienmitglieder aus steuerlichen Gründen auf den Lohnlisten auftauchen, ohne daß sie wirklich gearbeitet hätten. Dennoch stellt der Einbezug einiger Frauen, die nur die „Lohnliste verlängerten“, vermutlich keinen Ausgleich für die Familienangehörigen dar, die zuvor mitgearbeitet hatten, aber in der Statistik nicht aufgeführt waren, und für die neu dazugekommenen mithelfenden Familienangehörigen. Außerdem waren einige dieser „mithelfenden Familienangehörigen“ zweifellos die Ehefrauen, die tatsächlich das ganze Geschäft führten. Das Berufsbild jüdischer Frauen hat sich während der letzten Zeit des Kaiserreichs und bis in die zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts nicht wesentlich verändert. Siehe Lestschinsky, *Das wirtschaftliche Schicksal*, S.132–137.
- 39 Segall, *Die beruflichen und sozialen Verhältnisse*, S.78. In der Tat hat sich in dem Vierteljahrhundert zwischen 1882 und 1907 die Zahl der erwerbstätigen jüdischen Frauen mehr als verdoppelt.
- 40 Siehe Frevert, *Frauen-Geschichte*, S.75.
- 41 Dieses beinhaltet auch die Kategorie „b“ unter Industrie und die Kategorien „b“ und „c“ unter Handel. Jüdische Statistiker geben zu Bedenken, daß einige der in Kategorie „c“, Industriearbeiter, geführten Frauen in Wirklichkeit Büroarbeit verrichteten, die Gesamtzahl liegt daher vermutlich näher bei der Hälfte der jüdischen Frauen.
- 42 Siehe Frevert, *Frauen-Geschichte*, S.172.
- 43 Brief von Ursula Hagen, Berlin, 16. Dezember 1979.
- 44 In Berlin lebten 1910 etwa 130.000 Ostjuden. Siehe Aschheim, *Brothers and Strangers*, S.44. Wertheimer, *Unwelcome Strangers*, S.100–101; ZDSJ, Januar/Juni 1920, S.17–21.
- 45 Salomon Dembitzer, *Aus engen Gassen*, Berlin 1915, S.21–23, 26, 32.
- 46 ZDSJ, Januar-April 1923, S.16; Wertheimer, *Unwelcome Strangers*, S.101. Andererseits widerspricht dem Donald Niewyk. Er berichtet von Ressentiments zwischen deutschen und osteuropäischen Juden. Siehe Niewyk, *The Jews in Weimar Germany*, Baton Rouge, La., 1980, S.118.
- 47 ZDSJ, April 1905, S.4–5.
- 48 Paula Weiner-Odenheimer, *Die Berufe der Juden in Bayern*, Berlin 1918, S.41, 96.
- 49 Segall, *Die beruflichen und sozialen Verhältnisse*, S.63.
- 50 ZDSJ, Juli 1911, S.105; *Statistik des deutschen Reiches*, Nr.211, Großstädte; ZDSJ, April 1905, S.2.
- 51 Zu Bayern siehe: Weiner-Odenheimer, *Die Berufe*, S.70–81. So kamen 55 Prozent der in den Branchen Schneiderei und Kleiderkonfektion tätigen jüdischen Beschäftigten aus Osteuropa, wo viele von ihnen schon vorher in diesen Branchen gearbeitet hatten.
- 52 1896 waren 14 Prozent (oder 93 Bewerber) weiblich; 1913 waren 47 Prozent (oder 996 Bewerber) weiblichen Geschlechts. ZDSJ, Februar/März 1915, S.17–30.

- 53 30 Prozent der weiblichen Arbeitssuchenden zählten zwischen 21 und 30 Jahre, danach sinkt die Zahl stark ab. Von den Männern waren 38 Prozent der Arbeitssuchenden zwischen 21 und 30 Jahre alt. Sie setzten die Arbeitssuche fort, bis sie fast vierzig waren. Männer nahmen auch an Ausbildungsmaßnahmen teil, die sie länger vom Arbeitsmarkt fernhielten, während viele Frauen arbeiteten, um die Zeit bis zur Hochzeit zu überbrücken. Die Altersangaben gelten für 1905–1912.
- 54 Siehe Richarz Hg., Jüdisches Leben, Bd. 2, S.21–22; Zu Arbeitsamtstatistiken von 1896–1913 siehe ZDSJ, Februar-März 1915, S.17–30.
- 55 Siehe Schmelz, Die demographische Entwicklung, S.65. In Hessen bildeten sie 1895 zwei Prozent aller Beschäftigten und stellten 13 Prozent derjenigen, die im Handel arbeiteten. Siehe Arthur Ruppin, Die Juden im Großherzogtum Hessen, Berlin 1909, S.52.
- 56 Schmelz, Demographische Entwicklung, S.63.
- 57 Barkai, S.39.
- 58 Barkai, Sozialgeschichtliche Aspekte, S.253. Siehe auch: Barkai, Jüdische Minderheit, S.43–44. Barkai behauptet, daß der Einkommensanstieg der jüdischen Bevölkerung zwar mit der allgemeinen Einkommenssteigerung Schritt hielt, sein Tempo sich aber verlangsamt haben könnte. Siehe Barkai, Jüdische Minderheit, S.72.
- 59 Diese Einschränkungen betreffen Minderheiten im allgemeinen. Barkai, Sozialgeschichtliche Aspekte, S.258–260.
- 60 ZDSJ, April 1905, S.2.
- 61 William Kober, Memoiren, LBI, S.3–4.
- 62 Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Regierung Danzig, Reps. 180–181.
- 63 Semi Moore, Memoiren, LBI, S.52.
- 64 Edmund G. Hadra, Memoiren, LBI.
- 65 Henry, Victims, S.21. Die Autorin veränderte die Namen der Befragten.
- 66 Dasey, Women's Work, S.232.
- 67 ZDSJ, Juli-September 1916, S.86.
- 68 William Wertheimer, Zwischen zwei Welten, S.29.
- 69 ZDSJ, Juli 1911, S.107.
- 70 Segall, Die beruflichen und sozialen Verhältnisse, S.85. Ein Sechstel bis ein Siebtel aller „selbständigen“ Näherinnen und Schneiderinnen waren Heimarbeiterinnen. Dasey, Women's Work, S.240.
- 71 ZDSJ, Januar-März 1919, S.2-4.
- 72 J. Silbermann, Die Frauenarbeit nach den beiden letzten Berufszählungen, in: Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung 35, 1911, S.219.
- 73 Silbermann, Die Frauenarbeit, S.213.
- 74 Barkai, Sozialgeschichtliche Aspekte, S.249.
- 75 Ebd. S.256.
- 76 ZDSJ, Januar-März 1919, S.31.
- 77 Prinz, Juden im deutschen Wirtschaftsleben, S.188–189.
- 78 Statistik des deutschen Reichs, 1907, Bd 10, Nr.211.
- 79 Dies sind die Prozentzahlen für Hamburg im Jahr 1907:

	<i>Jüdische Frauen</i>	<i>Nichtjüdische Frauen</i>
Selbständige	42	28
Angestellte	25	9
Arbeiterinnen	31	62

Quelle: ZDSJ, Mai-Juli 1919, S.108

- 80 ZDSJ, Januar-März 1919, S.2.
- 81 Nur Büropersonal fiel unter die Rubrik „Angestellte“.
- 82 Staatsarchiv Hamburg, Paulinenstift Mappe 487, S.22–23.
- 83 Siehe Mitteilungen vom Deutsch-Israelitischen Gemeindebund, Nr.24, Berlin 1889.
- 84 ZDSJ April-Juni 1915, S.41–48.
- 85 Laubhütte, 18. Juli 1885, S.337.
- 86 Segall, Die berufliche, S.81.
- 87 ZDSJ, Januar-März 1919, S.2.
- 88 ZDSJ, Juli-August 1911, S.102.
- 89 Im deutschen Reich, September 1897, S.405.
- 90 Ebd. Siehe auch: Prinz, Juden im deutschen Wirtschaftsleben, S.188–189.
- 91 Segall, Die beruflichen und sozialen Verhältnisse, S.77–79.
- 92 George Mosse, Jewish Emancipation, S.12.
- 93 Israelitisches Gemeindeblatt, 9. August 1912, S.347.
- 94 Richarz, Jüdisches Leben, Bd. 2, S.230.
- 95 Lucy Maas-Friedman, Memoiren, LBI, S.7.
- 96 Ebd.
- 97 Diamant, Memoiren, LBI, S.8.
- 98 Foster Hg., Community of Fate, S.26. Diese Frau wurde 1905 in Berlin geboren.
- 99 Stephani Orfali, A Jewish Girl in the Weimar Republic, Berkeley, Cal., 1987, S.21.
- 100 Diamant, Memoiren, S.11. In Deutschland galt die Krankenpflege vermutlich als „christlicher“ Beruf, da Nonnen und Diakonissen in den Anfangsjahren in diesem Bereich dominierten.
- 101 Richarz, Jüdisches Leben, Bd. 2, S.230.
- 102 Ebd.
- 103 Seit 1900 konnten Frauen einen Arbeitsvertrag ohne die Einwilligung des Ehemannes abschließen. Noch bis 1957 konnte ein Mann jedoch einen Arbeitsvertrag der Ehefrau für nichtig erklären lassen. Ich danke Ute Gerhard und Bob Moeller, die diese Gesetze für mich ermitteln haben. Siehe auch: Ute Gerhard, Die Rechtsstellung der Frau in der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts: Frankreich und Deutschland im Vergleich, in: Jürgen Kocka Hg., Bürgertum im 19. Jahrhundert, Bd 1, S.448–452.
- 104 Hausen, „... eine Ulme ...“, S.109–110.
- 105 In seiner Einleitung zu einer Sammlung von Essays über Geschlechterbeziehung und bürgerliche Gesellschaft wirft Jürgen Kocka die Frage auf, ob die Ungleichheit der Geschlechter konstitutiv für die bürgerliche Gesellschaft sei. Siehe Frevert Hg., Bürgerinnen und Bürger, S.9. Nimmt man als Fallstudie den Widerstand gegen weibliche Berufstätigkeit, so ist diese Frage mit Ja zu beantworten. Wo die außerfamiliären Pflichten der Frau einen gewissen Grad an Gleichheit zwischen den Geschlechtern in der Ehe erforderten, begegneten Männer (und Frauen) solchen Bestrebungen mit großer Feindseligkeit. Die bürgerliche Gesellschaft, wie sie sich im 19. Jahrhundert herausgebildet hatte, konnte sich Frauen, die sich genauso wie Männer im öffentlichen Leben bewegten, nicht vorstellen. Und niemand dachte daran, die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung im Haushalt in Frage zu stellen.
- 106 Nora Rosenthal, Memoiren, Stadtarchiv Frankfurt/M., S.23–24. Nora Rosenthal wurde 1892 in Frankfurt/Main geboren und beschrieb hier die Jahre 1914-1915.
- 107 Sender, Autobiographie, S.35.

- 108 Munk, Memoiren, III, 3a; VI, 3. Munk nahm einige Zeit an Alice Salomons Gruppen teil.
- 109 Emmy Livneh (geboren 1902 in Frankfurt/Main), Memoiren, LBI, S.1.
- 110 Eric Hobsbawn, Kultur und Geschlecht im europäischen Bürgertum 1870–1914, in: Frevert Hg., Bürgerinnen und Bürger, S.178.
- 111 In Familien ohne Söhne profitierten manchmal die Töchter von der „Bildungsbürgerlichkeit“ der Eltern. Siehe Herta Natorff, Memoiren, LBI S.1.
- 112 Richarz, Hg. Jüdisches Leben, Bd. 2, S.348.
- 113 Kronthal, Posener Mürbekuchen, S.73.
- 114 Siehe Kapitel 3 zur Mitgift. Statistiken in: Schmelz, Die demographische Entwicklung, S.43.
- 115 Einige Jahre nach Lettes Tod in den 1870er Jahren erklärte Hirsch, sie unterstütze das Frauenstimmrecht, halte es aber für verfrüht. Das war Jahrzehnte bevor der Bund Deutscher Frauenvereine sich für das Frauenstimmrecht einsetzte.
- 116 Anna Plothow, Die Begründerinnen der deutschen Frauenbewegung, Leipzig o.J. (ca. 1906 oder 1907), S.57–58, 130.
- 117 Catherine Prelinger, Charity, Challenge, and Change: Religious Dimensions of the Mid-Nineteenth Century Women's Movement in Germany, Westport, Conn., 1987.
- 118 Albisetti, The Fight for Female Physicians in Imperial Germany, in: Central European History 15:2, Juni 1982, S.99–123.
- 119 Statistik des deutschen Reichs, 1907, Bd 211, S.272.
- 120 Judith Herrman, Die deutsche Frau in akademischen Berufen, Leipzig und Berlin 1915, S.47.
- 121 Siehe Albisetti, The Fight for Female Physicians.
- 122 1908/09 zum Beispiel waren 34 Prozent der jüdischen Studentinnen in Preußen (46 von 135), im Vergleich zu 14 Prozent der nichtjüdischen Frauen an der Medizinischen Fakultät eingeschrieben. Preußen: Statistik der Landesuniversitäten, Nr.223, 1908/09, S.70–71. 1911/12 studierten 41 Prozent der jüdischen Studentinnen Medizin (109 von 266) im Vergleich zu nur zehn Prozent der evangelischen und neun Prozent der katholischen Studentinnen. Siehe Kapitel 6 zu Vergleichen mit jüdischen Männern.
- 123 Preußen: Statistik, Nr.223, S.70–71. 34 Prozent der jüdischen Frauen heißt 46 von 132 eingeschriebenen Frauen.
- 124 In absoluten Zahlen: 109 von 282 Frauen waren Jüdinnen.
- 125 In Deutschland studierten 1908 insgesamt 702 Frauen Medizin. 1913/14 waren es 859 und 1918 1765. Siehe KC Blätter, Berlin, Mai-Juni 1918, S.1089.
- 126 General Anzeiger (Berlin), 8. August 1904, Beilage.
- 127 Siehe Albisetti, The Fight, S.122 zu Abschlußstatistiken. 1909/10 promovierten 47 Frauen; 1911/12 waren es 79 und 1914 70. Herrmann, Die deutsche Frau, S.48.
- 128 Es ist anzunehmen, daß fast die Hälfte aller weiblichen Zahnärzte Jüdinnen waren, denn 47 Prozent aller Studentinnen der Zahnheilkunde zwischen 1908/09 und 1911/12 waren Jüdinnen. 1907 gab es 165 Zahnärztinnen in Deutschland. Siehe Statistik des deutschen Reichs, Bd 211, 1907, S.272. Siehe auch Herrmann, Die deutsche Frau, S.43.
- 129 Richarz, Hg. Jüdisches Leben, Bd. 2, S.33.
- 130 Herrmann, Die deutsche Frau, S.47.
- 131 Atina Grossmann schätzt, daß 70 Prozent der Ärztinnen in den zwanziger Jahren praktische Ärztinnen waren. Siehe Grossmann, Berliner Ärztinnen, in: Christiane Eifert/Susanne Rouette Hg., Unter allen Umständen:

- Frauengeschichte(n) in Berlin, Berlin 1986, S.189. In der preußischen Zählung von 1925 findet sich eine bemerkenswerte Verlagerung in Richtung Selbständigkeit. Die Zahl der selbständigen jüdischen Ärztinnen (206) war höher als die der angestellten (124). Siehe Lestschinsky, Das wirtschaftliche Schicksal, S.138.
- 132 Herrmann, Die deutsche Frau, S.47.
- 133 Albisetti, The Fight, S.108-109.
- 134 Ebd. S.122. Ich danke James Albisetti, der mich darüber informierte, daß Frauen sich bis 1919 nicht habilitieren konnten.
- 135 Wolff, Augenblicke, S.112-113. Ich schätze, daß die Zulassung als Kassenärzte für Frauen schwieriger war als für Männer, obwohl Michael Kater schreibt, daß Frauen in den zwanziger Jahren auf größere Hindernisse stießen als in den Jahren zuvor, als sie noch eine Seltenheit darstellten. M. Kater, Doctors under Hitler, Chapel Hill, N.C./London 1989, S.90.
- 136 Frankenthal, Der dreifache Fluch, S.53.
- 137 Siehe auch: Natorff, Memoiren, S.3. Infolge des Krieges erhielt auch sie eine sehr verantwortliche Stellung unmittelbar nachdem sie ihr Medizinstudium in Heidelberg abgeschlossen hatte.
- 138 Frankenthal, Der dreifache Fluch, S.55.
- 139 Ebd. S.57.
- 140 Ebd. S.58.
- 141 Ebd. S.72.
- 142 Ebd. S.71.
- 143 Viele von ihnen ernährten sich von den vorgeschriebenen Rationen in dieser Zeit: In Berlin waren im Juni 1918 drei Pfund Kartoffeln pro Person und Woche zugelassen; im Juli waren es nur noch ein Pfund Kartoffeln und ein Kilo Brot pro Person und Woche. Siehe Frankenthal, Der dreifache Fluch, S.79.
- 144 Von den 125 Ärztinnen, die antworteten, waren 42 verheiratet und fünf verwitwet. Siehe Albisetti, The Fight, S.122.
- 145 Frankenthal, Der dreifache Fluch, S.110.
- 146 Ebd. S.110.
- 147 Straus, Wir lebten in Deutschland, S.137.
- 148 Ebd. S.143.
- 149 Ebd. S.196.
- 150 Ebd. S.143.
- 151 Ebd. S.87, 141.
- 152 Ebd. S.143.
- 153 Ebd. S.145.
- 154 Siehe Wilhelmina von Hillern, Only a Girl: A Physician for the Soul, a Romance, Philadelphia 1870.
- 155 Straus, Wir lebten in Deutschland, S.87.
- 156 Ebd. S.88.
- 157 James Albisetti, Women and the Professions in Imperial Germany, in: Ruth-Ellen Joeres / Mary Jo Mayens Hg., German Women in the Eighteenth and Nineteenth Centuries, Bloomington, Ind., 1986, S.95.
- 158 Margaret Edelheim Muehsam Collection, LBI, II, 14, 720. 1914 hatten sich 25 Frauen an den juristischen Fakultäten der preußischen Universitäten eingeschrieben. Diese Zahl stieg bis 1917 auf 74 an. Deutscher Juristinnenbund Hg., Juristinnen in Deutschland, München 1984, S.5.
- 159 „Die Frau der Gegenwart“ 1. November 1917, S.153-154, in: Margarete Berent Collection, LBI, II, Nr.2; und: Interview mit Margaret Edelheim Muehsam, New York Oktober 1974. Margarete Meseritz hieß nach der

- Heirat Edelheim Muehsam.
- 160 Dies entsprach fünf von 18 Frauen. Siehe Herrmann, *Die deutsche Frau*, S.42.
- 161 1919 bestand der Vorstand aus Margarete Meseritz (Vorsitzende), Marie Munk (stellvertretende Vorsitzende, als Kind getauft), Margarete Berent (Schatzmeisterin), Alice Eisner (Sekretärin) und drei weiteren Frauen, einschließlich Elisabeth Hamburger. Obwohl es riskant ist, aus dem Namen auf die Religion zu schließen, so scheinen doch mindestens 21 Prozent der 85 Mitglieder jüdisch gewesen zu sein. Dies stimmt mit dem Prozentsatz der jüdischen Jurastudentinnen ein paar Jahre zuvor überein.
- 162 Richarz, Hg. *Jüdisches Leben*, Bd. 2, S.33. Konrad Jarausch fand heraus, daß in Preußen 1904 27 Prozent der jüdischen Anwälte in „freier Advokatur“ praktizierten. Der Grund für diese hohe Zahl lag in der Diskriminierung jüdischer Juristen sowohl im akademischen als auch im administrativen Bereich. K. Jarausch, *Jewish Lawyers in Germany*, in: *LBIYB* 36 (1991), S.174.
- 163 Siehe *Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte*, Bd. 123. Ihre Dissertation trug den Titel: „Die Zugewinnngemeinschaft der Ehegatten“. Berent Collection, *LBI*, Nr.63. Zu von Gierke siehe Gay, *The Bourgeoise Experience*, Bd 1, S.222–223.
- 164 Siehe „Die Frau der Gegenwart“, Berent Collection, S.153–154; *Juristinnen in Deutschland*, S.4. Berent schrieb über juristische Themen, die das Leben von Frauen, Kindern und Heranwachsenden betrafen. Siehe zum Beispiel: Schutz von Frauen und Kindern im Entwurf zum Strafgesetzbuch, in: *Monatsschrift deutscher Ärztinnen* 8:9, 1929; Jugendschutz im Strafgesetzentwurf, in: *Zentralblatt für Jugendgericht und Jugendwohlfahrt* 18:10, 1927.
- 165 „Die Frau in der Gegenwart“, Berent Collection, S.157.
- 166 Berent Collection, Nr.70. Siehe auch: Ernst Stiefel, *Frank Mecklenburg, Deutsche Juristen im amerikanischen Exil 1933–1950*, Tübingen 1991.
- 167 Munk, VI, 5. Siehe auch: *Juristinnen in Deutschland*, S.14.
- 168 Munk VIII, 5 und VIII, 11. Sie erhielt für ihre Arbeit in dem Zentrum das König-Ludwig-Kreuz, das bayerische Gegenstück zum Eisernen Kreuz.
- 169 Munk VI, 5; Muehsam Collection *LBI*, II, S.15.
- 170 Muehsam Collection, II, S.14, 720.
- 171 Siehe *Frankfurter Zeitung und Handelsblatt*, 26. Juli 1914, S.10.
- 172 Munk, V, 16–17. Zu Heiratsstatistiken siehe Kapitel 5; siehe auch: Albisetti, *Schooling*, S.290.
- 173 In Bayern kehrten die Nonnen in die Schulen zurück und nahmen bis zur Jahrhundertwende etwas weniger als die Hälfte der Lehrerinnenstellen ein. Siehe Catherine Stodolsky, *Missionary of the Feminine Mystique. The Female Teacher in Prussia and Bavaria, 1880–1920*, Dissertation, State University of New York in Stony Brook, 1987, S.419.
- 174 Margrit Twellman-Schepp, *Die deutsche Frauenbewegung: Ihre Anfänge und erste Entwicklung, 1843–1889*, Meisenheim 1972, S.104. Nur in Berlin konnte man ein breiteres Angebot an Schulen finden: 1878 gab es 47 Mittelschulen für Mädchen, von denen 46 Privatschulen waren.
- 175 Pricilla Robertson, *An Experience of Women*, Philadelphia 1982, S.400–401.
- 176 Twellman-Schepp, *Die deutsche Frauenbewegung*, S.99.
- 177 Für weitere Details siehe Barbara Greven-Aschoff, *Die bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland 1894–1933*, Göttingen 1981, S.51–58, 72–78; Albisetti, *The Reform of Female Education in Prussia, 1899–1908: A Study in Compromise and Containment*, in: „*German Studies Review*“ 8, Februar

- 1985; Ilse Brehmer Hg., Lehrerinnen. Zur Geschichte eines Frauenberufes, München 1980. Unter den Lehrerinnen gab es mehrere jüdische Führungspersönlichkeiten: Henriette Goldschmidt, Marie Friedlander, Jenny Asch, Margarete Henschke, Helene Simon, Anna Edinger. Siehe Siegmund Kaznelson Hg., Juden im deutschen Kulturbereich, Berlin 1959.
- 178 Es wird geschätzt, daß um 1890 16 bis 25 Prozent der Frauen aus Großbürgertum und Bürgertum nicht heiraten konnten. Siehe Brehmer, Lehrerinnen, S.81.
- 179 Siehe Bab, Memoiren, S.48; Brehmer, Lehrerinnen, S.85.
- 180 1911 waren 21 Prozent (39.000) der Volksschullehrer Frauen. Siehe Werner Conze, Sozialgeschichte 1850–1918, in: Hermann Aubin/Wolfgang Zorn Hg., Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Bd 2, Stuttgart 1976, S.678. Siehe auch: Kampmann, „Zölibat – ohne uns!“, S.83; Albisetti, Women and Professions, S.98. 1905 waren 15 Prozent der preußischen und 18 Prozent der bayerischen Lehrer Frauen.
- 181 Außerdem konnten in Preußen nur Männer Direktor einer Mädchenschule werden, und Frauen wurden in Knabenschulen nicht angestellt. So hielt der Staat mit den männlichen Lehrern die Benachteiligung der Frauen aufrecht und beschränkte die Zahl der Stellen, die ihnen zugänglich waren. Siehe Brehmer, Lehrerinnen.
- 182 Kampmann, „Zölibat – ohne uns!“, S.86. Kampmann stellt fest, daß Lehrerinnen durchschnittlich 50 Prozent des Lohnes ihrer männlichen Kollegen erhielten. Dieses Verhältnis blieb trotz eines preußischen Edikts von 1885, das die Frauenlöhne auf 75 bis 80 Prozent der Männerlöhne festsetzte, bestehen. Siehe Brehmer, Lehrerinnen, S.103.
- 183 Allgemeine Zeitung des Judentums, 1. September 1914, S.414.
- 184 Central Archives, Jerusalem, TD 980, S.4.
- 185 Marjorie Lamberti, Jewish Activism in Imperial Germany and the Struggle for Civil Equality, New Haven, Conn., 1978, S.163.
- 186 Werner Weinberg, Wunden, die nicht heilen dürfen, Freiburg 1988, S.54–55.
- 187 Moses Sonn, Schulgeschichtliche Aufzeichnungen über die israelitische Volksschule Buttenwiesen, in: LBI Bulletin 12:48, 1969, S.221–252.
- 188 Ernst Hamburger, Juden im öffentlichen Leben Deutschlands: Regierungsmitglieder, Beamte und Parlamentarier in der monarchischen Zeit, 1848–1918, Tübingen 1968, S.55–64; Peter Pulzer, Why was there a Jewish Question in Imperial Germany?, in: LBIYB 1980, S.144.
- 189 Arthur Ruppin/Jakob Thon, Der Anteil der Juden am Unterrichtswesen in Preußen, Berlin 1905, S.48. Es gab einen eindeutigen Grund, warum sich jüdische Frauen in den obersten Rängen finden: Da sie in der ersten Generation von Studentinnen überrepräsentiert waren, waren sie auch früher als Oberlehrerinnen einsetzbar und füllten vermutlich die anfänglichen Lücken im Lehrkörper der nach den 1870er Jahren rasch zunehmenden Zahl von Mädchenschulen – zumindest, bis der Mangel an Oberlehrerinnen behoben war. IF, 28. April 1910, S.13.
- 190 Frankenthal, Der dreifache Fluch, S.12.
- 191 Von 100 Lehrern an preußischen Schulen 1901 waren:

	<i>Jüdische Lehrer</i>		<i>Jüdische Lehrerinnen</i>	
	%	Zahl	%	Zahl
Öffentliche Volksschule	0,44	338	0,44	56*
Öffentliche Mittelschule	0,03	1	0,39	3
Öffentliche Höhere Mädchenschule	2,04	21	0,83	9
Private Mittelschule	3,16	23	2,99	16
Private Höhere Mädchenschule	1,52	3	0,88	31

* Von diesen 56 Frauen unterrichteten 42 in Berlin

Quelle: Ruppin und Thon: *Der Anteil*, S.49

- 192 Albisetti, *Women and Professions*, S.98.
- 193 Ruppin und Thon, *Der Anteil*, S.48. Siehe auch: ZDSJ, Juli-September 1915, S.83. Innerhalb des privaten Schulsystems wurden jüdische Männer häufiger an jüdischen Schulen und jüdische Frauen häufiger an überkonfessionellen Schulen angestellt. 1901 unterrichteten in Preußen 47 jüdische Lehrerinnen an überkonfessionellen Privatschulen und neun an jüdischen Schulen. Die jüdischen Männer befanden sich in der entgegengesetzten Situation: 48 arbeiteten an überkonfessionellen und 307 an jüdischen Schulen. Ruppin und Thon: *Der Anteil*, S.49. Der Grund dafür ist eher in der Frauendiskriminierung an jüdischen Schulen zu suchen als in einer positiven Haltung zu jüdischen Lehrerinnen an überkonfessionellen Schulen.
- 194 Geoffrey Field, *Religion in the German Volksschule 1890–1928*, in: LBIYB 1980, S.42.
- 195 Zitiert nach F. Nyssen, *Das Sozialisierungskonzept der Stiehlschen Regulative und sein historischer Hintergrund*, ebd. S. 43.
- 196 Greven-Aschoff, *Die bürgerliche Frauenbewegung*, S.52.
- 197 Im deutschen Reich, September 1895, S.135. 1895 war es jüdischen Frauen eine Zeitlang verboten, Deutsch zu unterrichten, aber Berliner Lehrerinnen und die Vossische Zeitung protestierten dagegen. Im deutschen Reich, November 1895, S.255; *Allgemeine Israelitische Wochenschrift* (Berlin), 23. Dezember 1898, S.816–818; *Allgemeine Israelitische Wochenschrift* 15. September 1899, S.586. Siehe auch: *Im deutschen Reich*, August 1895, S.87, wo darüber berichtet wird, daß ein Berliner Ratsmitglied die Frage stellte, ob man jüdischen Frauen überhaupt erlauben sollte, in Berlin zu unterrichten.
- 198 Im deutschen Reich, September 1895, S.185.
- 199 IF, 28. April 1910, S.13. Siehe auch: *Allgemeine Israelitische Wochenschrift*, 21. April 1905, S.220.
- 200 Im deutschen Reich, April 1896, S.233–237
- 201 IF, 28. April 1910, S.13
- 202 Im deutschen Reich, April 1906, S.233. Im deutschen Reich berichtet häufig über Lehrer, die eine Anstellung bekamen, sobald sie konvertierten: siehe Oktober 1896, S.505; *KC Blätter*, 1. Oktober 1911, S.10.
- 203 Ich danke Catherine Stodolsky, die mir folgendes Dokument zur Verfügung stellte, das sie im Deutschen Zentralarchiv, Merseburg, Archiv des preußischen Unterrichtsministeriums fand: Brief des Ministers der Geistlichen und Unterrichts Angelegenheiten an das Provinzialschulkollegium vom 18. Oktober 1917.
- 204 Im deutschen Reich, März 1910, S.185; IF, 28. April 1910, S.13; Zur Diskriminierung im Berliner Lehrerseminar s. *Im deutschen Reich*, April 1908, S.227–228. Noch 1919 warnen jüdische Zeitungen Frauen vor enormer Benachteiligung im Unterrichtswesen: ZDSJ, Januar-März 1919, S.4. Berta Jordan, ein führendes Mitglied in der SPD, sagte in einem Gespräch mit

- Christl Wickert, jüdische Frauen konnten während der gesamten zwanziger Jahre keine Lehrerinnenstelle an staatlichen oder städtischen Schulen finden. Ich danke Christl Wickert, die mir diese Information zur Verfügung stellte.
- 205 Zur Situation der Lehrerinnen siehe Stodolsky, *Missionary of the Feminine Mystique*.
- 206 IF, 29. April 1909, S.11. Im deutschen Reich, Mai 1909, S.304.
- 207 Siehe: *Das jüdische Echo* 8. Dezember 1916, S.476; 19. April 1918, S.187.
- 208 Henriette Hirsch, *Memoiren*, S.74.
- 209 Albisetti, *Women and Professions*, S.97.
- 210 AZDJ, 3. Januar 1871, S.15.
- 211 Siehe: *Neue Bahnen* 7:5 (872); 33–35; Louise Otto, *Die Bonne*, in: Ute Gerhard, *Verhältnisse und Verhinderungen. Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1978, S.278–281. Zu ähnlichen Situationen in England siehe: M. Jeanne Peterson, *The Victorian Governess: Status Incongruence in Family and Society*, in: Martha Vicinus Hg., *Suffer and be Still: Women in the Victorian Age*, Bloomington, Ind., 1972, S.3–19.
- 212 Bab, *Memoiren*, S.54.
- 213 *Israelitisches Gemeindeblatt* 24. Juni 1892, S.204–207; *General Anzeiger* 12. und 19. März 1903, jeweils Beilage.
- 214 Richarz, Hg. *Jüdisches Leben*, Bd. 2, S.230. Siehe auch die Zählungen für Hessen in: ZDSJ, März 1913, S.46.
- 215 *Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Dahlem, Regierung Königsberg, Rep. II, Nr.3467, S.87–88 (1877–1920)*.
- 216 ZDSJ, Januar-März 1919, S.4.
- 217 AZDJ, 1. September 1911, S.414.
- 218 AZDJ, 27. Juni 1913, Beilage.
- 219 Siehe: *Statuten der Vereinigung israelitischer Lehrer und Lehrerinnen in Frankfurt/Main*, 1914, in: *Central Archives, Jerusalem*, TD 1125.
- 220 Albisetti, *Women and Professions*, S.102.
- 221 Ebd. S.103; Kampmann, „Zölibat – ohne uns!“; Brehmer, *Lehrerinnen*, S.95–96.
- 222 Die Frau war Pauline Munchhausen. Siehe: *Dreißig Jahre Verein Israelitisches Lehrerinnenheim 1899–1929*. In: *Central Archives, Jerusalem*, TD/980; *General Anzeiger*, 11. Mai 1903, Beilage; *Jahresbericht des Vereins Israelitisches Lehrerinnenheim zu Berlin, e.V.*, 1910, Bd 12, Berlin 1910; *General Anzeiger* 16. Juli 1905, S.5; *General Anzeiger*, 26. September 1904, Beilage; *Lehrerinnenheim, Berlin* in: *Central Archives, Jerusalem*, TD/980 und TD/112 (*Jahresberichte für 1906 und 1908*).
- 223 Siehe Grünebaum, *Jahresbericht des Vereins Israelitisches Lehrerinnenheim zu Berlin*, 1908. In: *Central Archives, Jerusalem*, TD/980.
- 224 Richarz, Hg. *Jüdisches Leben*, Bd. 2, S.352.
- 225 Ebd. S.350.
- 226 Ebd. S.352.

Kapitel 7

- 1 *Jüdisches Lexikon*, Bd 5, Berlin 1930, unter „Wohltätigkeit“.
- 2 Die beiden anderen waren häusliche Pflichten und Bescheidenheit. Siehe Rachel Biale, *Women and Jewish Law*, New York 1984, S.38.
- 3 Herman Pollack, *Jewish Folkways in Germanic Lands 1648–1806*, Cam-

- bridge, Mass., 1971, S.67; S.246, Anm. 116.
- 4 Ebd. S.55; S.238, Anm. 31; S.322, Anm. 90.
- 5 Elizabeth Ewen stellt dies auch für Frauen aus dem Shtetl fest. Siehe Ewen, *Immigrant Women in the Land of Dollars: Life and Culture on the Lower East Side 1890–1925*, New York 1985, S.42.
- 6 Nach dem Talmud ist kein Sabbatessen vollständig, ohne daß ein bedürftiger Fremder anwesend ist. Siehe Pollack, *Jewish Folkways*, S.162.
- 7 Es wurden eigens Purim-Fonds eingerichtet. Es wurde von jedermann erwartet, daß er dem Nachbarn zwei Geschenke brachte, einschließlich Essen, Getränken oder Gewürzen. Purim-Essen waren eine der Möglichkeiten, Arme zu bewirten. Ebd. S.179–180.
- 8 Die Memoiren der Glückel von Hameln, Wien 1910, S.22.
- 9 Ebd. S.34–35.
- 10 Ebd. S.284.
- 11 Arthur Ruppin, *Die Juden im Großherzogtum Hessen*, Berlin 1909, S.122–123. Zur Berliner Gruppe siehe *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem 1971, Bd 5, S.347.
- 12 Israelitischer Verein für Krankenpflege und Beerdigung (Königsberg 1704–1904), eine Publikation zu Ehren seines 200. Geburtstags, Central Archives, Jerusalem, TD 926; Gesellschaft zur Verbreitung des Handwerks und des Ackerbaus unter den Juden (Preußen 1812–1912), ebd., TD 804, TD 872.
- 13 Dieses gilt für den Ethnologen und Philosophen Moritz Lazarus, dessen „Ethics of Judaism“ (1898) zur Richtschnur für liberale Juden wurden. Siehe Meyer, *Response*, S.204.
- 14 Goldschmidt, 1919, zitiert nach: Rolf Landwehr, *Das jüdische Armen- und Wohlfahrtswesen von 1812–1939*, Berlin, Kapitel 5, Teil 1. Ich danke Rolf Landwehr, der mir sein noch unvollendetes Manuskript zur Verfügung stellte.
- 15 Ebd., Kapitel 1 und 2.
- 16 Christoph Sachße/Florian Tennstedt, *Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. Vom Spätmittelalter bis zum Ersten Weltkrieg*, Stuttgart 1980; Florian Tennstedt, *Fürsorgegeschichte und Vereinsgeschichte. 100 Jahre Deutscher Verein*, in: *Zeitschrift für Sozialreform* 27, 1981, S.77.
- 17 Rüdiger Baron, *Die Entwicklung der Armenpflege in Deutschland vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg*, in: Rolf Landwehr/Rüdiger Baron Hg., *Geschichte der Sozialarbeit*, Weinheim und Basel 1983, S.30.
- 18 Christoph Sachße, *Mütterlichkeit als Beruf. Sozialarbeit, Sozialreform und Frauenbewegung 1871–1929*, Frankfurt/Main 1986, S.30–31; S.314, Anm. 19.
- 19 Zu der Frage, warum Männer das Interesse verloren, und der Rolle der Frauen siehe Rüdiger Baron/Rolf Landwehr, *Von der Berufung zum Beruf. Zur Entwicklung der Ausbildung für die soziale Arbeit*, in: Rüdiger Baron Hg., *Sozialarbeit und soziale Reform. Zur Geschichte eines Berufs zwischen Frauenbewegung und öffentlicher Verwaltung*, Weinheim und Basel 1983, S.2–3. DVAW ist der Deutsche Verein für Armenpflege und Wohltätigkeit.
- 20 Gerhard Buck, *Die Entwicklung der freien Wohlfahrtspflege von den ersten Zusammenschlüssen der freien Verbände im 19. Jahrhundert bis zur Durchsetzung des Subsidiaritätsprinzips in der Weimarer Fürsorgegesetzgebung*, in: Landwehr, Hg. *Geschichte der Sozialarbeit*, S.142–143.
- 21 Sachße/Tennstedt, *Geschichte der Armenfürsorge*, S.233.
- 22 Wertheimer, *Unwelcome Strangers*, S.7.
- 23 Ruppin, *Die Juden im Großherzogtum Hessen*, S.126–137. Dieses steht im

- Widerspruch zu nichtjüdischen Frauen in Hessen, von denen Wissenschaftler berichten, daß sie sich bis in die 1920er Jahre weder im lokalen Vereinsleben noch in der kirchlichen Verwaltung engagierten. Es handelt sich hier allerdings um begrenzte lokale Untersuchungen, und es müssen erst noch mehr Forschungsergebnisse vorliegen, ehe wir allgemein gültige Feststellungen über die Beteiligung von jüdischen und nichtjüdischen Frauen am öffentlichen Leben treffen können. Siehe Wilke/Wagner, *Family and Household*, S.136. Andererseits beschreibt Ute Frevert ein hochentwickeltes Vereinsleben der Frauen in mittelgroßen Städten wie Elberfeld um 1914. Siehe Frevert, *Frauen-Geschichte*, S.112.
- 24 Siehe „Das jüdische Echo“: *Bayrische Blätter für die jüdischen Angelegenheiten*, 12. Februar 1915, S.43–44. Siehe auch: Claudia Prestel, *Weibliche Rollenzuweisung in jüdischen Organisationen. Das Beispiel der Bnei Brit*, in: *LBI Bulletin* 85, 1990, S.51-80.
- 25 Die Mitgliederzahl war unter den deutschen Juden sogar noch höher, da die meisten dieser Vereine vorwiegend deutsch-jüdisch und nicht ostjüdisch waren. (1910 lebten 79.000 ausländische Juden in Deutschland, das waren 12,8 Prozent aller Juden.)
- 26 Wertheimer, *Unwelcome Strangers*, S.154.
- 27 Ebd. S.155.
- 28 Siehe: *Frauenhilfe. Israelitischer Verein für Kindergarten, Kinderhort und Mädchenheim*, sechster Jahresbericht, München 1911, S.5.
- 29 Julius und Margarethe Goldstein Collection, LBI. Er war Professor für Philosophie in Darmstadt. Während er an der Front diente, wurde seine Frau ein führendes Mitglied der Frauenkriegshilfe.
- 30 *Baron/Landwehr, Von der Berufung*, S.4.
- 31 550 Personen gehörten vier und 350 fünf solcher Gruppen an. Siehe ZDSJ, Mai 1909, S.77.
- 32 Krankenbesuche und Totenwachen waren eine allgemeine Forderung in vielen dieser Gruppen. Vergleiche zum Beispiel: Statuten des Mildtätigkeits-Vereins der Frauen in Köln, Archiv, LBI; Begräbnisgesellschaft Hammelburg (Würzburg), Central Archives, Jerusalem, WR/99; Israelitischer Frauenverein Lautenberg, W. Pr., ebd., GAI/546, Tätigkeitsberichte von 1898 bis 1913.
- 33 Israelitischer Frauenverein, Central Archives, Jeruslaem, F/VIa, 3 (Oberfranken).
- 34 Siehe die Berichte aus Lautenberg; siehe auch in Bad Kissingen: Israelitischer Wohltätigkeitsverein für Frauen, Central Archives, Jerusalem, WR/367.
- 35 Siehe: Protokolle über die Gründung und General Versammlungen des Israelitischen Frauenvereins Alzenau-Wasserlos (Gemeinde Würzburg), Central Archives, Jerusalem, WR/4.
- 36 Kommerzienrätin Eva Levy war 1904 ein führendes Mitglied des Vaterländischen Frauenvereins. Siehe *General Anzeiger*, 13. Juni 1904, Beilage.
- 37 Freudenthal, *Gestaltwandel*, S.132.
- 38 Central Archives, Jerusalem, GAI/538, S.1-4.
- 39 Statuten des Lübecker Frauen-Krankenvereins, Lübeck 1883, 2. Auflage, Central Archives, Jerusalem, GAI/542.
- 40 Statuten des Israelitischen Frauenvereins Lautenberg/Westpr., 1908, Central Archives, Jerusalem, GAI/546.
- 41 93. Jahresbericht des Israelitischen Waisenhauses ... zu Königsberg in Preußen, 1899, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Regierung

- Königsberg, Rep. 2, Nr.3194, Bd 2, S.7.
- 42 Statuten des Israelitischen Frauenvereins, 1908, Central Archives, Jerusalem, GAII/546; Statuten des jüdischen Frauenvereins Kolberg, 1876, neu aufgelegt 1902, ebd., GAII/563. Der Verein wurde 1848 gegründet.
- 43 Lautenberg Statuten, 1908, Central Archives, Jerusalem, GAII/546.
- 44 Rosenheim, Erinnerungen, S.60–61.
- 45 Siehe: Statistik der Frauenorganisationen im deutschen Reich, Berlin 1909, S.18–66.
- 46 Arthur Ruppin, Die jüdischen Gemeinden und Vereine in Deutschland, Berlin 1906, S.60–61.
- 47 Zitiert nach: Bericht über die Verhandlungen der Delegierten Versammlung Israelitischer Gemeinden, 1894, in: Landwehr, Das jüdische Armen- und Wohlfahrtswesen.
- 48 Lautenberg, Central Archives, Jerusalem, GAII/546. Der Deutsch- Israelitische Gemeindebund führte vor dem Ersten Weltkrieg in ganz Deutschland dieses Erfassungssystem ein. Siehe Landwehr, Das jüdische Armen- und Wohlfahrtswesen.
- 49 Diese Methode basierte offensichtlich auf dem Elberfelder System, nach dem wohlhabende bürgerliche Männer und später auch Frauen die Armut in ihrem Wohngebiet bescheinigten. Siehe Baron, Die Entwicklung, S.22–26.
- 50 Das jüdische Blatt, 28. Februar 1913, S.7.
- 51 Protokoll des Israelitischen Wohltätigkeitsvereins für Frauen (Landkreis Kissingen) 1878–1923, Central Archives, Jerusalem, WR 367.
- 52 General Anzeiger, 10. November 1907, Beilage; Israelitische Wochenschrift, Berlin 2. November 1900, S.697.
- 53 Braun-Vogelstein, Was niemals stirbt, S.70.
- 54 Ebd. S.93.
- 55 Ebd. S.80.
- 56 Ebd. S.91.
- 57 Ebd. S.95.
- 58 Julie Braun-Vogelstein Collection, Box 4, Mappe 2, Dokumente über den Israelitischen Frauenverein, LBI.
- 59 General Anzeiger, 20. Juni 1904; IF, 19. Januar 1911, S.12.
- 60 Braun-Vogelstein, Was niemals stirbt, S.75.
- 61 Ebd. S.83.
- 62 Ebd. S.81.
- 63 Ebd. S.80.
- 64 Maya I. Fassmann, Die Mutter der Volksküchen: Lina Morgenstern und die jüdische Wohltätigkeit, in: Eifert/Rouette Hg., Unter allen Umständen, S.34–35.
- 65 Prelinger, Charity, S.88–95, 140–143, 168–169. Einzelne Kindergärten haben möglicherweise Fröbels überkonfessionelle Haltung nicht immer respektiert. Siehe zum Beispiel: Central Archives, Jerusalem, Königsberg, (Kn II), Mappe III, Nr.4.
- 66 Innerhalb kurzer Zeit wurden in über 30 deutschen Großstädten wie auch in Wien und Stockholm Suppenküchen eröffnet. An ihrem Aufbau waren viele jüdische Frauen beteiligt, darunter Morgensterns Schwester und Tochter.
- 67 Fassmann, Die Mutter, S.42.
- 68 Ebd. S.48.
- 69 Ebd. S.38.
- 70 Daniela Weiland, Geschichte der Frauenemanzipation in Deutschland und

- Österreich, Hermes Handlexikon, Düsseldorf 1983, S.173–177.
- 71 Fassmann, Die Mutter, S.35.
- 72 Lina Morgenstern, Vilna Collection on Germany, Mappe 1, Nr.1, YIVO Institute for Jewish Research.
- 73 Carl Paasch, zitiert nach: Fassmann, Die Mutter, S.50.
- 74 Fassmann, Die Mutter, S.56.
- 75 Arlene Kaplan Daniels, Invisible Careers: Women Civic Leaders from the Volunteer World, Chicago 1987.
- 76 AZDJ, 8. März 1912, Beilage.
- 77 Ebd.
- 78 AZDJ, 16. März 1914, Beilage, S.3.
- 79 Siehe: Frauenhilfe. Israelitischer Verein für Kindergarten, Kinderhort und Mädchenheim, zweiter, dritter, vierter, sechster, achter und neunter Jahresbericht, München, 1907–1909, 1911, 1913, 1914.
- 80 IF, 20. Januar 1910, S.10.
- 81 Sie halfen 1910 147 Säuglingen. Siehe IF, 19. Januar 1911, S.12.
- 82 AZDJ, 17. April 1908, Beilage, S.3.
- 83 Die Organisation erhielt von einer einzigen Frau 30.000 Mark und von einer anderen Grundbesitz. Siehe AZDJ, 1. Mai 1914, Beilage.
- 84 AZDJ, 1. Mai 1914, Beilage. Siehe auch: Helga Heubach, Das Heim des Jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg, 1907–1942, Neu-Isenburg 1986, S.17–21.
- 85 Ottilie Schönwald, Memoiren, LBI, S.16.
- 86 General Anzeiger, 20. Juni 1904, S.5–6. Siehe auch 27. Juni 1904, S.3.
- 87 Carroll Smith-Rosenberg, Politics and Culture in Women's History, in: Feminist Studies 6:1, 1980, S.62.
- 88 Zu weiteren Informationen über „Anna O.“ siehe: Sigmund Freud und Josef Breuer, Studien über Hysterie, Frankfurt/Main 1970; Max Rosenbaum und Melvin Muroff Hg., Anna O.: Fourteen Contemporary Reinterpretations, New York 1984; Lucy Freeman, The Story of Anna O., New York 1972; Marion Kaplan, Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland. Organisation und Ziele des Jüdischen Frauenbundes, Hamburg 1981.
- 89 Bertha Pappenheim Collection, LBI, Nr.331.
- 90 Blätter des Jüdischen Frauenbunds (im folgenden: BJFB), Juli 1936, S.8.
- 91 Zu Beispielen für rabbinische Auffassungen und antifeministische Kommentare siehe Jeshurun 6, 1919, S.262–266, 515–519; BJFB, Februar 1928, S.2 und Juni 1932, S.4–6. Zu weiteren Details über den Jüdischen Frauenbund siehe: Kaplan: Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland.
- 92 Zum Vergleich mit dem US-amerikanischen sozialen Feminismus siehe J. Stanley Lemons, The Woman Citizen: Social Feminism in the 1920's, Urbana, Ill./Chicago 1973; William O'Neill, Everyone was Brave: The Rise and Fall of Feminism in America, Chicago 1969.
- 93 Baron, Die Entwicklung, S.55. Der Deutsch Israelitische Gemeindebund errichtete 1912 ein Heim für „verwahrloste Mädchen“ in Berlin-Plötzensee, beschränkte die Aufnahme allerdings auf Mädchen, die nicht mehr im Schulalter waren. Siehe Landwehr, Das jüdische Armen- und Wohlfahrtswesen.
- 94 Heubach, Das Heim, S.36–37ff.
- 95 Kaplan, Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland, Kapitel 5.
- 96 Dora Peyser, Alice Salomon, ein Lebensbild, in: Hans Muthesius Hg., Alice Salomon, Die Begründerin der Sozialen Frauenberufe in Deutschland, Köln und Berlin, 1958, S.18.

- 97 Siehe ihre Autobiographie: Rüdiger Baron/Rolf Landwehr Hg., *Charakter ist Schicksal. Lebenserinnerungen*. Aus einem englischen Manuskript übersetzt von Rolf Landwehr, Weinheim und Basel 1983, S.30. Siehe auch Monika Simmel, Alice Salomon. *Vom Dienst der bürgerlichen Tochter am Volksganzen*, in: „Jahrbuch der Sozialarbeit“ 4, 1981, S.369–402; Joachim Wieler, *Erinnerung eines zerstörten Lebensabends*. Alice Salomon während der NS-Zeit (1933–1937) und im Exil (1937–1948), Darmstadt 1987, Kapitel 1 und 2; Marlis Dürkop, *Alice Salomon und die feministische Sozialarbeit*, in: Baron, *Sozialarbeit und soziale Reform*, S.52–80; und Muthesius Hg., *Alice Salomon. Die Begründerin*.
- 98 Simmel, Alice Salomon, S.374.
- 99 Birgit Sauer, *Den Zusammenhang zwischen der Frauenfrage und der sozialen Frage begreifen: Die „Frauen- und Mädchengruppen für soziale Hilfsarbeit“ (1893–1908)*, in: Eifert/Rouette Hg., *Unter allen Umständen*, S.83.
- 100 Landwehr, *Das jüdische Armen- und Wohlfahrtswesen*. Ich danke Rolf Landwehr, der mit mir die Bedeutung der Frauenbewegung für die Sozialarbeit diskutierte. Vergleiche auch: Baron/ Landwehr, *Von der Berufung*, S.2–6.
- 101 Disraeli zitiert nach Salomon, *Charakter*, S.45.
- 102 Hedwig Wachenheim, *Vom Großbürgertum zur Sozialdemokratie*, Memoiren einer Reformistin, Berlin 1973, S.28. Die Erinnerungen von Agathe Bleichröder bezeugen, daß diese Art Arbeit junge Frauen von ihrer täglichen Langeweile befreite. Sie arbeitete als freiwillige Helferin in den Sozialhilfegruppen von Jeanette Schwerins Gesellschaft für Ethische Kultur mit. Siehe Charlotte Hamburger-Liepmann, *Memoiren*, LBI, S.90, 154.
- 103 Sauer, *Den Zusammenhang*, S.88.
- 104 Ebd.
- 105 Peyser, Alice Salomon, S.44.
- 106 Sauer, *Den Zusammenhang begreifen*, S.80–86.
- 107 Ebd. S.83.
- 108 Peyser, Alice Salomon, S.46; Baron und Landwehr, *Von der Berufung*, S.4.
- 109 1905 wurde eine solche Schule vom Deutschen Evangelischen Frauenbund im Rahmen der Inneren Mission in Hannover eingerichtet. Siehe Simmel, Alice Salomon, S.377.
- 110 Hilde Ottenheimer, *Soziale Arbeit*, in: Kaznelson Hg., *Juden im deutschen Kulturbereich*, S.852–853.
- 111 Salomon, *Charakter*, S.139–143.
- 112 Peyser, Alice Salomon, S.85.
- 113 Sachße, *Mütterlichkeit als Beruf*, S.122–125.
- 114 Dorothee von Velsen, Jenny Apolant, in: *Die Frau*, Berlin August 1925, S.337, *Jenny-Apolant-Sammlung*, Stadtarchiv, Frankfurt/Main.
- 115 *Eulogies, Eine deutsch-jüdische Frau*, Jenny-Apolant-Sammlung, Stadtarchiv, Frankfurt/Main.
- 116 Sabine Klöhn, Helene Simon. *Deutsche und britische Sozialreform und Sozialgesetzgebung im Spiegel ihrer Schriften und ihr Wirken als Sozialpolitikerin im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*, Frankfurt/Main 1982.
- 117 Die bekanntesten jüdischen Aktivistinnen und ihre Beiträge zur deutschen Sozialarbeit und zur Frauenbewegung finden sich in: Hilde Ottenheimer, *Soziale Arbeit*, und: Ottenheimer, *Pädagogik und Sozialpädagogik*, in: Kaznelson Hg., *Juden im deutschen Kulturbereich*. Auch die Blätter des Jüdische Frauenbundes brachten regelmäßig Porträts jüdischer Frauen, die

in der deutschen Frauenbewegung engagiert gewesen waren, von Fanny Lewald, Hedwig Dohm und Henriette Goldschmidt bis zu Zeitgenossinnen. Siehe: BJFB, März 1927, S.1-2. Siehe auch: Meyer Kayserling, *Die jüdischen Frauen in der Geschichte, Literatur und Kunst*, Leipzig 1879.

- 118 Jüdische Frauen in der deutschen Frauenbewegung, in: *General Anzeiger*, 13. Juni 1904, S.5. Siehe: AZDJ, 26. Dezember 1913, Beilage. In diesem Artikel wird auf einen Bericht in der antisemitischen „Staatsbürgerzeitung“ reagiert. Letztere rief dazu auf, mehr antisemitische Frauenorganisationen zu gründen, weil die Jüdin und Rabbinersgattin Henriette Goldschmidt zuviel Einfluß auf die Leipziger weibliche Jugend gewänne. Siehe auch: *Im deutschen Reich*, September 1909, S.531; Dezember 1909, S.696.
- 119 *Im deutschen Reich*, Oktober 1911, S.566-569.
- 120 *General Anzeiger*, 4. Juli 1904, Beilage. Seine Statistiken und seine Schlüsse sind zweifellos übertrieben, doch nichtjüdische Frauen machten ähnliche Beobachtungen.
- 121 Minna Cauer, *Die Frau im 19. Jahrhundert*, Berlin 1898, S.95. Catherine Prelinger weist darauf hin, daß jüdische Namen auf den Mitgliederlisten interkonfessioneller Reformgruppen im mittleren und späten 19. Jahrhundert häufig waren. Siehe Prelinger, *Charity, Challenge and Change*. Im Verein für Weibliche Angestellte (VWA), 1889 in Berlin gegründet, der für verbesserte Arbeitsbedingungen für Frauen in Büro und Verkauf kämpfte, waren im Vorstand wie unter den Mitgliedern zahlreiche jüdische Namen zu finden. Rosa Cohn, eine der Gründerinnen, arbeitete bis zu ihrem Tod 1910 für den Verein. Gertrud Israel schrieb und hielt Vorträge über die bürgerliche Frauenbewegung und die soziale Frage und vertrat den VWA gegenüber anderen Frauenorganisationen und auf Frauenkonferenzen. In einer Mitgliederbefragung des VWA 1893 gaben 190 der 965 Mitglieder ihre Religionszugehörigkeit als jüdisch an. Brief an die Autorin von Ursula Hagen, Davis, Cal., 16. Dezember 1979.
Die Rolle, die jüdische Frauen in nichtjüdischen Wohlfahrts- und Frauenrechtsorganisationen spielten, kann in diesem Kapitel nicht umfassend behandelt werden und sollte Gegenstand eines anderen Forschungsprojektes sein. Dies gilt auch für jüdische Männer, die in allgemeinen Einrichtungen der sozialen Wohlfahrt aktiv waren, wie Emil Münsterberg und Paul Levy. Siehe: Sachße/Tennstedt, *Geschichte der Armenfürsorge*, S.232-233.
- 122 Zitiert nach: Simmel, Alice Salomon, S.369. Auch Paula Hyman setzt die herausragende Rolle, die jüdische Frauen in amerikanischen säkularen politischen und Hilfsorganisationen spielten, in Verbindung zu ihrem Geschlecht, ihrer Klassenzugehörigkeit und ihrem kulturellen Hintergrund. Siehe: Hyman, *Culture and Gender. Women in the Immigrant Jewish Community*, in: David Berger Hg., *The Legacy of Jewish Migration*, Brooklyn 1983, S.157-168.
- 123 BJFB, April 1927, S.3-4.
- 124 Henriette Fürth, *Die deutschen Frauen im Kriege*, Tübingen 1917, S.51-52.
- 125 Aus: *Die Frau*, September 1914, in: Ursula von Gersdorf, *Frauen im Kriegsdienst*, Stuttgart 1969, S.16.
- 126 Frevert, *Frauen-Geschichte*, S.147; die Originalversion enthält den Ausdruck „Zwang ihrer Sonderbestrebungen“; Marie Bernays über „Staatsbürger“, zitiert in: Frevert: *Women*, S.152.
- 127 Frevert, *Women*, S.152.
- 128 LBI News, New York, Winter 1988, S.2.
- 129 AZDJ, 28. April 1916, Beilage, S.1.

- 130 Israelitisches Wochenblatt, 15. Januar 1915, S.20.
- 131 AZDJ, 4. Juni 1915, S.266.
- 132 Das jüdische Echo: Bayrische Blätter für jüdische Angelegenheiten, 15. Januar 1915, S.13.
- 133 Ernestine Eschelbacher, Die Arbeit der jüdischen Frauen in Deutschland während des Krieges, in: „Ost und West“ 19:5/6 Mai/Juni 1919, S.138–150.
- 134 AZDJ, 4. Juni 1915, S.266.
- 135 Protokolle 79 und 81 im Protokollbuch des Frauenvereins Neuwied, 1906–1938, Central Archives, Jerusalem, NW/881.
- 136 AZDJ, 21. Januar 1916, Beilage, S.2.
- 137 Ebd.
- 138 Israelitisches Wochenblatt, 12. Februar 1915, S.54; Siehe auch: Marie Munk: Unveröffentlichte Memoiren, Helene-Lange-Archiv im Landesarchiv Berlin, VII, 4.
- 139 Im deutschen Reich, Januar 1916, S.33.
- 140 Rechenschaftsbericht des Israelitischen Frauenvereins von den Jahren 1912, 1913, 1914, Stuttgart, Central Archives of the Jewish People, TD/126.
- 141 AZDJ, 18. Januar 1915, Beilage, S.2.
- 142 AZDJ, 25. Juni 1915, Beilage, S.2.
- 143 AZDJ, 10. November 1916, Beilage, S.2.
- 144 Der Israelitische Humanitäre Frauenverein in Hamburg übergab sein Sanatorium und das Schulgebäude seiner Hauswirtschaftsschule dem Heereskommando zur Nutzung als Lazarett. Er verpflegte auch 1000 Menschen täglich in seiner Suppenküche, stellte über 300 Frauen ein und entschied per Abstimmung, daß sein gesamter Fonds in die Kriegsanstrengungen investiert werden sollte. Siehe: AZDJ, 18. September 1914, Beilage, S.3; AZDJ, 19. Februar 1915, Beilage, S.2–3; AZDJ, 26. Februar 1915, Beilage, S.2; Israelitisches Wochenblatt, 21. März 1916, S.85.
- 145 Das jüdische Echo: Bayrische Blätter für die jüdischen Angelegenheiten, 15. Januar 1915, S.13.
- 146 Siehe Stuttgart: Israelitischer Frauenverein, Central Archives, Jerusalem, TD/126. Zu Breslau siehe: AZDJ, 25. Juni 1915, Beilage, S.2.
- 147 AZDJ, 10. November 1916, Beilage, S.2.
- 148 AZDJ, 28. Mai 1915, Beilage, S.2; AZDJ, 9. Februar 1917, Beilage, S.2.
- 149 AZDJ, 23. März 1917, Beilage, S.2.
- 150 Siehe die Erinnerungen von Mally Dienemann, LBI, S.2-3 zur Nationalen Frauenhilfe; Die Tagebücher von Franz Rosenzweigs Mutter zum Vaterländischen Frauenverein, Kassel 1917–1919, LBI; Alice Salomon Collection, LBI zu ihrer Arbeit beim Roten Kreuz; Elsa Oestreicher Collection, LBI, ARA 152/328 (II, 37) zur Arbeit beim Roten Kreuz; Frieda Wunderlich Collection, LBI, I, S.2–3 zur Nationalen Frauenhilfe. Dies ist nur eine Auswahl aus dem vorhandenen Material.
- 151 Rosel Landshut in: Klaus Loewald Collection, LBI; Siehe auch: Katharina Perl Collection, LBI, Nr. 3143 zu der jungen Frau, die vier Jahre lang als Krankenschwester an der Front diente und dann ihr eigenes Gold auf die Bank brachte, um Deutschlands finanzielle Reserven zu stärken. Die Frau, die sich als Mann verkleidete, wird im Israelitischen Wochenblatt vom 22. Januar 1915, S.29 erwähnt.
- 152 Interview mit Anna Hamburger, Newark, N.J., 1979; Marie Munk, Unveröffentlichte Memoiren, VII, 3–4. Marie Munk erhielt das König Ludwig Kreuz für herausragende Verdienste als Zivillistin.
- 153 Hamburger-Liepmann, Memoiren, 159; Charlotte Levinger, Memoiren, LBI, S.4–6.

- 154 Hamburger-Liepmann, Memoiren, S.159.
- 155 Goldstein Collection, Box 8, Mappe 5. Siehe Box 8 im allgemeinen zu Materialien zur Frauenhilfe.
- 156 Zu Darstellungen des Schwarzmarkts siehe Bruno Stern, Jugenderinnerungen, S.63; Hilda Albers, Memoiren, LBI, S.13; Marie Munk, Unveröffentlichte Memoiren, VIII, 14; Nora Rosenthal, Memoiren, S.24; Stephanie Orfali, A Jewish Girl, S.74.
- 157 Siehe zu solchen Orden und Urkunden die LBI-Nachlässe: Hans Eltzbacher (Nr. 42); Alfred Eliassow (Mappe 1, Nr. 6); Hildegard Boehme (Nr. 13); Katharina Perl; Marta Fraenkel (Nr. AR 4348, 35); Sinn Collection, ARC 406, 1163, IV (17). Siehe auch: Marie Munk, Unveröffentlichte Memoiren.
- 158 Richarz, Hg. Jüdisches Leben, Bd. 2, S.235.
- 159 Siehe Arnold Zweig, Junge Frau von 1914, S.43-44 zu der Freude, die eine Jüdin empfand, als sie von nichtjüdischen Frauen des gehobenen Bürgerturns zur Mitarbeit aufgefordert wurde.
- 160 Sallis-Freudenthal, Ich habe mein Land gefunden, S.38-39.
- 161 Schönewald, Memoiren, S.11-12.
- 162 Mitteilungen des Verbandes der jüdischen Jugendvereine Deutschlands (Berlin), November 1916, S.80, und Juli 1917, S.87-88; Blau Weiss Blätter, Dezember 1914, S.20-21, und August 1914, Sonderausgabe.
- 163 Mitteilungen des Verbandes der jüdischen Jugendvereine Deutschlands (Berlin), 15. November 1916, S.80-81.
- 164 Ruth Pierson, Embattled Veterans - The Reichsbund jüdischer Frontsoldaten, in: LBIYB 1974, S.141.
- 165 Zum „kameradschaftlichen Geist“ an der Front trotz gelegentlicher „antisemitischer Vorstöße oder Exzesse“ siehe: Sammy Gronemann in: Richarz, Hg. Jüdisches Leben, Bd. 2, S.413-414. Zu Beispielen für Antisemitismus an der Front siehe die Erinnerungen von Kurt Joseph (in der Luftwaffe), Paul Tachau (ein Militärchirurg) und Friedrich Solon (ein Unteroffizier) im LBI.
- 166 Werner Jochmann, Die Ausbreitung des Antisemitismus, in: Werner Mosse/Arnold Paucker Hg., Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916-1923, Tübingen 1971, S.409-445.
- 167 Israelitisches Wochenblatt, 15. Januar 1915, S.20.
- 168 Im deutschen Reich, September 1914, S.350.
- 169 Israelitisches Wochenblatt, 12. Februar 1915, S.53.
- 170 Charlotte Stein-Pick, Memoiren, LBI, S.9.
- 171 Im deutschen Reich, Juli/August 1916, S.172. Auf Nachfrage konnten die Beschuldiger keine weiteren Auskünfte liefern.
- 172 AZDJ, 19. Februar 1917, Beilage, S.2; Pierson, Embattled, S.142.
- 173 Später führten Juden ihre eigenen Erhebungen durch und richteten ein Komitee für Kriegsstatistik ein. Sie fanden heraus, daß etwa 12.000 jüdische Männer gefallen waren und 100.000 im Krieg gedient hatten (bei einer jüdischen Gesamtbevölkerung von 550.000). 18 Prozent der Juden und 20 Prozent der Nichtjuden hatten Kriegsdienst geleistet, 2,1 Prozent der Juden und 2,9 Prozent der Nichtjuden waren gefallen. Siehe: Jakob Segall, Die deutschen Juden als Soldaten im Krieg 1914-1918, Berlin 1922; Werner T. Angress, The German Army's „Juden zählung“ of 1916 - Genesis, Consequences, Significance, in: LBIYB 1978, S.117-138. Siehe auch: Adolf Asch, Memoiren, LBI, S.1.
- 174 Richarz, Hg. Jüdisches Leben, Bd. 2, S.235.
- 175 Hugh McLeod schreibt, es habe in den USA „enge Verbindungen zwischen [wohltätigen] Frauen und mächtigen Persönlichkeiten aus Kirche, Presse,

Wirtschaft und Politik“ gegeben. Siehe Hugh McLeod, Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im bürgerlichen 19. Jahrhundert, in: Frevert, Bürgerinnen und Bürger, S.144.

- 176 Aus: Die Gleichheit 20:25, 1910, S.386, zitiert nach: Ulrike Bussemer: Bürgerliche und proletarische Frauenbewegung (1865–1914), in: Annette Kuhn/Gerhard Schneider Hg., Frauen in der Geschichte, Düsseldorf 1979, S.43.

Zusammenfassung

- 1 Zitiert nach Jürgen Kocka im Vorwort zu Frevert, Bürgerinnen und Bürger, S.8. Karl Marx, Briefe an Dr. Kugelmann, New York 1934, S.83.
- 2 George Mosse, Jewish Emancipation, S.12. Mosse nimmt auch an, daß die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung gegen Juden verwendet wurde, und zeigt, wie Rassisten sie beschuldigten, „weibisch“ zu sein und eine Gefahr für Sitte und Anstand darzustellen. George Mosse, Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe, New York 1985.
- 3 Zygmunt Bauman, Modernity and the Holocaust, Ithaca, N.Y., 1989, S.46. Bauman legt dar, daß Juden das erste Angriffsziel des Widerstands gegen die Modernisierung waren, vor allem gegen deren kapitalistischen Aspekt.
- 4 Das war offenbar auch in christlichen Gruppen üblich. Hugh McLeod, Weibliche Frömmigkeit, S.145.
- 5 Leonore Davidoff/Catherine Hall, Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850, London 1987.
- 6 Ebd. S.450.
- 7 Ebd. S.29–30.
- 8 Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland und deren Ideologie, Frankfurt/Main 1935, S.32, zitiert nach: Katz, German Culture and the Jews, in: Reinhartz/Schatzenberg, The Jewish Response to German Culture, S.85. Siehe auch Eva Reichmann, Hostages of Civilization, Boston 1951, S.22–30.
- 9 Katz, German Culture, S.85.
- 10 Hannah Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt/M. 1986, S.129.
- 11 Über den Eifer, mit dem Juden nach Bildung strebten, schrieb Jacob Katz: „Der Unterschied zwischen dem kulturellen Verhalten der Deutschen und der deutschen Juden ist vor allem ein quantitativer. Die Juden engagierten sich intensiver bei der Pflege von Bildung als Nichtjuden.“ Er merkte auch an, daß im frühen 19. Jahrhundert jüdische Frauen einen bedeutenden Teil des Theaterpublikums bei Aufführungen von Goethes Stücken bildeten. Siehe Katz, German Culture, S.87.
- 12 Hans Medick/ David Warren Sabean, auf eine Forschungsarbeit von Esther Goody bezugnehmend, in ihrer Einleitung zu: Medick/ Sabean Hg., Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship, Cambridge 1984, S.5-6.
- 13 E. P. Thompson zitiert von Medick/Sabean in: Family and the Economy of Emotion, in: Interest and Emotion, S.23.
- 14 George Mosse, Jewish Emancipation, S.8.
- 15 Max Horkheimer zitiert nach: Karin Hausen, Family and Role-Division: The Polarisation of Sexual Stereotypes in the Nineteenth Century: An Aspect of the Dissociation of Work and Family Life, in: Evans/Lee Hg., The German

- Family, S.65.
- 16 Die folgenden Untersuchungen fand ich hilfreich bei der Darstellung der Debatte unter Soziologen über *survivalism* und *assimilationism*: Calvin Goldscheider, *Jewish Continuity and Change*, Bloomington, Ind., 1986; Charles Silberman, *A Certain People*, New York 1985; Charles S. Liebman, *The Debate of American Jewish Life: A 'Survivalist's' Response to Some Recent 'Revisionist Works'*, in: *Studies in Contemporary Jewry* 4, 1988, S.174–184.
 - 17 Phyllis Albert, *L'Intégration et la persistance de l'éthnicité chez les Juifs dans la France moderne*, in: Pierre Birnbaum Hg., *Le Devenir des Juifs de France entre universalisme et particularisme, 1789–1989*, Paris 1991.
 - 18 Siehe Ismar Schorsch, *Jewish Reactions to German Anti-Semitism, 1870–1914*, New York 1972; Marjorie Lamberti, *Jewish Activism in Imperial Germany: The Struggle for Civil Equality*, New Haven, Conn., 1978; Wertheimer, *Unwelcome Strangers*.

Bibliographie

Archive

Archiv der Stadt Frankfurt/Main

Sammlungen:

Jenny Apolant
Nora Rosenthal

Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem

Sammlungen:

Alzenau-Wasserlo
Bad Kissingen
Bamberg
Bayreuth
Charlottenburg
Collection of Caricatures on German Jewry
Köln
Danzig
Ehesachen
Ems
Frankfurt/Main (TD108)
Grünstadt
Halberstadt
Halle
Hammelburg
Israelitisches Lehrerinnenheim zu Berlin, e.V.
Kissingen (Landkreis Kissingen)
Kolberg
Königsberg/Pr.
Lautenberg/Westpr.
Leipzig
Lorsch
Lübeck
Mainz
Münster
Neuwied
Oberfranken
Preußen
Stuttgart
Vereinigung Israelitischer Lehrer und Lehrerinnen in Frankfurt/Main
Verein Israelitisches Lehrerinnenheim Würzburg

Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin

Sammlung:

Staatsarchiv Königsberg/Pr.

Staatsarchiv Hamburg

Sammlungen:

Jüdische Gemeinde: Ehesachen; Paulinenstift; Statistisches Material;
Heiratskontrakte; Israelitisches Brautausstattungsverein von 1840;
Frauenverein zur Unterstützung Armer Witwen
Polizeibehörde Hamburg, Abteilung IV (Politische Polizei): Israeliti-
scher Frauenverein für Krankenpflege; Israelitische Haushaltungs-
schule; Israelitischer Humanitärer Frauenverein

Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, Schloß Kalkum

Sammlungen:

Synagogengemeinde in Duisburg

Landesarchiv Berlin

Helene Lange Archiv

Leo Baeck Institute, New York (LBI)

Nachlässe:

Berent, Margarete
Boehme, Hildegard
Braun-Vogelstein, Julie
Carlebach Collection (Mikrofilm)
Edelheim Muehsam, Margaret
Elbogen, Ismar (für die Regina Elbogen Memoiren)
Eliassow, Alfred
Eltzbacher, Hans
Eschelbacher, Ernestine
Familie Elkan
Familie Keibel
Familie Mosse
Familie Pinkus
Familie Sinn
Fraenkel, Marta
Frauenbewegung
Frisch, Fega
Goldstein, Julie und Margarethe
Gruenewald, Max (für die Erinnerungen an „Tante Emma“
und seinen Vater, Simon Gruenewald)
Harold, Walter
Hirsch, Rahel
Jacobson, Jacob
Jacoby, Gustav

Kahler, Antoinette (Memoiren)
Magnus, Erna
Meyer Loevinson, Johanna (Sammlung und Memoiren)
Mildtätigkeitsverein der Frauen in Köln
Muehsam, Margarete
Oestreicher, Else
Pappenheim, Nertha
Perl, Katharina
Perles, Joseph
Riesefeld, Adolf (Tagebuch)
Sachs, Hans
Salomon, Alice
Wunderlich, Frieda

YIVO Institute for Jewish Research
Wilna (Vilnius) Sammlung über Deutschland

Unveröffentlichte Memoiren

Albers, Hilda. LBI.
Andorn, Salomon. LBI.
Asch, Adolf. LBI.
Bab, Elisabeth. „Aus zwei Jahrhunderten: Lebenserinnerungen“. LBI.
Berel, Marianne. „Family Fragments“. LBI.
Bischheim, Simon. LBI.
Calvry, Esther. LBI.
Cassirer, Toni. „Aus meinem Leben mit Ernst Cassirer“. LBI.
Davidsohn, Doris. „Familiengeschichte Schlesinger“. LBI.
Dienemann, Mally. LBI.
Ehrlich, Toni. LBI.
Elsas, Gerald. LBI.
Epstein, Jacob. LBI.
Flersheim, Ernst. „Lebenserinnerungen“. LBI.
Frank, Julius. LBI.
Frank, Ludwig. LBI.
Geismar, Clara. LBI.
Goldschmidt, Flora. „Jugenderinnerungen“. LBI.
Gova, Sabina. „Fanny Lewald“. LBI
Gronemann, Sammy. LBI.
Grünfeld, Heinrich. LBI.
Guttman, Ludwig. LBI.
Hadra, Edmund. LBI.
Hamburger-Liepmann, Charlotte. „Geschichte der Familie Liepmann
und Bleichröder“. LBI.
Herzfeld, Ernst. LBI.

Heymann, Aron Hirsch. LBI.
 Hirsch, Gertrud. LBI.
 Hirsch, Henriette. „Erinnerungen an meine Jugend“. LBI.
 Jaschuwi, Joseph. LBI.
 Joseph, Kurt. LBI
 Kaden, Julie. „Der erste Akt meines Lebens“. LBI.
 Katz, Bertha. LBI.
 Kober, William. LBI.
 Landau, Erwin. LBI.
 Landau-Muehsam, Charlotte. LBI.
 Lange, Josef. „Mein Leben, 1855-1935“. LBI.
 Levinger, Charlotte. „My First Fifty Years“. LBI.
 Livneh, Emmy. LBI.
 Maas-Friedmann, Luca. LBI.
 Maas, Marie. LBI.
 Meyer Loevinsohn, Johanna. LBI.
 Michael, M. LBI.
 Moos-Moore, Semi. „The History of the Family Moos“. LBI.
 Munk, Marie. Helene Lange Archiv.
 Natorff, Herta. LBI. (jetzt gedruckt, s.u.)
 Necheles, Henriette. „Reminiscences of a German-Jewish Physician“.
 Von Atina Grossmann, New York, freundlicherweise zur
 Verfügung gestellt.
 Ottenheimer, Alice. LBI.
 Rosenstein, Conrad. LBI.
 Rosenthal, Nora. „Opus One“. Stadtarchiv, Frankfurt/Main.
 Sander, Clara. LBI.
 Sander, Emil. LBI.
 Schönewald, Ottilie. LBI.
 Schwarz, Olly. LBI.
 Solon, Friedrich. LBI.
 Stein-Pick, Charlotte. LBI.
 Strumann, Manfred. „Großvaters Haus“. LBI.
 Tachau, Paul. „My Memoirs“. LBI.
 Uhry, Edmond. LBI.

Gedruckte Memoiren

Badt-Strauss, Bertha: „Studententage in München, 1912-13“ in:
 Hans Lamm Hg., Von Juden in München, München 1958.
 Benjamin, Walter: Berliner Kindheit um Neunzehnhundert,
 Frankfurt/Main 1950.
 Braun-Vogelstein, Julie: Was niemals stirbt: Gestalten und Erinnerungen,
 Stuttgart 1966.
 Croner, Else: Das Tagebuch eines Fräulein Doktors, Stuttgart 1908.

- Ettlinger, Anna: Lebenserinnerungen für die Familie. Privatdruck o.J. Leipzig. (Ca. 1915-1920 geschrieben) LBI.
- Frankenthal, Käte: Der dreifache Fluch: Jüdin, Intellektuelle, Sozialistin: Lebenserinnerungen einer Ärztin in Deutschland und im Exil, Frankfurt/Main 1981.
- Hahn, Hannelore: On the Way to Feed the Swans, New York 1982.
- Hameln, Glückel von: Die Memoiren der Glückel von Hameln. Autorisierte Übertragung nach der Ausgabe des Prof. Dr. David Kaufmann von Bertha Pappenheim, Wien 1910. Neuausgabe: Weinheim 1994.
- Horney, Karen: The Adolescent Diaries of Karen Horney, New York 1980.
- Hyde, Ida H.: Before Women were Human Beings. In: „Journal of the American Association of University Women“ 31:4 (Juni 1934).
- Kronthal, Anna: Posener Mürbekuchen. Jugenderinnerungen einer Posnerin, München 1932.
- Landau, Phillippine: Kindheitserinnerungen: Bilder aus einer rheinischen Kleinstadt des vorigen Jahrhunderts, Dietenheim 1956.
- Natorff, Herta: Das Tagebuch der Herta Natorff. Herausgegeben von Wolfgang Benz, Frankfurt/Main 1988.
- Orfali, Stephanie: A Jewish Girl in the Weimar Republic, Berkeley, Calif. 1987.
- Picard, Jacob: Childhood in the Village. In: LBIYB 1959.
- Picard, Jacob: Erinnerungen eigenen Lebens, Berlin 1938.
- Rosenheim, Jacob: Erinnerungen, 1870-1920, Frankfurt/Main 1970.
- Rosenzweig, Adele: Jugenderinnerungen. In: LBI Bulletin 16/17:53/54 (1977/1978). Herausgegeben von Rivka Horwitz.
- Sallis-Freudenthal, Margarete: Ich habe mein Land gefunden, Frankfurt/Main 1970.
- Salomon, Alice: Charakter ist Schicksal. Lebenserinnerungen. Rüdiger Baron / Rolf Landwehr Hg., Weinheim und Basel 1983.
- Sender, Toni: Autobiographie einer deutschen Rebellin. Frankfurt/Main 1981. Übersetzung der englischen Originalausgabe, „Autobiography of a German Rebel“, New York 1939.
- Straus, Rahel: Wir lebten in Deutschland 1880-1933, Stuttgart 1962.
- Wachenheim, Hedwig: Vom Großbürgertum zur Sozialdemokratie: Memoiren einer Reformistin, Berlin 1973.
- Wassermann, Jakob: Mein Weg als Deutscher und Jude, Berlin 1921.
- Wertheimer, William: Zwischen zwei Welten. Der Förster von Brooklyn, Passau 1966.
- Wolff, Charlotte: Augenblicke verändern uns mehr als die Zeit. Eine Autobiographie, Frankfurt/Main 1990.

Bücher in Auswahl

- Albisetti, James C.: Schooling German Girls and Women: Secondary and Higher Education in the Nineteenth Century, Princeton, N.J. 1988.

- Albisetti, James C.: *Secondary School Reform in Imperial Germany*, Princeton, N.J. 1983.
- Anderson, Bonnie, und Judith Zinsser: *A History of their Own: Women in Europe from Prehistory to the Present. Band 2*, New York 1988.
- Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986.
- Aschheim, Steven: *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German-Jewish Consciousness, 1800-1923*, Madison, Wis. 1982.
- Autorinnengruppe Universität Wien: *Das ewige Klischee. Zum Rollenbild und Selbstverständnis bei Männern und Frauen*, Wien 1988.
- Bajohr, Stefan: *Die Hälfte der Fabrik. Geschichte der Frauenarbeit in Deutschland*, Marburg 1979.
- Barkai, Avraham: *Jüdische Minderheit und Industrialisierung*, Tübingen 1988.
- Baron, Rüdiger Hg.: *Sozialarbeit und soziale Reform. Zur Geschichte eines Berufs zwischen Frauenbewegung und öffentlicher Verwaltung*, Weinheim und Basel 1983.
- Baskin, Judith R. Hg.: *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit, Mich. 1991.
- Bauman, Zygmunt: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg 1992.
- Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, N.Y. 1989.
- Bebel, August: *Die Frau und der Sozialismus*. Stuttgart 1891, 10. Aufl.
- Behr, Stefan: *Der Bevölkerungsrückgang der deutschen Juden*, Frankfurt/Main 1932.
- Berend, Alice: *Die gute alte Zeit. Bürger und Spießbürger im 19. Jahrhundert*, Hamburg 1962.
- Berger, Heinrich: *Methodik des jüdischen Religionsunterrichtes*, Leipzig 1911.
- Berghahn, Marion: *German-Jewish Refugees in England*, London 1984.
- Beuys, Barbara: *Familienleben in Deutschland*, Reinbek 1980.
- Biale, Rachel: *Women and Jewish Law*, New York 1984.
- Blackbourn, David/Eley, Geoff: *The Peculiarities of German History. Bourgeois Society and Politics in Nineteenth Century Germany*, Oxford und New York 1984.
- Boxer, Marilyn/Quataert, Jean Hg.: *Connecting Spheres: Women in the Western World, 1500 to the Present*, New York 1987.
- Brandeis, Jakob: *Ruth. Deutsches Gebet- und Erbauungsbuch für israelitische Mädchen*, Breslau 1908.
- Brehmer, Ilse Hg.: *Lehrerinnen. Zur Geschichte eines Frauenberufes*, München 1980.
- Breuer, Mordechai: *Jüdische Orthodoxie im deutschen Reich, 1871-1918*, Frankfurt/Main 1987.
- Bridenthal, Renate/ Koonz, Claudia/ Stuard, Susan Hg.: *Becoming Visible. Women in European History*, Boston 1987, 2. Aufl. Boston 1987

- Bronsen, David: Jews and Germans from 1860 to 1933: The Problematic Symbiosis, Heidelberg 1979.
- Carlebach, Salomon: Ratgeber für das jüdische Haus. Ein Führer für Verlobung, Hochzeit und Eheleben, Berlin 1918.
- Carlebach, Salomon: Sittenreinheit. Ein Mahnwort an Israels Söhne und Töchter, Berlin 1917.
- Caspary, Gerda: Die Entwicklungsgrundlagen für soziale und psychische Verselbständigung der bürgerlichen deutschen Frau um die Jahrhundertwende, Heidelberg 1933.
- Cauer, Minna: Die Frau im 19. Jahrhundert, Berlin 1898.
- Conze, Werner: Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, Stuttgart 1976.
- Cuddihy, John Murray: The Ordeal of Civility. Freud, Marx, Lévi Strauss, and the Jewish Struggle with Modernity, New York 1974.
- Davidoff, Leonore/ Hall, Catherine: Family Fortunes. Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850, London 1987.
- Deutscher Juristinnenbund Hg.: Juristinnen in Deutschland, München 1984.
- Dormitzer, Else: Berühmte jüdische Frauen in Vergangenheit und Gegenwart, Berlin 1925.
- Edinger, Dora: Bertha Pappenheim. Leben und Schriften, Frankfurt/Main 1963.
- Eifert, Christiane/ Rouette, Susanne Hg.: Unter allen Umständen. Frauengeschichte(n) in Berlin, Berlin 1986.
- Elsasser, Marie: Ausführliches Kochbuch für einfache und feine jüdische Küche, Frankfurt/Main 1911, 2. Aufl.
- Engelsing, Rolf: Zur Sozialgeschichte deutscher Mittel- und Unterschichten, Göttingen 1973.
- Evans, Richard: The Feminist Movement in Germany, 1864-1933, London 1976.
- Evans, Richard / Lee, W.R. Hg.: The German Family, London 1981.
- Feldman, David: Marital Relations, Birth Control, and Abortion in Jewish Law, New York 1974.
- Foster, John Hg.: Community of Fate. Memoirs of German Jews in Melbourne, Sydney 1986.
- Fout, John Hg.: German Women in the Nineteenth Century: A Social History, New York 1984.
- Franzoi, Barbara: At the Very Least She Pays the Rent. Women in German Industrialization, 1871-1914, Westport, Conn. 1985.
- Freud, Sigmund: Brautbriefe an Martha Bernays aus den Jahren 1882-1886, Frankfurt/Main 1988.
- Freud, Sigmund / Breuer, Josef: Studien über Hysterie, Frankfurt/Main 1970.
- Freudenthal, Margarete: Gestaltwandel der städtischen, bürgerlichen und proletarischen Hauswirtschaft unter besonderer Berücksichtigung des Typenwandels von Frau und Familie, (Diss. 1934) Frankfurt/M. 1986.
- Freudenthal, Max Hg.: Religionsbuch für den israelitischen Religionsunterricht an der Oberklasse der Gymnasien und Töcherschulen, Nürnberg 1912.

- Frevert, Ute Hg.: Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert, Göttingen 1988.
- Frevert, Ute: Frauen-Geschichte: Zwischen bürgerlicher Verbesserung und neuer Weiblichkeit, Frankfurt/Main, 1986. (Women in German History: From Bourgeois Emancipation to Sexual Liberation, Oxford und New York 1989)
- Frykman, Jonas / Löfgren, Orvar: Culture Builders. A Historical Anthropology of Middle-Class Life, New Brunswick, N.J. 1987.
- Fuchs, Eduard: Die Juden in der Karikatur. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte, München 1921.
- Fürth, Henriette: Die deutschen Frauen im Kriege, Tübingen 1917.
- Gay, Peter: Die zarte Leidenschaft. Liebe im bürgerlichen Zeitalter, München 1987. (The Bourgeois Experience. 2 Bde., New York 1984 und 1986)
- Gay, Peter: Freud, Juden und andere Deutsche: Herren und Opfer in der modernen Kultur, Hamburg 1986. (Freud, Jews, and Other Germans. Master and Victims in Modernist Culture, New York 1978.)
- Gerhard, Ute: Verhältnisse und Verhinderungen: Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert, Frankfurt/Main 1978.
- Gersdorff, Ursula von: Frauen im Kriegsdienst, Stuttgart 1969.
- Glatzer, Nahum N. Hg.: Leopold and Adelheid Zunz: An Account on Letters, 1815-1885, London 1958.
- Goldscheider, Calvin/Zuckerman, Alan S.: The Transformation of the Jews, Chicago 1984.
- Goody, Jack: The Development of the Family and Marriage in Europe, Cambridge 1983.
- Goody, Jack/Tambiah, S.J.: Bridewealth and Dowry, Cambridge 1973.
- Greven-Aschoff, Barbara: Die bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland, 1894-1933, Göttingen 1981.
- Grunwald, Max: Beruria. Gebet- und Andachtsbuch für jüdische Frauen und Mädchen, Wien 1907.
- Gumprich, Bertha [Witwe Joseph]: Vollständiges praktisches Kochbuch für die jüdische Küche, Frankfurt/Main 1917, 7.Aufl.
- Hackett, Amy: The Politics of Feminism in Wilhelmine Germany, 1890-1918. Unveröffentl. Diss. Columbia University, New York 1976.
- Hallo, Rudolf: Geschichte der jüdischen Gemeinde Kassel. 1. Band, Kassel 1931.
- Hamburger, Ernest: Juden im öffentlichen Leben Deutschlands: Regierungsmitglieder, Beamte und Parlamentarier in der monarchischen Zeit, 1848-191, Tübingen 1968.
- Handbuch der jüdischen Gemeindeverwaltung und Wohlfahrtspflege, Berlin 1909.
- Hausen, Karin Hg.: Frauen suchen ihre Geschichte, München 1983.
- Henning, Hansjoachim: Das westdeutsche Bürgertum in der Epoche der Hochindustrialisierung, 1860-1914: Soziales Verhalten und soziale Strukturen. Bd. 1: Das Bildungsbürgertum in den Preußischen Westprovinzen, Wiesbaden 1972.

- Henry, Frances: *Victims and Neighbors: A Small Town in Nazi Germany Remembered*, South Hadley, Mass. 1985.
- Herrmann, Judith: *Die deutsche Frau in akademischen Berufen*. Berlin 1915.
- Hertz, Deborah: *Die jüdischen Salons im alten Berlin*, Frankfurt/M. 1991.
(*Jewish High Society in Old Regime Berlin*, New Haven, Conn. 1988.)
- Honigmann, Peter: *Die Austritte aus der Jüdischen Gemeinde Berlin, 1873-1941*, Frankfurt/Main 1988.
- Jahres-Bericht der jüdischen Toynbee-Halle der Berliner Bnei Brit Logen, 1912/13, Berlin 1913.
- Jalland, Pat: *Women, Marriage, and Politics, 1860-1914*, Oxford 1986.
- Jarausch, Konrad: *Students, Society, and Politics in Imperial Germany: The Rise of Academic Illiberalism*, Princeton, N.J. 1982.
- Jeggle, Utz: *Judendörfer in Württemberg*, Tübingen 1969.
- Joeres, Ruth-Ellen / Maynes, Mary Jo: *German Women in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Bloomington, Ind. 1986.
- Kampe, Norbert: *Studenten und „Judenfrage“ im Deutschen Kaiserreich. Die Entstehung einer akademischen Trägerschicht des Antisemitismus*, Göttingen 1988.
- Kaplan, Marion: *Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland. Organisation und Ziele des jüdischen Frauenbundes. 1904-1938*, Hamburg 1981.
- Kaplan, Marion Hg.: *The Marriage Bargain: Women and Dowries in European History*, New York 1985.
- Karpeles, Gustav: *Die Frauen in der jüdischen Literatur*, Berlin 1889.
- Katz, Jacob: *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft, Jüdische Emanzipation 1770-1870*, Frankfurt/Main 1986. (*Out of the Ghetto. The Social Background of the Jewish Emancipation*, Cambridge, Mass 1971.)
- Kauders, Marie: *Völlständiges israelitisches Kochbuch*. Prag und Breslau 1903, 4. Aufl.
- Kaysersling, Meyer: *Die jüdischen Frauen in der Geschichte, Literatur und Kunst*, Leipzig 1879.
- Kaznelson, Siegmund Hg.: *Juden im deutschen Kulturbereich*, Berlin 1959.
- Knodel, John: *The Decline of Fertility in Germany, 1871-1939*, Princeton, N.J. 1974.
- Kocka, Jürgen Hg.: *Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1987.
- Kocka, Jürgen Hg.: *Bürgertum im 19. Jahrhundert: Deutschland im europäischen Vergleich*, München 1988.
- Koltun, Elizabeth Hg.: *The Jewish Woman*, New York 1976.
- Labsch-Benz, Elfie: *Die jüdische Gemeinde Nonnenweier. Jüdisches Leben und Brauchtum in einer badischen Landgemeinde zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Sonderausgabe der Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg* 1980.
- Lamberti, Marjorie: *Jewish Activism in Imperial Germany. The Struggle for Civil Equality*, New Haven, Conn. 1978.
- Lamm, Hans Hg.: *Von Juden in München. Ein Gedenkbuch*, München 1958.

- Landsberger, Julius: Religion und Liebe. Ein kleiner Katechismus für die israelitische Jugend, Berlin 1883.
- Landwehr, Rolf/Baron, Rüdiger Hg.: Geschichte der Sozialarbeit, Weinheim und Basel 1983.
- Lasker-Schüler, Else: Dichtungen und Dokumente. Herausgegeben von Ernst Ginsberg, München 1951.
- Leimdorfer, David: Ein Wort zu unserer Frauenfrage, Berlin 1900.
- Lerner, Gerda: The Majority Finds Its Past: Placing Women in History, New York 1979.
- Lestschinsky, Jakob: Das wirtschaftliche Schicksal des deutschen Judentums, Berlin 1932.
- Levi, Abraham: Die Pflichten der jüdischen Frau. Für Bräute und Frauen, Frankfurt/Main 1903.
- Levy-Rathenau, Josephine: Die deutsche Frau im Beruf. Praktische Ratschläge zur Berufswahl, Berlin 1915, 4.Aufl.
- Lewin, Adolf: Geschichte der badischen Juden. Karlsruhe 1909.
- Liberles, Robert: Religious Conflict in Social Context: The Resurgence of Orthodox Judaism in Frankfurt am Main, 1838-1877. Westport, Conn. 1985.
- Mandelbaum, Hugo: Jewish Life in the Village Communities of Southern Germany, New York 1985.
- Marcuse, Max: Über die Fruchtbarkeit der christlich-jüdischen Mischehe, Bonn 1920.
- Maurer, Trude: Ostjuden in Deutschland, Hamburg 1987.
- Medick, Hans/ Sabeian, David Hg.: Interest and Emotion. Essays on the Study of Family and Kinship, Cambridge 1984.
- Meyer, Michael: Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism, New York 1988.
- Meyer, Sibylle: Das Theater mit der Hausarbeit. Bürgerliche Repräsentation in der Familie der wilhelminischen Zeit, Frankfurt/Main 1982.
- Möller, Helmut: Die kleinbürgerliche Familie im 18. Jahrhundert, Berlin 1969.
- Mosse, George L.: Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus, Frankfurt/Main 1992.
- Mosse, George L.: German Jews Beyond Judaism. Bloomington, Ind. 1985.
- Mosse, George L. Hg.: Masses and Man: Nationalist and Fascist Perception of Reality, New York 1980.
- Mosse, George L.: Nationalismus und Sexualität: Bürgerliche Moral und sexuelle Normen, Reinbek bei Hamburg 1987. (Nationalism and Sexuality. Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe, New York 1985.)
- Mosse, Werner: Jews in the German Economy. The German-Jewish Economic Elite, 1820-1935, Oxford 1987.
- Mosse, Werner Hg.: Juden im Wilhelminischen Deutschland, 1890-1914, Tübingen 1976.

- Müller, Heidi: Dienstbare Geister: Leben und Arbeitswelt städtischer Dienstboten, Berlin 1981.
- Müthesius, Hans Hg.: Alice Salomon. Die Begründerin des sozialen Frauenberufes in Deutschland, Köln und Berlin 1958.
- Niewyk, Donald: The Jews in Weimar Germany, Baton Rouge, La. 1980.
- Nossig, Alfred Hg.: Jüdische Statistik, Berlin 1903.
- Perrot, Michelle Hg.: Von der Revolution zum großen Krieg, Bd. 4 Geschichte des privaten Lebens, Hg. Philippe Ariès / Georges Duby), Frankfurt/Main 1992.
- Plaut, W. Gunther: The Growth of Reform Judaism. American and European Sources until 1948, New York 1965.
- Plaut, W. Gunther: The Rise of Reform Judaism: A Sourcebook of Its European Origins, New York 1963.
- Plathow, Anna: Die Begründerinnen der deutschen Frauenbewegung. Leipzig o.J. (ca. 1906 oder 1907).
- Polko, Elise: Unsere Pilgerfahrt von der Kinderstube bis zum eigenen Herd, Leipzig 1863.
- Pollack, Herman: Jewish Folkways in Germanic Lands (1648-1806), Cambridge, Mass. 1971.
- Poppel, Stephen M.: Zionism in Germany, 1897-1933: The Shaping of a Jewish Identity, Philadelphia 1977.
- Prelinger, Catherine: Charity, Challenge, and Change: Religious Dimensions of the Mid-Nineteenth Century Women's Movement in Germany, Westport, Conn. 1987.
- Prinz, Arthur: Juden im deutschen Wirtschaftsleben. Hrsg. Avraham Barkai, Tübingen 1984.
- Pulzer, Peter: Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1876-1914, Gütersloh 1966. (The Rise of Political Antisemitism in Germany and Austria, New York 1964. Neuausgabe Cambridge, Mass. 1988.)
- Reinharz, Jehuda: Fatherland or Promised Land: The Dilemma of the German Jew, 1893-1914, Ann Arbor, Mich. 1975.
- Richarz, Monika: Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland, 1678-1848, Tübingen 1974.
- Richarz, Monika Hg.: Jüdisches Leben in Deutschland. Band 1: Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte, 1780-1871, Stuttgart 1976.
- Richarz, Monika Hg.: Jüdisches Leben in Deutschland. Band 2: Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte im Kaiserreich, Stuttgart 1979.
- Richarz, Monika Hg.: Jüdisches Leben in Deutschland. Band 3: Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1918-1945, Stuttgart 1982.
- Riehl, Wilhelm: Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Social-Politik. Band 3: Die Familie, Stuttgart 1882, 9. Aufl.
- Ringer, Fritz K.: Education and Society in Modern Europe, Bloomington, Ind. 1979.

- Rosenbaum, Heidi: Formen der Familie, Frankfurt/Main 1982.
- Rozenblit, Marsha: The Jews of Vienna. Assimilation and Identity, 1867-1914, Albany, N.Y. 1983.
- Rudavsky, David: Emancipation and Adjustment: Contemporary Jewish Religious Movements, Their History and Thought, New York 1967.
- Ruppin, Arthur: Die Juden der Gegenwart, Berlin 1918.
- Ruppin, Arthur: Die Juden im Großherzogtum Hessen, Berlin 1909.
- Ruppin, Arthur: Die jüdischen Gemeinden und Vereine in Deutschland, Berlin 1906.
- Ruppin, Arthur: Soziologie der Juden, Berlin 1930.
- Ruppin, Arthur / Thon, Jakob: Der Anteil der Juden am Unterrichtswesen in Preußen, Berlin 1905.
- Sachße, Christoph: Mütterlichkeit als Beruf. Sozialarbeit, Sozialreform und Frauenbewegung, 1871-1929, Frankfurt/Main 1986.
- Sachße, Christoph/ Tennstedt, Florian: Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. Vom Spätmittelalter bis zum Ersten Weltkrieg, Stuttgart 1980.
- Schmelz, Usiel: Infant and Early Childhood Mortality Among the Jews of the Diaspora, Jerusalem 1971.
- Schorsch, Ismar: Jewish Reactions to German Anti-Semitism, 1870-1914, New York 1972.
- Schwab, Herman: Jewish Rural Communities in Germany, London 1956.
- Scott, Joan: Gender and the Politics of History, New York 1988.
- Segall, Jakob: Die beruflichen und sozialen Verhältnisse der Juden in Deutschland, Berlin 1912.
- Segall, Jakob: Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung in München 1875-1905, Berlin 1910.
- Sidgwick: Home Life in Germany, New York 1912.
- Silbergleit, Heinrich: Die Bevölkerung und Berufsverhältnisse der Juden in Deutschland, Bd. 1: Preußen, Berlin 1930.
- Simon-Friedenberg, Johanna: Gegenwartsaufgaben der jüdischen Frau, Berlin 1913.
- Smith, Bonnie: Ladies of the Leisure Class. The Bourgeoises of Northern France in the Nineteenth Century, Princeton, N.J. 1981.
- Somogyi, Tamar: Die Scheinen und die Prosten, Berlin 1982.
- Sorkin, David: The Transformation of German Jewry, 1780-1840, Oxford und New York 1987.
- Stern, Fritz: Bismarck und sein Bankier Bleichröder, Frankfurt/Main 1978. (Gold and Iron: Bismarck, Bleichröder, and the Building of the German Empire, New York 1977.)
- Stern, Fritz: Kulturpessimismus als politische Gefahr: eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland, München 1961. (The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the German Ideology, Berkeley, Calif. 1961.)
- Stilich, Oscar: Die Lage der weiblichen Dienstboten in Berlin, Berlin 1902.

- Tal, Uriel: Christians and Jews in Germany. Religion, Politics, and Ideology in the Second Reich, 1870-1914, Ithaca, N.Y. 1975.
- Theilhaber, Felix A.: Der Untergang der deutschen Juden, München 1911.
- Theilhaber, Felix A.: Die Schädigung der Rasse durch soziales und wirtschaftliches Aufsteigen bewiesen an den Berliner Juden, Berlin 1914.
- Thompson, F.M.L.: The Rise of the Respectable Society: A Social History of Victorian Britain, 1830-1900, Cambridge, Mass. 1988.
- Toury, Jacob: Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland, 1848-1871, Düsseldorf 1977.
- Twellman-Schepp, Margrit: Die deutsche Frauenbewegung: Ihre Anfänge und erste Entwicklung, 1843-1889, Meisenheim 1972.
- van Cleef, Henny: Die israelitische Küche, Leipzig 1898, 3. Aufl.
- Vicinus, Martha Hg.: Suffer and Be Still: Women in the Victorian Age, Bloomington, Ind. 1972.
- Volkov, Shulamit: The Rise of the Popular Anti-Modernism in Germany, Princeton, N.J. 1978.
- Volkov, Shulamit: Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert, München 1990.
- Vondung, Klaus Hg.: Das wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen, Göttingen 1976.
- Weber-Kellermann, Ingeborg: Die deutsche Familie. Versuch einer Sozialgeschichte, Frankfurt/Main 1978, 4. Aufl.
- Weinberg, Margarete: Die Hausfrauen der deutschen Vergangenheit und Gegenwart, Mönchengladbach 1920.
- Weinberg, Werner: Die Reste des Jüdischdeutschen, Stuttgart 1969.
- Weiner-Odenheimer, Paula: Die Berufe der Juden in Bayern, Berlin 1918.
- Wertheimer, Jack: Unwelcome Strangers: East European Jews in Imperial Germany, New York 1987.
- Wierling, Dorothee: Mädchen für Alles. Arbeitsalltag und Lebensgeschichte städtischer Dienstmädchen um die Jahrhundertwende, Berlin 1987.
- Wolf, Rebekka: Kochbuch für israelitische Frauen, Berlin 1875, 6. Aufl.
- Woycke, James: Birth Control in Germany: 1871-1933, London 1988.
- Zahn-Harnack, Agnes: Die Frauenbewegung – Geschichte, Probleme, Ziele, Berlin 1928.
- Zborowski, Mark/Herzog, Elisabeth: Life Is with People: The Culture of the Shtetl, New York 1952.
- Zentralwohlfahrtstelle der deutschen Juden: Führer durch die jüdische Wohlfahrtspflege in Deutschland, Berlin 1929.
- Zinnecker, Jürgen: Sozialgeschichte der Mädchenbildung, Weinheim und Basel 1973.

Aufsätze

- Albisetti, James C.: The Fight for Female Physicians in Imperial Germany, in: Central European History 15:2 (Juni 1982).

- Albisetti, James C.: The Reform of Female Education in Prussia 1899-1908: A Study in Compromise and Containment, in: German Studies Review 8 (Februar 1985).
- Albisetti, James C.: Women and the Professions in Imperial Germany, in: Ruth-Ellen Joeres/Maynes, Marie Jo Hg.: German Women in the Eighteenth and Nineteenth Century, Bloomington, Ind. 1986.
- Allen, Ann Taylor: Sex and Satire in Wilhelmine Germany: „Simplicissimus“ Looks at Family Life, in: Journal of European Studies 7 (1977).
- Allen, Ann Taylor: Spiritual Motherhood: German Feminists and the Kindergarten Movement, 1848-1911, in: History of Education Quarterly 22 (1982).
- Angröss, Werner T.: The German Army's „Judenählung“ of 1916 - Genesis, Consequences, Significance, in: LBIYB, 1978.
- Bahlout, Joelle: Foodways in Contemporaray Jewish Communities: Research Directions, in: Jewish Folklore and Ethnology Review 9:1 (1987).
- Barkai, Avraham: German-Jewish Migration in the Nineteenth Century, 1830-1910, in: LBIYB 1985.
- Barkai, Avraham: The German Jews at the Start of Industrialisation: Structural Changes and Mobility, 1835-1860, in: Mosse, Werner / Paucker, Arnold / Rürup, Reinhard Hg.: Revolution and Evolution: 1948 in German-Jewish History, Tübingen 1981.
- Barkai, Avraham: Sozialgeschichtliche Aspekte der deutschen Judenheit in der Zeit der Industrialisierung, in: Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte 11 (1982).
- Baron, Rüdiger: Die Entwicklung der Armenpflege in Deutschland vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg, in: Landwehr, Rolf / Baron, Rüdiger Hg.: Geschichte der Sozialarbeit, Weinheim und Basel 1983.
- Baron, Rüdiger / Landwehr, Rolf: Von der Berufung zum Beruf: Zur Entwicklung der Ausbildung für die soziale Arbeit, in: Baron, Rüdiger Hg.: Sozialarbeit und soziale Reform. Zur Geschichte eines Berufs zwischen Frauenbewegung und öffentlicher Verwaltung, Weinheim und Basel 1983.
- Bechtold-Comforty, Beate: Jüdische Frauen auf dem Dorf - zwischen Eigenständigkeit und Integration, in: Sozialwissenschaftliche Informationen 18:3 (September 1989).
- Benson, Evelyn R.: Nursing in Germany: A Historical Study of the Jewish Presence, in: Nursing History Review 3 (1995).
- Berliner, A.: Jüdische Speisetafel, in: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 13 (1910).
- Biale, David: Love, Marriage and the Modernization of the Jews, in: Lee Raphael, Marc Hg.: Approaches to Modern Judaism, Chico, Calif. 1983.
- Boehm, Laetitia: Von den Anfängen des akademischen Frauenstudiums in Deutschland, in: Historisches Jahrbuch 77 (1958).

- Burman, Ricki: „She Looketh Well to the Ways of the Household“: The Changing Role of Jewish Women in Religious Life, 1880-1930, in: Gail, Malmgreen Hg.: The Lives of English Women, 1760-1930, Bloomington, Ind. 1986.
- Bussemer, Herrad-Ulrike: Bürgerliche und proletarische Frauenbewegung (1865-1914), in: Kuhn, Annette / Schneider, Gerhard Hg.: Frauen in der Geschichte: Frauenrechte und die gesellschaftliche Arbeit der Frauen im Wandel, Düsseldorf 1979.
- Cahnmann, Werner: A Regional Approach to German-Jewish History, in: Jewish Social Studies 5 (1943).
- Cocks, Geoffrey: Partners and Pariahs – Jews and Medicine in Germany, in: LBIYB, 36 (1991).
- Epstein, Zilly: 38 Jahre Lehrerin am Philanthropin, in: Kommission zur Erforschung der Geschichte der Frankfurter Juden Hg.: Das Philanthropin zu Frankfurt am Main, Frankfurt/Main 1964.
- Eschelbacher, Ernestine: Die Arbeit der jüdischen Frauen in Deutschland während des Krieges, in: Ost und West 19:5/6 (Mai/Juni 1919).
- Fassmann, Maya: Die Mutter der Volksküchen: Lina Morgenstern und die jüdische Wohltätigkeit, in: Eifert, Christiane / Rouette, Susanne Hg.: Unter allen Umständen: Frauengeschichte(n) in Berlin, Berlin 1986.
- Field, Geoffrey: Religion in the German Volksschule, 1890-1928, in: LBIYB 1980.
- Frevert, Ute: Bürgerliche Meisterdenker und das Geschlechterverhältnis: Konzepte, Erfahrungen, Visionen an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, in: Frevert, Ute Hg.: Bürgerinnen und Bürger: Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert, Göttingen 1988.
- Gerhard, Ute: Die Rechtsstellung der Frau in der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts: Frankreich und Deutschland im Vergleich, in: Kocka, Jürgen Hg.: Bd. 1: Bürgertum im 19. Jahrhundert: Deutschland im europäischen Vergleich, München 1981.
- Goldstein, Alice: Some Demographic Characteristics of Village Jews in Germany: Nonnenweier, 1800-1931, in: Ritterband, Paul Hg.: Modern Jewish Fertility, Leiden 1981.
- Goldstein, Alice: Urbanization in Baden, Germany: Focus on the Jews, 1825-1925, in: Social Science History 8:1 (Winter 1984).
- Goode, William: The Theoretical Importance of Love, in: American Sociological Review 24:1 (Februar 1959).
- Greive, Hermann: Zionism and Jewish Orthodoxy, in: LBIYB 1980.
- Grieswelle, Detlef: Antisemitismus in deutschen Studentenverbindungen des 19. Jahrhunderts, in: Neuloh, Otto / Rüegg, Walter Hg.: Student und Hochschule im 19. Jahrhundert, Göttingen 1975.
- Grünwald, Max: The Jewish Teacher, in: LBIYB 1974.
- Grunwald, Max: Aus dem jüdischen Kochbuch, in: Menorah 6:9 (September 1928).
- Hahn, Claudia: Der öffentliche Dienst und Frauen – Beamtinnen in der Weimarer Republik, in: Frauengruppe Faschismusforschung Hg.: Mutterkreuz und Arbeitsbuch, Frankfurt/M. 1981.

- Hausen, Karin: „... eine Ulme für das schwanke Efeu“: Ehepaare im Bildungsbürgertum. Ideal und Wirklichkeiten im späten 18. und 19. Jahrhundert, in: Frevert, Ute Hg.: Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert, Göttingen 1988.
- Hausen, Karin: Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“ – eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner Conze Hg. Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, Stuttgart 1977. (Family and Role Division: The Polarisation of Sexual Stereotypes in the Nineteenth Century: An Aspect of the Dissociation of Work and Family Life, in: Evans, Richard/Lee, W.R. Hg.: The German Family, London 1981.)
- Hausen, Karin: Technischer Fortschritt und Frauenarbeit. Zur Sozialgeschichte der Nähmaschine, in: Geschichte und Gesellschaft 4, 1978. (Technical Progress and Women's Labour in the Nineteenth Century: The Social History of the Sewing Machine, in: Iggers, George Hg.: The Social History of Politics: Critical Perspectives in West German Historical Writing since 1945, Leamington Spa 1985.)
- Huerkamp, Claudia: Frauen, Universitäten und Bildungsbürgertum: Zur Lage studierender Frauen, 1900-1930, in: Siegrist, Hannes Hg.: Bürgerliche Berufe: Zur Sozialgeschichte der freien und akademischen Berufe im internationalen Vergleich, Göttingen 1988.
- Hurvitz, Nathan: Courtship and Arranged Marriages Among East European Jews Prior to World War I as Depicted in a Briefsteller, in: Journal of Marriage and Family 37 (1975).
- Hyman, Paula: Culture and Gender: Women in the Immigrant Jewish Community, in: Berger, David (Hg.): The Legacy of Jewish Migration, Brooklyn 1983.
- Hyman, Paula: The Other Half. Women in the Jewish Tradition, in: Koltun, Elisabeth Hg.: The Jewish Woman, New York 1976.
- Jaraus, Konrad H.: Jewish Lawyers in Germany, 1848-1938. The Disintegration of a Profession, in: LBIYB 36 (1991).
- Kampe, Norbert: Jews and Antisemites at Universities in Imperial Germany. (I) Jewish Students: Social History and Social Conflict, in: LBIYB 1985.
- Kampe, Norbert: Jews and Antisemites at Universities in Imperial Germany. (II) The Friedrich-Wilhelm-Universität of Berlin: A Case Study on the Student's „Jewish Question“, in: LBIYB 1987.
- Katz, Jacob: Family, Kinship, and Marriage Among Ashkenazim in the Sixteenth to Eighteenth Centuries, in: Jewish Journal of Sociology 1 (1959).
- Katz, Jacob: German Culture and the Jews, in: Reinharz, Jehuda/Schatzberg, Walter Hg.: The Jewish Response to German Culture: From the Enlightenment to the Second World War, Hanover, N.H. 1985.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: The Kosher Gourmet in the Nineteenth-Century Kitchen. Three Jewish Cookbooks in Historical Perspective, in: Journal of Gastronomy 2:4 (Winter 1986/87).

- Knodel, John/Maynes, Mary Jo : Urban and Rural Marriage Patterns in Imperial Germany, in: *Journal of Family History* 1 (1976).
- Kocka, Jürgen: Family and Class Formation: Intergenerational Mobility and Marriage Patterns in Nineteenth Century Westphalian Towns, in: *Journal of Social History* 17:3 (Frühling 1984).
- Krauss, Samuel: Aus der jüdischen Volksküche, in: *Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde* 18:1-2 (1915).
- Landes, Ruth/Zborowski, Marc: Hypothesis Concerning the Eastern Jewish Family, in: Kiell, N. Hg.: *The Psychodynamics of American Jewish Life*, New York 1967.
- Loewenberg, Jakob: Schule und Haus. Ein Wort an die Eltern meiner Schülerinnen, in: Loewenberg, Jakob Hg.: *Geheime Miterzieher: Plaudereien*, Hamburg 1906.
- Marcuse, Max: Die christlich-jüdische Mischehe, in: *Sexual-Probleme: Zeitschrift für Sexualwissenschaft und Sexualpolitik*, Oktober 1912.
- Marrus, Michael: European Jewry and the Politics of Assimilation: Assessment and Reassessment, in: *Journal of Modern History*, Nr. 49 (1977).
- McLeod, Hugh: Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im bürgerlichen 19. Jahrhundert, in: Frevert, Ute Hg., *Bürgerinnen und Bürger: Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1988.
- Mosse, George L.: German Jews and Liberalism in Retrospect: Introduction to Year Book XXXII, in: *LBIYB* 1987.
- Mosse, George L.: The Jews and the German War Experience, 1914-1918, in: Mosse, George L. Hg.: *Masses and Man: Nationalist and Fascist Perceptions of Reality*, New York 1980.
- Mosse, George L.: The Secularization of Jewish Theology, in: Mosse, George L. Hg.: *Masses and Man*, New York 1980.
- Nachman, Larry: The Question of the Jews: A Study in Culture, in: *Salmagundi*, Nr. 44/45 (Frühling/Sommer 1979).
- Pulzer, Peter: Jews as Voters in the Weimarer Republic, in: *LBIYB* 1985.
- Pulzer, Peter: Why was there a Jewish Question in Imperial Germany?, in: *LBIYB* 1980.
- Rand-Schleifer, Betty: Lern- und Lehrjahre, 1908-38, in: *Kommission zur Erforschung der Geschichte der Frankfurter Juden* Hg.: *Das Philanthropin zu Frankfurt am Main*, Frankfurt/M. 1964.
- Reutlinger, Wilhelm: Über die Häufigkeit der Verwandtenehen bei den Juden in Hohenzollern und über Untersuchungen bei Deszendenten aus jüdischen Verwandtenehen, in: *Archiv für Rassen und Gesellschaftsbiologie* 14 (1922).
- Richarz, Monika: Emancipation and Continuity: German Jews in the Rural Economy, in: Mosse, Werner / Paucker, Arnold / Rürup, Reinhold Hg.: *Revolution and Evolution: 1848 in German-Jewish History*, Tübingen 1981.

- Ringer, Fritz: Academics in Germany: German and Jew. Some preliminary remarks, in: LBIYB 36 (1991).
- Rosenthal, Erich: Trends of the Jewish Population in Germany 1910-1939, in: Jewish Social Studies 6 (1944).
- Rürup, Reinhard: Emancipation and Crisis: The „Jewish Question“ in Germany, 1850-1890, in: LBIYB 1975.
- Sauer, Birgit: Den Zusammenhang zwischen der Frauenfrage und der sozialen Frage begreifen. Die „Frauen- und Mädchengruppe für soziale Hilfsarbeit“ (1893-1908), in: Eifert, Christiane / Rouette, Susanne Hg.: Unter allen Umständen: Frauengeschichte(n) in Berlin, Berlin 1986.
- Schmelz, Usiel O.: Die demographische Entwicklung der Juden in Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1933, in: Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft 1 (1982).
- Schofer, Lawrence: Emancipation and Population Change, in: Mosse, Werner / Paucker, Arnold / Rürup, Reinhold Hg.: Revolution and Evolution: 1848 in German-Jewish History, Tübingen 1981.
- Scholem, Gershom: On the Social Psychology of the Jews in Germany, in: Bronsen, David Hg. Jews and Germans from 1860-1933: The Problematic Symbiosis, Heidelberg 1979.
- Schütze, Yvonne: Mutterliebe-Vaterliebe: Elternrollen in der bürgerlichen Familie im 19. Jahrhundert, in: Frevert, Ute Hg.: Bürgerinnen und Bürger: Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert, Göttingen 1988.
- Sorkin, David: The Genesis of the Ideology of Emancipation, 1806-1840, in: LBIYB 1987.
- Stelzner, Helenefrederike: Der weibliche Arzt, in: Deutsche medizinische Wochenschrift, Nr. 26/27 (1912).
- Stern, Baruch: Die Stellung der Juden im öffentlichen Volksschulwesen in Preußen in ihrer Entwicklung vom Beginne der Emanzipation bis heute, in: Elsemann, Heinrich Hg.: Festschrift für Jacob Rosenheim, Frankfurt/Main 1931.
- Stone, Lawrence: Family History in the 1980's, in: Journal of Interdisciplinary History 12:1 (Sommer 1981).
- Straus, Rahel: Ehe und Mutterschaft, in: Der Jüdische Frauenbund Hg.: Vom jüdischen Geiste: Eine Aufsatzreihe, Berlin 1934.
- Tennstedt, Florian: Fürsorgegeschichte und Vereinsgeschichte: 100 Jahre deutscher Verein, in: Zeitschrift für Sozialreform 27 (1981).
- Toury, Jacob: The „Jewish Question“: A Semantic Approach, in: LBIYB 1966.
- Volkov, Shulamit: Erfolgreiche Assimilation oder Erfolg und Assimilation: Die deutsch-jüdische Familie im Kaiserreich, in: Wissenschaftskolleg zu Berlin. Jahrbuch, Berlin 1982/1983.
- Wassermann, Henry: The „Fliegende Blätter“ as a Source for the Social History of German Jewry, in: LBIYB 1983.
- Weissler, Chava: The Religion of Traditional Ashkenazic Women: Some Methodological Issues, in: Association for Jewish Studies Review 12:1 (Frühling 1987).

- Weissler, Chava: The Traditional Piety of Ashkenazic Women, in: Arthur Green Hg.: Jewish Spirituality, New York 1987.
- Wertheimer, Jack: The „Ausländerfrage“ at Institutions of Higher Learning: A Controversy over Russian-Jewish Students in Imperial Germany, in: LBIYB 1982.
- Wertheimer, Jack: Between Tsar and Kaiser: The Radicalization of Russian Jewish University Students in Germany, in: LBIYB 1983.
- Wilke, Gerhard/Wagner, Kurt: Family and Household: Social Structures in a German Village Between the Two World Wars, in: Evans, Richard / Lee, W.R. Hg.: The German Family, London 1981.

Statistiken

- Statistik des Deutschen Reiches
 Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich
 Statistisches Jahrbuch für den Preußischen Staat
 Statistisches Jahrbuch der Stadt Berlin

Periodica

- Allgemeine Zeitung des Judentums (AZDJ), Berlin.
 Blätter des Jüdischen Frauenbundes (BJFB), Berlin.
 Blau Weiß Blätter, Berlin.
 Die Frau der Gegenwart, Breslau.
 Frauen-Reich: Deutsche Hausfrauenzeitung, Berlin.
 Der Freitagabend, Frankfurt/Main.
 Frankfurter Israelitisches Familienblatt.
 Frankfurter Israelitisches Gemeindeblatt.
 General Anzeiger für die gesamten Interessen des Judentums, Berlin.
 Handwerk und Gewerbe: Offizielles Organ des Zentralverbandes selbständiger jüdischer Handwerker Deutschlands, Berlin.
 Im deutschen Reich. Zeitschrift des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, Berlin.
 Israelitische Wochenschrift, Berlin.
 Israelitische Wochenschrift, Magdeburg.
 Israelitischer Jugendfreund, Berlin.
 Israelitisches Familienblatt (IF), Hamburg.
 Israelitisches Gemeindeblatt, Köln.
 Israelitisches Wochenblatt. Zentral-Organ für die gesamten Interessen des Judentums, Berlin.
 Das jüdische Blatt, Ansbach/Straßburg.
 Das jüdische Echo. Bayrische Blätter für die jüdischen Angelegenheiten, München.

Jüdischer Volksbote, Frankfurt/Main.
K.C. Blätter (Zeitschrift des Kartell-Convents der Verbindungen deutscher Studenten jüdischen Glaubens), Berlin.
Die Laubhütte, Regensburg.
Leo Baeck Institute Year Book (LBIYB), London
Mitteilungen des Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes, Berlin.
Mitteilungen des Verbandes der jüdischen Jugendvereine Deutschlands, Berlin.
Neue Bahnen, Leipzig.
Ost und West, Berlin.
Preußische Jahrbücher, Berlin.
Schweizer Frauenheim, Zürich.
Simplicissimus, München.
Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden (ZDSJ), Berlin.

Interviews

Blumenthal-Weiss, Ilse (geboren 1900 in Berlin). New York, Juni 1981, Januar 1982.
Edinger, Dora (geboren 1890 in Berlin). New York 1986.
Hamburger, Anna (geboren 1888 in Württemberg). New Jersey, Juni 1978, Juni 1981, März 1982.
Stern, Bruno (geboren 1912 in Württemberg). New York, November 1980.
Stern, Liselotte (geboren 1922 in Württemberg). New York, März und Dezember 1982.

Literarische Quellen

Auerbach, Berthold: Barfüssele, Berlin 1912.
Brod, Max: Jüdinnen, Berlin 1911.
Duc, Aimé: Sind es Frauen?, Berlin 1903.
Ettlinger, Karl: Moritzchens Tagebuch, Berlin 1908.
Fontane, Theodor: Frau Jenny Treibel, Zürich 1989.
Hermann, Georg: Jettchen Gebert, Berlin 1906.
Hermann, Georg: Henriette Jacoby, Berlin 1915.
Hillern, Wilhelmina von: Only a Girl: A Physician for the Soul, a Romance, Philadelphia 1870.
Hirschfeld, Georg: Agnes Jordan, Berlin 1898.
Kafka, Franz: Die Tagebücher 1910-1923, (6.Juni 1914), Frankfurt/Main 1986.
Landsberger, Arthur: Berlin ohne Juden, Hannover 1925.
Landsberger, Arthur: Millionäre. Ein Berliner Roman, München 1913.
Mann, Heinrich: Der Untertan, Berlin 1918 (Düsseldorf 1984).
Reuter, Gabrielle: Aus guter Familie. Leidensgeschichte eines Mädchens, Berlin 1908, 17. Aufl.

Tergit, Gabriele: Effingers, Frankfurt/Main 1982.
Zweig, Arnold: Junge Frau von 1914, Berlin 1987 (1. Aufl. 1931)
Zweig, Stefan: Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers.
Frankfurt/Main 1970 (1. Aufl. Stockholm 1942)

Abbildungsnachweis

Institut für die Geschichte der deutschen Juden, Hamburg:
Abbildungen 5 (Margarete Loewenberg, USA / Sammlung
Rand), 9, 15 (Marga Weglein, USA / Sammlung Rand)

Leo Baeck Institut, New York:
Abbildungen 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14

Personenregister

Antin, Mary	106
Apolant, Jenny	69, 70, 78, 283
Archer, Frl.	247
Arendt, Hannah	51, 110
Aristoteles	236
Aub, Joseph	91
Auerbach, Berthold	153
Bab, Elisabeth	68, 84, 203
Bab, Julius	68
Bach, Johann Sebastian	102
Barkai, Avraham	21, 223
Bäumer, Gertrud	283, 286, 287
Bebel, August	131
Berent, Margarete	238, 239, 240, 362 Anm.161
Berghahn, Marion	26, 27
Bernays, Marie	287
Bernays, Martha	74, 106, 342 Anm.166
Bismarck	28, 309 Anm.68
Bleichröder, Agathe	67, 71, 289
Bleichröder, Julius	185
Breuer, Josef	278
Brod, Max	161
Cassirer, Toni	164
Cauer, Minna	281, 284
Cohn, Rosa	371 Anm.121
Davidoff, Leonore	297, 298
Daumier, Honoré	171
Dickens, Charles	79
Dohm, Hedwig	59
Dreyfus	29
Einstein, Herta	196
Eisner, Alice	362 Anm.161
Elisabeth, Königin von Rumänien	273
Eschelbacher, Ernestine	93
Ettlinger, Anna	210, 230, 247, 248
Ettlinger, Karl	143, 150
Evans, Richard	28
Fontane, Theodor	57, 80, 85, 152, 183
Frankenthal, Käte	84, 181, 196, 203, 234, 235, 243
Freud, Martin	182
Freud, Sigmund	74, 77, 105, 278, 342 Anm.166
Freudenthal, Margarete	59
Frevert, Ute	23,
Friedmann, Martha	134
Fröbel, Friedrich	231, 272
Fürth, Henriette	93, 271
Gay, Peter	22, 130, 172, 193
Geiger, Abraham	25, 90, 94, 272

Geismar, Clara	178
Gierke, Otto von	193, 238
Godwin, William	284
Goethe, Johann Wolfgang von	79, 80, 102, 171, 275, 299
Goitein, Emma	160
Goitein, Salomon Dov	94
Goldschmidt, Flora	135
Goldschmidt, Henriette	231, 232, 371 Anm.118
Goldstein, Margarethe	290
Gordon, Judah Leib	26
Graetz, Flora	137
Graetz, Heinrich	136, 137, 337 Anm.90
H., Jakob	141
Hadra, Familie	221
Hall, Catherine	297, 298
Hamburger, Elisabeth	362 Anm.161
Hamel, Glückel von	133, 134, 256, 278
Hegel, G.W.F.	295
Heine, Heinrich	79, 97, 110, 325 Anm.62
Hermann, Georg	103, 149
Herz, Henriette	89, 134
Herz, Markus	134
Herzfeld, Julchen	71
Heymann, Aaron Hirsch	145
Hildesheimer, Esriel	49, 61, 104
Hippel, Theodor von	23
Hirsch, Henriette	79, 246
Hirsch, Jenny	231
Hirsch, Rahel	200
Hirsch, Raphael	200
Hirschfeld, Georg	150
Hirschfeld, Joseph	136
Hitler, Adolf	28
Horney, Karen	154, 194, 195
Humboldt, Wilhelm von	23
Hyde, Ida	192, 193
Israel, Gertrud	371 Anm.121
Kafka, Franz	158
Katz, Jacob	299
Key, Ellen	83
Klausner, Irma	200
Klausner, M.A.	353 Anm.70
Knodel, John	63
Landau, Phillippine	179
Landsberger, Artur	150
Lange, Helene	269, 286
Lessing, Theodor	54, 79
Lette, Adolf	231
Ludendorff, von	236
Ludwig III. von Bayern	264
Luise, Königin	16
Maimonides	255
Mann, Heinrich	85
Mann, Thomas	341 Anm.130
Marx, Karl	54, 64, 295

May, Henriette	93
Meidner, Benno	210
Meseritz, Margarete	238, 362 Anm.161
Meyer Loevinson, Johanna	82
Mill, John Stuart	23, 74, 231
Miller, Sara	221
Morgenstern, Lina	47, 167, 232, 268, 272, 273, 274
Mosse, George	23, 24, 102,
Munk, Marie	184, 185, 228, 229, 240, 241, 362 Anm.161
Oppenheim, Moritz	77
Otto Peters, Louise	273
Owen, Robert	284
Pappenheim, Bertha	275, 276, 277, 278, 279, 280, 284, 287
Paulus	284
Perles, Joseph	136, 137, 337 Anm.90
Philippson, Ludwig	200
Philippson, Paula	200
Picard, Jacob	46, 79, 80, 101
Polko, Elise	130
Rathenau, Walter	283
Remarques, Erich Maria	152
Reuter, Gabriele	75, 84
Ritter, Immanuel	273
Roon, Albrecht von	81
Rosenheim, E.	266
Rosenheim, Jacob	135, 266
Rosenthal, Nora	172, 186, 229
Rosenzweig, Adele	81
Rosenzweig, Franz	81
Rothschild, Familie	164, 165
Rothschild, Wilhelm von, Baron	266
Rothschild, Mayer Amschel	165
Salomon, Alice	228, 239, 277, 281, 282, 283, 284, 285
Schiller, Johann Friedrich von	79, 98, 171
Schirmacher, Käthe	269
Schmidt, Auguste	269
Scholem, Gershom	96, 182
Schönewald, Otilie	271, 291
Schwerin, Jeanette	269, 282, 283
Scott, Walter	79
Sender, Toni	78, 82, 84, 163, 195, 229
Simon, Helene	283
Sorkin, David	23
Stern, Fritz	104
Stoecker, Adolf	30, 203
Straus, Rahel	66, 68, 70, 75, 99, 160, 192, 193, 198, 235, 236, 237, 271, 287
Stritt, Marie	269
Tal, Uriel	27
Tietz, Familie	183
Tietz, Betty	183
Tietz, Oscar	183, 347 Anm.70
Treitschke, Heinrich von	30, 77

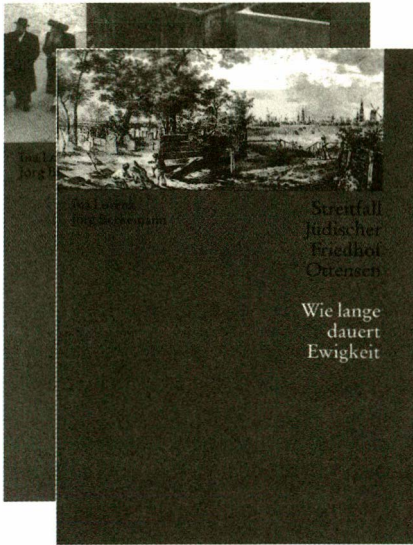
Varnhagel, Rahel	89
Vogelstein, Heinemann	195, 269
Vogelstein, Julie	192
Vogelstein, Rosa	70, 268, 269, 270, 271
Wachenheim, Hedwig	83
Wagner, Richard	102
Waldeyer, W.	273
Weber, Max	281
Wengeroff, Pauline	105
Werner, Sidonie	287
Wertheimer, Jack	29
Wilhelm II.	294
Wolff, Charlotte	72, 86, 105, 233
Wollstonecraft, Mary	278, 284
Zweig, Arnold	83, 182

Ortsregister

Aachen	291
Altona	145
Alzenau	264
Ansbach/Straßburg	139
Baden	29, 138, 222, 245, 329 Anm.122, 339 Anm.109, 348 Anm.1
Bath	343 Anm.179
Bayern	29, 98, 141, 217, 238, 245, 264, 310 Anm.81, 318 Anm.154, 329 Anm.122, 329 Anm.123, 339 Anm.109, 362 Anm.173
Bayreuth	263, 264
Belgien	61, 136
Berlin	20, 50, 51, 54, 63, 64, 67, 68, 71, 82, 91, 101, 108, 109, 139, 140, 150, 164, 191, 193, 195, 205, 215, 217, 218, 219, 221, 232, 239, 240, 242, 247, 257, 263, 266, 272, 273, 277, 281, 282, 283, 288, 289, 317 Anm.151, 323 Anm.30, 330 Anm.137, 338f Anm.109, 350 Anm.31, 356 Anm.33, 361 Anm.143, 371 Anm.121
Bochum	291
Bonn	205
Brandenburg	109
Breslau	67, 75, 105, 135, 140, 159, 184, 245, 247, 272, 289
Brüssel	174
Charlottenburg	339 Anm.109
Darmstadt	290
Dresden	29
Düsseldorf	289
Elberfeld	291
Elsaß	97
England	70, 161, 174, 175, 241, 277, 281
Erlangen	348 Anm.1
Frankfurt/M.	82, 91, 139, 140, 186, 191, 247, 266, 275, 278, 289, 318 Anm.154, 322 Anm.18, 339 Anm.109
Frankreich	29, 136, 161, 174, 241
Galizien	325 Anm.62
Göttingen	205
Haigerloch	345 Anm.206
Hamburg	108, 136, 140, 145, 154, 224, 225, 274, 277, 289, 313 Anm.65, 322 Anm.18, 337 Anm.93, 358 Anm.79, 372 Anm.144
Hannover	63, 136, 370 Anm.109
Harvard	192
Heidelberg	192, 201, 202, 204
Hessen	138, 153, 219, 260, 338f Anm.109, 367 Anm.23
Hohenzollern	344 Anm.206
Jerusalem	50, 268
Karlsruhe	248
Kassel	186, 322 Anm.19
Kiel	84, 181, 243
Kischinew	214
Kissingen	268
Köln	58, 139, 140, 338 Anm.109

Königsberg	247, 257
Konstanz	70
Kowno	105
Lautenberg	267, 268
Leipzig	203, 225, 232, 280, 348 Anm.1
London	53
Lübeck	145, 186
Mainz	59, 227, 257
Mannheim	134, 202, 268
Marienbad	92
Meseritz	135
München	202, 236, 217, 275, 277, 348 Anm.1
Münster	205, 264
Neu-Isenburg	280
Neuwied	288
New York	240
Niederstetten	61
Nonnenweier	65, 136
Nordbayern	237
Nürnberg	184, 228
Oberaula	46
Oberbayern	317 Anm.151
Oberfranken	317 Anm.151
Ostbayern	317 Anm.151
Österreich-Ungarn	260
Osteuropa	20, 26, 54, 64, 73, 97, 145, 217, 260, 267, 276, 278, 279, 349 Anm.9
Ostpreußen	247, 289
Polen	267
Pommern	192
Posen	105, 151, 133, 145, 230, 289
Preußen	19, 29, 58, 63, 165, 191, 197, 198, 209, 213, 217, 219, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 260, 282, 316 Anm.129, 317 Anm.154, 323 Anm.41, 328 Anm.117, 329 Anm.123, 330 Anm.127, 338 Anm.109, 348 Anm.1, 355 Anm.23, 360 Anm.122, 363 Anm.181
Regensburg	142
Rheinland	217, 221
Riesenburg	72
Rumänien	260, 273
Russisches Reich	20, 105, 269
Sachsen	310 Anm.81, 339 Anm.109
Schlesien	141
Schwaben	99
Schwarzwald	101, 202
Schweden	269
Schweiz	136
St. Petersburg	105
Stettin	70, 269, 270, 271
Stockholm	368 Anm.66
Südbayern	317 Anm.151
Süddeutschland	29, 67, 99, 100, 106, 136, 150, 173, 217
Taunus	75, 173
Tübingen	348 Anm.1
Ungarn	174

USA	32, 70, 145, 146, 174, 240, 260, 269, 277, 281, 321 Anm.4
Westdeutschland	67, 106
Westfalen	154
Westpreußen	46, 63, 247, 267
Wien	164, 278, 368 Anm.66
Wilna	256
Worms	179, 257
Württemberg	56, 58, 99, 107, 138, 339 Anm.109
Würzburg	145, 348 Anm.1
Zürich	195, 237



Streitfall Jüdischer Friedhof Ottensen (1663–1993)

Wie lange dauert Ewigkeit

Ina Lorenz und Jörg Berkemann
unter Mitwirkung von
Rabbiner Zev Walter Gotthold

823 Seiten, 100 Abbildungen,
broschiert, 2 Bände im Schuber

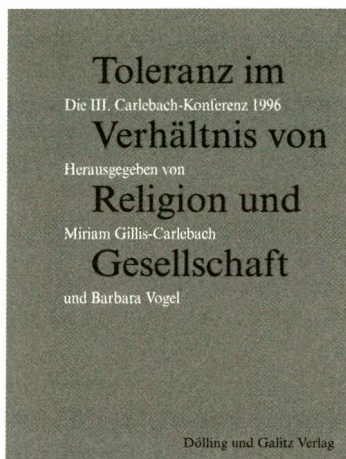
*Band 1 und 2 der Studien zur
jüdischen Geschichte*
Hg. vom Institut für die
Geschichte der deutschen Juden

ISBN 3-926174-67-6

DM 58 / öS 423 / sFr 55

„Um so mehr verdient eine akribische Aufarbeitung des ... Friedhofstreits Anerkennung ... Hatten die Autoren zuerst nur eine schmale Dokumentation geplant, wuchs sich die Arbeit zu einer umfassenden Chronik aus, die höchst lesenswerte und gewissenhafte Interpretationen der komplizierten Zusammenhänge liefert.“ FAZ

Seit 330 Jahren Anlaß für innen- und außenpolitische, innerstädtische und innerjüdische Konflikte, geriet der jüdische Friedhof in Ottensen seit Mitte 1989 in die Schlagzeilen der Weltpresse. Worum hier nun eigentlich so heftig und leidenschaftlich gestritten wird, klärt eine historische Untersuchung, die die vollständigste Quellenedition zu diesem Thema vorgelegt. Die Dokumentation rabbinischer Gutachten ermöglicht einen Einblick auch in die religiösen Aspekte des Streitfalls. Auf 800 Seiten und 100 Abbildungen wird der bewegten und exemplarischen Geschichte dieses jüdischen Friedhofs von fachlich hochqualifizierter Seite nachgegangen. Für jeden Historiker, Religionswissenschaftler, Stadtplaner und Politiker, der sich mit den unterschiedlichen Formen jüdischer Religion beschäftigt, ist dieses Werk eine unentbehrliche Arbeitsgrundlage.



Toleranz im Verhältnis von Religion und Gesellschaft

Die III. Joseph-Carlebach-Konferenz 1996

Hg. von Miriam Gillis-Carlebach
und Barbara Vogel

ca. 288 Seiten, broschiert

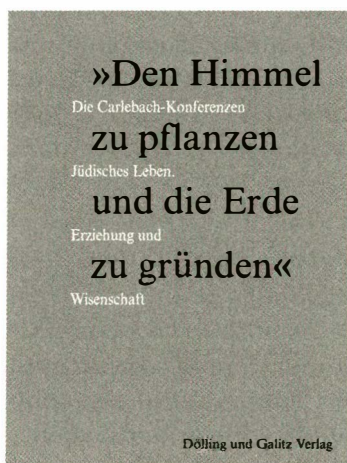
ISBN 3-930802-54-6

ca. DM 48 / öS 350 / sFr 46

erscheint voraussichtlich Mai 1997

Toleranz im Verhältnis von Religion und Gesellschaft – dieses Thema der dritten Carlebach-Konferenz, die 1996 in

Israel stattfand, ist der Ausgangspunkt dieses Buches. In deutscher und englischer Sprache werden die Probleme der Toleranz in der christlichen und der jüdischen Religion aus Sicht verschiedener Wissenschaften wie der Theologie, der Geschichte, der Erziehungswissenschaften und der Philosophie dargestellt.



„Den Himmel zu pflanzen und die Erde zu gründen“

**Die I. und II. Joseph-Carlebach-Konferenz.
Jüdisches Leben. Erziehung und
Wissenschaft**

Hg. von Miriam Gillis-Carlebach
und Wolfgang Grünberg

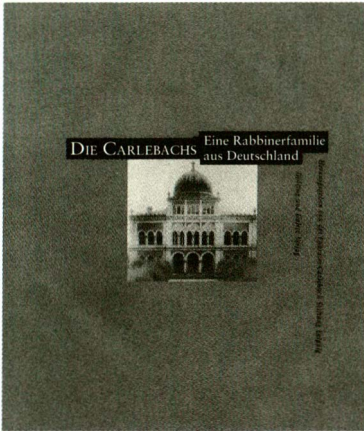
288 Seiten, 20 Abbildungen, broschiert

ISBN 3-926174-56-0

DM 48 / öS 375 / sFr 49

Dieses Buch ist die erste gemeinsame Veröffentlichung des Joseph-Carlebach-Instituts der Bar-Ilan Universität in Israel und der Universität Hamburg.

Das Buch dokumentiert die Beiträge zweier gemeinsamer „Carlebach-Konferenzen“: der ersten Konferenz 1992 in Israel und der zweiten, die 1993 in Hamburg stattfand. In deutscher und englischer Sprache (aus dem Hebräischen) werden das jüdische Gemeindeleben in Hamburg und Lübeck, jüdische Bildung, Erziehung und verschiedenste Kulturbeiträge von Wissenschaftlern beider Universitäten vorgestellt. Das Wirken und die Werke des Oberrabbiners Dr. Joseph Carlebach bilden den Ausgangspunkt dieser Studien.



Die Carlebachs. Eine Rabbinerfamilie aus Deutschland

Hg. von der Ephraim Carlebach Stiftung
Leipzig

160 Seiten, 100 Abbildungen, gebunden,
fadengeheftet, mit Pergamentumschlag
ISBN 3-926174-99-4
DM 39,80 / öS 295 / sFr 39,80

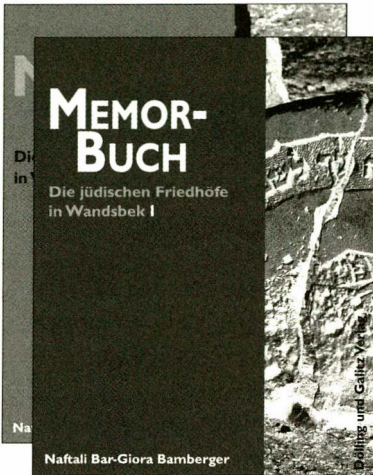
„Die Geschichte der Carlebachs im Schatten des Naziterrors, das Schicksal der Ermordeten und Überlebenden, ist jetzt in einer Chronik aus Historie und Interviews zusammengefaßt ... Die deutschen Carlebachs sind heute eine internationale Familie zwischen New York und Jerusalem. Die Familientradition blieb ...“ Die WELT

„Die Überlebenden helfen in eindrucksvollen Interviews die Frage aufzuarbeiten, wie man als Betroffener mit der Erinnerung an das Schreckliche weiterleben konnte.“

NDR

Die Carlebachs, eine Rabbinerfamilie aus Deutschland, waren in Lübeck, Leipzig, Hamburg, Köln und Frankfurt nicht nur in den jüdischen Gemeinden ein Begriff. Der Filmautor und -regisseur Hanno Brühl hat die heute in aller Welt verstreuten Carlebachs besucht und in Interviews ein Portrait dieser außergewöhnlichen Familie gezeichnet. Ergänzt durch Beiträge über die Wirkungskreise der einzelnen Familienmitglieder und hundert Abbildungen, ist damit ein differenziertes und faszinierendes Buch zur jüdischen Kulturgeschichte in Deutschland entstanden.

„Familienmitglieder erzählen vom jüdischen Leben und Glauben in Lübeck, Hamburg und Leipzig, schildern, wie sie nach 1933 den Verlust der Heimat, das Auseinanderbrechen der Familie und das Fußfassen in der Fremde empfunden haben ... Heute sind die Reste der Familie über den Erdball verstreut.“ Leipziger Volkszeitung



Naftali Bar-Giora Bamberger
Memor-Buch.
Die jüdischen Friedhöfe in Wandsbek

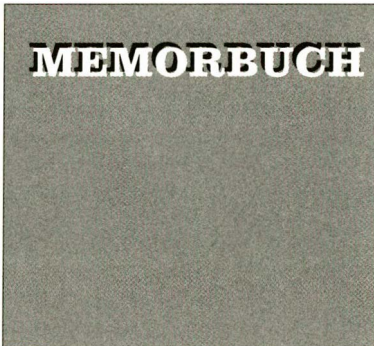
920 Seiten, ca. 1800 s/w-Abbildungen,
gebunden, 2 Bände

ISBN 3-930802-28-7

DM 98 / öS 715 / sFr 91

In Wandsbek, heute einer der sieben Bezirke Hamburgs, gibt es zwei jüdische Friedhöfe: der alte Friedhof, angelegt 1637, geschlossen 1884, an der Königsreihe und der neue Friedhof, eröffnet

1885, geschlossen 1938, an der Jenfelderstraße. Heute sind die Grabsteine die sichtbarsten Zeugnisse der Geschichte der Juden in diesem Stadtteil. Das Werk enthält Einführung, Geschichte und Überblick, Fotos aller erfaßten Grabsteine, die entzifferten hebräischen Inschriften mit ihrer deutschen Übersetzung, Datierungen, Erläuterungen, Lageplan sowie ein chronologisches und alphabetisches Register.



**Memorbuch zum Gedenken an die
in der Schoa umgekommenen
Schleswig-Holsteiner und
Schleswig-Holsteinerinnen**

Hg. von Miriam Gillis-Carlebach

144 Seiten, 10 Faksimiles,
leinengebunden, dreisprachig
(deutsch, englisch, hebräisch)

ISBN 3-930802-18-x

DM 28 / öS 204 / sFr 28

Das Memorbuch – ein notwendiger, ein lange überfälliger Schritt, damit nach über 50 Jahren Hitlers Menschenverachtung nicht doch triumphiert. Zumindest ihre Namen werden einigen dieser vernichteten Menschen nun zurückgegeben. Jüdisches Leben in Schleswig-Holstein bekommt hier Konturen, Konturen nur in letzten, fast verwischten Spuren: Kurze Daten und Ortsangaben sind alles, was bislang übrigblieb von 1.635 Leben.“ shz